

١٨٢١
﴿ الجزء الثاني ﴾

من البحر الرائق شرح كنز الدقائق للإمام
العلامة والحرير الفهامة فقيه عصره
ووحيد عصره محرم المذهب النعماني
بآي حنيفة الثاني الشيرازي
الدين الشهير بابن نجيم
رحمه الله تعالى

آمين

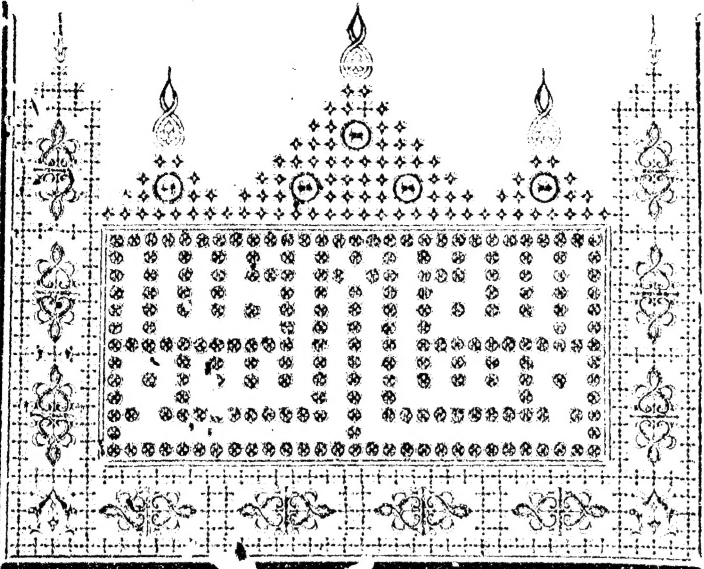
وبهامشه الحواشي المسماة بمخمس الخالق على البحر الرائق لحاشية المحققين
وتحفة العلماء العامة العلامة الفاضل والاستاذ الكامل السيد محمد أمين
الشهرستاني حفيد بن رحمه الله وقد جعل كتاب البحر مفرغاً في سبعة أجزاء والجزء
الثامن تسكيلة العلامة المحقق محمد الشهرستاني بالطورى ولتقسام الانتفاع جعل المتن
مع الحاشية في طائفة الكتاب وفصل بينهما بفواصل من جدولى الطبع المستطاب

﴿ الطبعة الاولى بالطبعة العلمية ﴾

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها
 (قوله والفساد والبطلان في العبادات سواء) لأن المراد بهما خروج العبادة عن كونها عبادة بسبب فوات بعض الفرائض وعبروا عما يفوت الوصف مع بقاء الفرائض من الشروط والأركان بالكرهية بخلاف المعاملات على ما عرفت في الأصول كذا في شرح الزنية (قوله مطلقاً) أي عمداً أو سهواً (قوله كما عبر بها في المجمع) حيث قال ونفسدها بالكلمة الواحدة اهـ وكان النسخة التي وقعت لصاحب النهر عبر فيها

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها
 يفسد الصلاة التكلم

بالكلام بدل الكلمة فقال وهذا أولى من تعبير المجمع بالكلام كذا في البحر وفيه نظر إذ منبأه على أن المراد به النحوى وليس بمتعين لمجوز أن يراد به اللغوى بل هو الظاهر اهـ يعنى إذا كان المراد بالكلام اللغوى



بسم الله الرحمن الرحيم

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها

لما كان سبق الحديث عارضا سماويا والفسادات عارضا كسبياً قدم ذلك وآخرها والفساد والبطلان في العبادات سواء (قوله يفسد الصلاة التكلم) الحديث مستعمل في الصلاة فلهذا لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن وفي رواية الألبان إنما هو وما لا يصلح فيها ما شرئ يفسدها مطلقاً كالأكل والشرب والتكبر وغير صالح من وجهه دون وجهه والنسب يقتضى انتفاء الصلاح مطلقاً أطلقه فشمّل العمود والنسيان والخطا والقليل والكثير لا يصلح صلاته أولاً عالماً بالتحريم أولاً ولهذا عبر بالتكلم دون الكلام لشمّل الكلمة الواحدة كعبر بها في المجمع لأن التكلم هو النطق يقال تكلم بكلام وتكلم بكلاماً كذا في ضياء العلوم سواء أسمع غيره أولاً وان لم يسمع نفسه وصحح الحروف فعلى قول الكرخي تفسد وحكى عن الإمام يدين الفضل عدمه والاختلاف فيه نظير الاختلاف فيما إذا قرأ في صلاته ولم يسمع نفسه هل تجوز صلاته وقد بيناه كذا في الذخيرة وفي المحيط النفع المسموع المهجى مفسد عندهما خلافاً لا يوجبهما أن الكلام اسم محروف منظومة مسموعة من مخرج الكلام لأن الأفهام بهذا يقع وأدنى وقع به انتظام الحروف حرفان اهـ وينبغي أن يقال إن أدناء حرفان أو حرف مفهم كع أو كذا في فان باد الصلاة بما ظهر وشمل الكلام في النوم وهو قول كثير من المشايخ وهو المختار واختلاف

يكون شاملاً للقليل والكثير ويساوى تعبير المصنف بالتكلم فلا يكون أولى لكن قد علمت ما عبر به في المجمع على أن الكلام المؤلف لم يدع الأولوية بل دعواه أن التكلم شامل للكثير والذى دل عليه عبارة المجمع مفهوماً وللقليل الذى دل عليه طوقاً وليس فيه ما يشعر بتقييده بالنحوى أو اللغوى في عبارة المجمع (قوله وينبغي أن يقال الخ) قد يقال إن ما ذكره من نحو

منظم من - وف تقدير افه و داخل في تعريف الكلام المذكور تأمل (قوله ولم أره جوابا شافيا) أقول في معراج الدراية وان قيل كيف يستقيم هذا فان راوى حديث ذي الدين أبو هريرة وهو أسلم بعد فتح خيبر وقد قال أبو هريرة صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأحرم الكلام كان تابا حين قدم ابن مسعود من الحبشة وذلك في أول الهجرة قلنا معني قوله صلى بنا أي صلى بأصحابنا ولا وجه للحديث الا هذا لان ذا الدين قتل بسدر واسمه مشهور وشهد بدرا وذلك قبل فتح خيبر بزمان طويل كذا في المسبوط وانظر ما ذكره الشارح الزيلعي يظهر ان الجواب على ان ما ذكره المؤلف من الرواية قد ذكره في الفتح وغيره من حديث آخر غير حديث ذي الدين وعبارة الفتح قوله ولنا قوله صلى الله عليه وسلم ان صلاتنا الخ رواه مسلم من حديث معاوية بن الحكم السلمي قال بينما أنا أصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ عطس رجل من القوم الى آخر ما ذكره ٣ واطن ان المؤلف اشتبهه عليه

هذا الحديث بخديث ذي الدين فليراجع (قوله ودخل في التكلم المذكور قراءة التوراة الخ) قال في النهر أقول يجب حل ما في المجتبى على المبدل منها ان لم يكن ذكرها أو تزيها وقد سبق ان والدعاء بما يشبه كلامنا

غير المبدل يحرم على المجتبى قراءته (قوله وينبغي أن يتعلق الخ) قال في النهر ظاهر ما في الشرح عليه جرى العيني انه قصد في الدعاء فقط وهو المأهر لا شتمال الدعاء على ما يشبه كلامنا وما لا يشبه بخلاف التكلم فانه يفسد وان لم يشبه كلامنا كالمهمل ولا شك

الاسلام وغيره انها لا تفسد وما دام رواه الحاكم وصححه ان الله وضع عن أمي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه فهو من باب المقتضى ولا عموم له لانه ضروري فوجب تقديره على وجهه يصح والاجماع منه قد على ان رفع الأثم اذ فلا يراد غيره والا لزم تعميمه وهو في غير محل الضرورة ولما قل ان يقول ان حديث ذي الدين الثابت في صحيح مسلم فانه تكلم في الصلاة حين سلم النبي صلى الله عليه وسلم على رأس الركعتين ساهيا وتكلم بعض الصحابة والنبي صلى الله عليه وسلم فكان حجة للجمهور بان كلام الناسي ومن يظن انه ليس يفسد بها فان أجيب بان حديث ذي الدين منسوخ كان في الابتداء حين كان الكلام ساهيا ما حاقه منوع لانه رواية الى هريرة وهو متأخر الاسلام وان أجيب بجواز ان يرويه عن غيره ولم يكن حاضر افعير صحيح لما في صحيح مسلم عنه بينما أنا أصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وساق الواقعة وهو صريح في حضوره ولم أره جوابا شافيا وأراد من التكلم التكلم بغير ضرورة فاسي في انه لو عطس أو تجشأ فحصل منه كلام لا تفسد لانه غير الاحترار عنه كما في المحيط ودخل في التكلم المذكور قراءة التوراة والانجيل والزرور فانه يفسد كما في المجتبى وقال في الاصل ايجزه وفي جامع الكرخي فسدت وعن أبي يوسف ان أشبهه التسميع جاز (قوله والدعاء بما يشبه كلامنا) أقره وان دخل في التكلم لان الشافعي لا يفسدها بالدعاء وينبغي ان يتعلق قوله بما يشبه كلامنا بالتكلم والدعاء وقد قدمنا بان الدعاء بما يشبه كلامنا هو ما يمكن سؤاله من العباد لله تعالى أو اقض ديني وارزقني فلا تقع على الصحيح وما استحال طلبه من العباد فليس من كلامهم مثل انه أقيمه والمغفرة والرزق سواء كان لنفسه أو لغيره ولو لا خيمه على الصحيح كما في المحيط وفي الظهيرية ولو قال أل ثم قال الحمد لله أو لم يقل لا تفسد صلاته وقال المرغيناني ان انصاف السكامة مثل كل السكامة تفسد صلاته ثم ذكر صابطا للدعاء بما يشبه كلامنا فقال الحاصل انه اذا دعا بما جاء في الصلاة أو في القرآن أو في المأثور لا تفسد صلاته وان لم يكن في القرآن أو في المأثور ولا يستحيل سؤاله تفسد وان كان يستحيل سؤاله لا تفسد اه ويشكل عليه اللهم اغفر لعي أو خالي

ان كونه قيدافيه يخرج منه فسد به اه وتعبه الغنمي بما قدمه بين يديه من ان المراد من التكلم النطق بالحروف سمي كلاما أولا فكانه نسي ذلك ونسي أيضا اعتراضه على أخيه الفهامة حيث قال وهذا أي تعبير المصنف بالتكلم أولى من تعبير المجمع بالكلام حيث قال في الاعتراض على ذلك وفيه نظر اذ مناه على ان المراد به الخوى وليس بمتعين لجواز ان يريد الغوى بل هو الظاهر اه اعتراضه فانت تراه استظهر ان المراد الكلام الغوى وحينئذ قد عواد ان المهمل لا يشبه كلام الناس ممنوع بل هو مشبه الكلام لغتهم من حيث انه صوت فيه حروف وقوله لا شك ان كونه قيدافيه يخرج منه فسد مما سبق ان كونه قيدافيه يدخله اه كذا في حواشي شرح مسكين (قوله وقال المرغيناني الخ) أقول قال في التجنيس وان وقف على شطر كلمة ثم استأنف لا تفسد صلاته وان قبح معنى الشطر لاجل الضرورة اه وفي زلة القارئ من فتح القدير عن الحاشية اذا أراد ان يقرأ كلمة ففري على لسانه شطر كلمة فراجع وقرا الأولى أو ركع ولم يتمها ان كان شطر كلمة لو أنها لا تفسد صلاته لا تفسد وان كان لو أنها تفسد تفسد ولا شطر حكم الكل وهو الصحيح اه

(قول المصنف وارتفاع بكائه) قال في النهر وفي الصحاح البكايد ويقصر فاذا مدت أردت الصوت الذي مع البكايد اذا قصرت أردت الدموع وخرجها (قوله فيه وأن يقول آه) قال في النهر لاين هو صوت المتوجع كذا في العناية وخاصة العيني بالحاصل من قوله آه وقيل هو قول آه اه ٤ وهو يقصر الهمزة مفتوحة كما في شرح المنية للشيخ ابراهيم الحلي ومثله في الشربلالية

قائمة بقريل انها تقصد اتفاقا كما قدمناه (قوله والانين والتاوه وارتفاع بكائه من وجع أو مصيبة لا من ذكر جنسة أو نار) أي يفسدها ما لا ين فيه أن يقول آه كما في الكافي والتاوه هو أن يقول آوه أو قال آه الرجل ناويه أو ناوه أو ناوه اذا قال آوه وقال في المغرب وهي كلمة توجع ويرجل آوه كثير التاوه وذكر العلامة الحلي في شرح المنية أن فيها ثلاث عشرة لغة فالهمزة مفتوحة في سائر هاتم قد تمدد ولا تمدد مع تشديد الواو المفتوحة وسكون الهاء فهاتان لغتان ولا تمدد مع تشديد الواو والمكسورة وسكون الهاء وكسر الهاء فهذه خامسة ومع تشديد الواو مفتوحة ومكسورة بلا هاء فهاتان سادسة وسابعة وأعلى مثال أو الجمل لغة فله ثمانية وتمثل لكن بلها هاء ساكنة ومكسورة بلا واو فهاتان تاسعة وعاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة أو ياء بمد للهمزة وعيدمه وفتح الواو المشدودة يليها ياء مشددة ثم ألف ثم هاء ساكنة والثالثة عشرة أو ووه بمد الهمزة وضم الواو الأولى وسكون الثانية بعدها هاء ساكنة وحينئذ قد قسمه آه أنينا واوه ناوها اصطلاح اه يعني لا لغة لان من لغات التاوه آه وهي العاشرة وأما ارتفاع البكاء فهو ما يحصل به حروف وقوله من وجع أو مصيبة قسدها لثلاثة وقوله لا من ذكر جنسة أو نار عائد الى السكك أيضا والحاصل انها ان كانت من ذكر الجنة أو النار فهو دال على زيادة الخشوع ولو صرح بهما فقال اللهم اني أسألك الجنة وأعوذ بك من النار لم تقصد صلاته وان كان من وجع أو مصيبة فهو دال على اظهارهما في مكانه قال اني مصاب والدلالة تعمل عمل الصريح اذ لم يكن هناك صريح يخالفها وهذا كله عنده ما وعن أبي يوسف أن قوله آه لا يفسد في المحالين وأوه يفسد وقبل الاصل عنده ان الكلمة اذا شتمت على حرفين وهما زائدان أو أحدهما لا تقصد وان كانت أصلتين تقصد وحروف الزوائد مجموعة في قولنا أمان وتسهيل * ونعني بازوائدان الكلمة لو زيد فيها حرف لكان من هذه الحروف لأن هذه الحروف زوائد أي ما وقعت قال في الهداية وقول أبي يوسف لا يقوى لأن كلام الناس في متفاهمهم أي أهل العرف يتبع وجود حروف الهجاء وأفهام أعني ما يتفق ذلك في حروف كل بازوائد اه وتعبه الشارحون بأن أبا يوسف إنما يجعل حروف الزوائد كل لم تكن اذا قلت لا اذا كثرت وأجاب عنه في فتح القدير بأنه أراد بالجمع الاثنين فصاعدا وجعل في الظهيرية محل الخلاف فيما اذا أمكن الامتناع عنه اماما لا يمكن الامتناع عنه فلا يفسد عند السكك كما مر بض اذ لم يملك نفسه من الانين والتاوه لانه حينئذ كالعطاس والجشاذ حصل بهما حروف قيد بالانين ونحوه فانه لو استعطف كلاما أو هرة أو ساق حمار لم تقصد صلاته لانه صوت لا هجاء له وقيد بارتفاع بكائه لانه لو خرج دمه من غير صوت لا تقصد صلاته بلا خلاف في كل حال كذا في شرح الجامع الصغير لقاضي خان والتأنيف كالانين كاف وتنف ثم أف اسم فعل لا تفجر وقيل لتفجرت وسواء أراد به تنقية موضع سجوده أو اراد به التأنيف فان الصلاة تقصد عندهما مطلقا وقال أبو يوسف بعدهم لكن في المجتبى الصحيح ان خلافه إنما هو في الخفيف وفي المشدد تقصد عندهم وبعارضه ما في الخلاصة ان الاصل عنده ان في الحرفين لا تقصد صلاته وفي أربعة أحرف تقصد وفي ثلاثة أحرف

عنه تاج الشريعة وزاد انه توجع العجم وهو على وزن دع اه وهذا هو المفهوم من كلام العناية حيث جعله حرفين في أثناء تقرير المتن (قوله ثلاث عشرة) أقول كان نسخة الرمل ثلثة عشر فاعترض بان الصواب ثلاث عشرة (قوله فتقسمه آه أنينا واوه ناوها اصطلاح) قال في النهر أنت خبر بان هذا انما يتأتى على ما مر من انه لفظ آه أما على انه صوت المتوجع فإني

والانين والتاوه وارتفاع بكائه من وجع أو مصيبة لا من ذكر جنسة أو نار

الفرق بين اه أقول وكذلك الفرق بين على ما مر من انه لفظ آه لان باهنا مدود وما مر مقصور كما علمته مما نقلناه عن شرح المنية والشربلالية (قوله وحروف الزوائد مجموعة الخ) قال في النهر قال الشيخ شعبان في تصحيح ألفية ابن معطى انها جمعت عشرين جمعا

وسردها ليكن بعضهم مؤاخذ فيه ولم يجمعها أحد أربع مرات الا ابن مالك في شرح الكافية حيث قال هناه وتسليم اختلف تلايوم انسه * نهاية مسئول أمان وتسهيل * قال وفيه نظر لان ثلاثا في من ينات الباء وادارسم بها تكرر معنى وضع الباء كما تكرر معنى وضع لفظ الهاء وليس بحمد والصواب ان يؤتى بها على لفظ المطابقة لفظا وخطا كقول بعضهم سالتون بها أو قولي أسهل ماتنوي

(قوله ويعارضه ما في الخلاصة ان الأصل عنده) أي عند أبي يوسف وطرق في النهر . احتمال ان عنه روايتين وعليه فلا

معارضة (قوله لكن
لغرض صحيح الخ) قال في
الشرعية لاية قلت يمكن
ان يكون من الغرض
الصحيح التمتع للتسبيح
أو التكبير الانتقالات
وهي حادثة اه (قوله
لان ما للقراءة ملحق بها)
لا يشمل التمتع لاعلام انه
في الصلاة (قوله وبعض
مشايخنا لم يشترطوا) أى
ان يكون مهجى بل
الشرط كونه مسموعا
وعبارة الفتح وبعضهم
والتنخيل بالاعذار وجواب
عاطس بريح الله

لا يشترط الحروف في
الافساد بعد كونه مسموعا
وعلى هذا لو نفرطائرا أو
دعاه بما هو مسموع اه
فقوله حق قيل اذا قال في
صلاته ما يساق به المحار
لا تفسد الخ تفريع على
الاول ان كانت لا في قوله
لا تفسد ثابتة في أصل
جميع نسخ الظهيرية والا
فهو تفريع على الثاني
كما هو المتبادر والذي
رأيت في فيما عندي من
نسخة الظهيرية ثبوتها
فأمل (قوله أي لم يجبه)
ظاهره ان الضمير
المنصوب في قوله لانه لم

يدع له عائداً إلى المصلي الآخر ولا يظهر أنه عائداً إلى الرجل الخارج أى لأن القائل يرجح الله اعتدائه بذلك للعاطس لا للمصلي الآخر فكان قول العاطس آمين جواباً للداعى له بخلاف المصلي الآخر فلم يكن تأمينا له جواباً له تأملاً (قوله وهو يفيد فساد صلة المؤمن الذى ليس بعاطس) قال فى النهر لا نسلم ان الثانى تأمين لدعائه لانه قطعاً بالاول وإلى هذا أشار التعليل اهـ أى التعليل

بانه لم يفسد فيه فانه يفيد ان الاجابة حصلت بشا من العاطس فلم يكن الثاني تاما لدعائه وكلام الذخيرة فيه فليست امله وفي شرح نظم
الكثرة للامامة المقدسي ان ما في الذخيرة محمول على ما اذا دعاه ليكون جوابا اما اذا دعاه لغيره فلا يظهر كونه جوابا فلا تفسد اه
وهو اولي مما في النهر والحاصل ان التامين في نفسه غير مفسد وانما يفسد اذا كان جوابا وهو كذلك في مسئلة الذخيرة بناء على ان
الجزء الداعي للمصلي بخلاف ما في ٦ الظهيرية لان الجواب انما يكون من المدعوله وهو العاطس فقط فنامسئله مفسد بخلاف

لا ينبغي وأشار الى ان المصلي اذا سمع الاذان فقال مثل ما يقول المؤذن ان اراد جهره تفسد والا فلا
وان لم تكن له نية تفسد لان الظاهر انه اراد به الاجابة وكذلك اذا سمع اسم النبي صلى الله عليه وسلم
فصلى عليه فهذا احاطة بفسد وان صلى عليه ولم يسمع اسمه لا تفسد ولو قال ليبيك سيدي حين قرأ
يا ايها الذين آمنوا فقيه قولان والاحسن ان لا يفعل كذا في المحيط وفي الذخيرة معز يالى نوادر بشر
عن أبي يوسف انه اذا عطس الرجل في الصلاة حمد الله فان كان وحده فان شاء أسر به وحرك لسانه
وان شاء أعلن وان كان خلف امام أسر به وحرك لسانه ثم رجع أبو يوسف وقال لا يحرك لسانه
مطابقا اه وهو متعين ولهذا قال في الخلاصة وينبغي ان يقول في نفسه والاحسن هو السكوت وفي
الغنية مسجد كبير يجهر المؤذن فيه بالتكبيرات فدخل فيه رجل نادى المؤذن ان يجهر بالتكبير
فرفع الامام للرجال وجهر المؤذن بالتكبير فان قصد جوابه فسدت صلاته وكذلك قال عند ختم الامام
قراءة صدق الله وصدق الرسول وكذا اذا ذكر في تشهد الشهادتين عند ذكر المؤذن الشهادتين
تفسدان قصد الاجابة اه (قوله وفتح على غير امامه) أى يفسد هالانه تعليم وتعلم لغير حاجة
فسيبده لانه لو فتح على امامه فلا فساد لانه تعلق به اصلاح صلاته اما ان كان الامام لم يقرأ الفرض
فظاهر وامان كان قرأ نفسه اختلاف والصحيح عدم الفساد لانه لو لم يفتح رجلا يجري على لسانه
ما يكون مفسدا فيكون فيه اصلاح صلاته ولا طلاق ما روى عن علي رضي الله عنه اذا استطعمكم
الامام فاطعموه واستطعماه سكوتيه ولهذا الوفتح على امامه بعد ما يتقبل الى آية أخرى لا تفسد صلاته
وهو قول عامة المشايخ لا طلاق المرحض وفي المصنف ما فيه انه المذهب فان فيه وكذا في الاصل
والجامع الصغير انه اذا فتح على امامه يجوز مطلقا ان يفتح وان كان تعليميا ولكن التعليم ليس بعمل
كثير وانه تلاوة حقيقة فلا يكون مفسدا وان لم يكن محتاجا اليه وصح في الظاهر انه لا تفسد
صلاة الفاتح على كل حال وتفسد صلاة الامام اذا أخذ من الفاتح بعد ان يتقبل الى آية أخرى وصح
المصنف في الكافي انه لا تفسد صلاة الامام ايضا فصار الحاصل ان الصحيح من المذهب ان الفتح على
امامه لا يوجب فساد صلاة أحد لا الفاتح ولا الآخر مطلقا في كل حال ثم قيل بنوى الفاتح بالفتح على
امامه التسلاوة والصحيح انه ينوى الفتح دون القراءة لان قراءة المقتدى منهى عنها والفتح على امامه
غير منهى عنه قالوا يكره للمقتدى ان يفتح على امامه من ساعته وكذا يكره للامام ان يلجئهم اليه بان
يقف ساكنا بعد الحصر أو يكرر الآية بل يركع اذا جاء أو انه أو يتقبل الى آية أخرى لم يلزم من وصلها
ما يفسد الصلاة أو ينتقل الى سورة أخرى كافي المحيط واختلفت الرواية في وقت أو ان الركوع ففي
بعضها اعتبر أو انه المستحب وفي بعضها اعتبر فرض القراءة يعني اذا قرأ مقدار ما تجوز به الصلاة
ركع كذا في السراج الوهاج وأراد من الفتح على غير امامه تلقينه على قصد التعليم اما ان قصد قراءة
القرآن فلا تفسد عند الكل كذا في الخلاصة وغيرها وأطلق في الفتح المذكور فشم ما اذا تكرر

تامة من الآخر ويوضح
هذا ما في الشريعة لامية
عن قاضيجان لوعطس
المصلي فقال له رجل
برحمتك الله فقال المصلي
أمن فسدت صلاته لانه
أجابته ولو قال من يجنبه
معه أيضا آمين لم يفسد
صلاته لان تأمينه ليس
بجواب اه والمراد من
يجنبه أى من المصلين
يدليل قوله لا تفسد
صلاته لكن سيأتي بعد
نحو ورقة عن المبتدعي
لوسمع المصلي من مثل
وفتحه على غير امامه

آخر ولا الضالين فقال
آمين لا تفسد وقيل
تفسد وعليه المتأخرون
فليست امله (قوله وأشار
الى ان المصلي اذا سمع
الاذان الخ) أدخل في
النهر هذه الفروع تحت
قوله والجواب بلا اله
الا لله قال وما سلكاه
أولى (قوله لانه تعليم
وتعلم لغير حاجة) لان
المستفتح كانه يقول اذا

انتهيت الى هذا فعدده ما ذوالذي فتح عليه كانه يقول اذا انتهيت الى هذا فعدده هذا فيكون من كلام الناس منه
كذا في السراج (قوله ففي بعضها اعتبر أو انه المستحب) قال في فتح القدير وهذا هو الظاهر من جهة الدليل الا ترى الى ما ذكرناه
صلى الله تعالى عليه وسلم قال لا يني هلا فتحت على مع منها كانت سورة المؤمنين بعد الفاتحة (قوله وأطلق في الفتح المذكور)
أى أطلق المصنف في الفتح المفسد وهو ما يكون على غير امامه

(قوله وفي الغيبة ارجح على الامام الى قوله وتذكر) أقول يحتمل أن يكون المراد انه تذكر بسبب الفتح وان يكون تذكر بنفسه ولكنه صادف تذكره وفتح من ليس في صلاته في وقت واحد والظاهر الاول لانه لو كان تذكره من نفسه لا يظهر فرق بين احده في التلاوة قبل تمام الفتح أو بعده ولا يظهر وجه الفساد لان الفساد ليس بمجرد الفتح وانما هو بالاحد بسبب الفتح واذا كان تذكره من نفسه لا يوجد الاحد بسبب الفتح وكون الظاهر انه اخذ بالفتح فيضاف اليه ٧ لا عبرة له مع ما في نفس الامر لان

ذلك من البيانات لامن الامور الراجعة الى القضاء حتى يعتبر الظاهر ويدل عليه ما مر من انه لو فتح على غير امامه قاصدا للقراءة لا التعليم لا يفسد عند الكل ومن انه لو سمع الاذان فقال مثل ما يقول المؤذن ففسد ان اراد الجواب والا فلا وفقد ذلك

والجواب بلا اله الا الله

مما اعتبر فيه ما في نفس الامر لا الظاهر المتبادر هذا ما ظهر لي فليتامل (قوله وهي مؤيدة لما قاله وارده على أبي يوسف) أقول الظاهر ان الفساد بها عند أبي يوسف لا للتغير بالعزيمة بل لما فيه من الخطاب بخلاف ما قصده الجواب وليس فيه خطا والحاصل انه فرق بين قصد الجواب وقصد الخطاب بما فيه أداة تداء أو أداة خطاب لان قصد الخطاب بما فيه ذلك من كلام الناس فليس ذكرا

منه أو كان مرة واحدة وهو الاصح لانه لما اعتبر كلا ما جعل نفسه قاطعا من غير فصل بين القليل والكثير كما في الجماع الصغير وفصل في البدائع بانه ان فتح بعد استفتاح فصلا تفسد مرة واحدة وان كان من غير استفتاح فلا تفسد مرة واحدة وانما تفسد بالتكرار اه وهو خلاف المذهب كما سمعت وشمل ما اذا كان المفتوح عليه صليبا أولا وأشار المصنف الى انه لو اخذ المصلي غير الامام بفتح من فتح عليه وان صلاته تفسد كما في الخلاصة ثم اعلم ان هذا كله على قول أبي حنيفة ومحمد واما على قول أبي يوسف فلا تفسد صلاة الفاتح مطلقا لانه قرآن فلا يتغير بقصد القارئ عنده وفي الغيبة ارجح على الامام ففتح عليه من ليس في صلاته وتذكره فاذا اخذ في التلاوة قبل تمام الفتح لم يفسد ولا يفسد لان تذكره يضاف الى الفتح وفتح المراهق كالبالغ ولو سمعه المؤتم من ليس في الصلاة ففتح عليه على امامه يجب ان تبطل صلاة الكل لان التلغين من خارج اه (قوله والجواب بلا اله الا الله) أي يفسد ما عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا يكون مفسدا لانه شاء بصيغته فلا يتغير بعزيمته ولهما انه اخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتمله فيجعل جوابا كشميت العاطس وليس مقصود المصنف خصوص الجواب بهذه الكلمة بل كل كلمة هي ذكر أو قرآن قصدها الجواب فهي على الخلاف كما اذا أخبر بخبر يسره فقال الحمد لله أو بامر عجيب فقال سبحان الله ثم نص المشايخ على اشياء موجبة للفساد باتفاقهم وهو ما لو كان بين يدي المصلي كتاب موضوع وعنده رجل اسمه يحيى فقال يا يحيى خذ الكتاب بقوة أو رجلي اسمه موسى ويده عصا فقال له وما تلك بيمينك يا موسى أو كان في السفينة وابنه خارجها فقال يا بني اركب معنا أو طرق عليه الباب أو نودي من خارج فقال ومن دخله كان آمنا وأراد به هذه اللفاظ الخطاب لانه لا يشك على احده انه متكلم لا قارئ وهي مؤيدة لما قاله وارده على أبي يوسف ومما أورد على أبي يوسف الفتح على غير امامه وانه مفسد عنده وهو قرآن كذا في فتح القدير وأجاب نفسه في غاية البيان بان الفساد عنده فيه لامر آخر وهو التعليم والابتراد مدفوع من أصله لان أبي يوسف لا يقول بالفساد بالفتح على غير امامه كما ذكره في بلعي وغيره ثم اختلف المشايخ فيما اذا أخبر بخبر يسره فاسترجع لذلك بان قال الله وانه اليه راجعون مريدا بذلك الجواب وصحح في الهداية والكافي الفساد عندهما خلافا لأبي يوسف وقال بعض المشايخ انه مفسد اتفاقا واسمه في غاية البيان الى عامة المشايخ وقال قاضيان انه الظاهر ولعل الفرق على قوله ان الاسترجاع لاظهار المصيبة وما شرعت الصلاة لاجله والتحميد لاظهار الشكر والصلاة شرعت لاجل محكم لا حول ولا قوة الا بالله كاسترجاع كما هو في منية المصلي وقدمنا انه لو قال الهال دفع الوسوسة الامر الدنيا تفسد ولا مرا لاخرة لا تفسد ثم أطلق المصنف الجواب بلا اله الا الله وقبده في الكافي بصورة بان قيل بين يديه أمع الله الآخرة فقال لا اله الا الله والظاهر عدم التقييد بهذه الصورة لما في فتاوى قاضيان انه لو أخبر بخبر يسره له فقال لا اله الا الله أو الله أكبر وأراد الجواب فسدت ومما بصيغته وان وافقه في اللفظ بخلاف ما قصده الجواب ومنه ما لو استأذنه رجل من خارج الباب ليدخل عليه فقال ومن دخله كان آمنا وانه بمنزلة خطابه بقوله ادخل والظاهر ان هذه الخطابات القرآنية لا تصير خطابا بالحاضر المخصوص بالالبينة والنية لا تغير الصيغة الاصلية عندهما (قوله ولعل الفرق على قوله الخ) لا يخفى ان فيه اعتبارا بالعزيمة وقد مر ان أبي يوسف لا يغير الصيغة بها تامل

مران أبي يوسف لا يغير الصيغة بها تامل

(قوله وقد بالجواب لانه الخ) لا يخفى ان الافساد ليس منوطا بان يقصد بالكلام الجواب فقط ليكون من كلام الناس بل مناطه كما في الفتح كونه لفظا أفيد به معنى ليس من أعمال الصلاة اه ولذا فسدت بقوله يا يحيى خذ الكتاب وما آتاك يمينك يا موسى ويا بني اركب معنا عند قصد الخطاب كما مر ٨ وفتح على غير امامه ونحو ذلك مما ليس فيه جواب فليس ذكر المصنف الجواب بقيد

باعتباري بناء على ما قدمه المؤلف من انه ليس المراد خصوص قوله لا اله الا الله بل كل ذكر نعم لو أريد خصوص هذه الكلمة صح كونه احترازا عما اذا قصد به الاعلام وانما لا يفسد الحديث الا في كافي الفتح (قوله ثم رأيت في المجتبي قال الخ) قال في النهر أقول الظاهر ان هذا الاختلاف له التفات الى آخره وانه لو عاد بعد ما كان الى القيام أقرب والسلام ورده

ففي فساد صلاته خلاف وعلى علمه فهو مفيد اه أي وعلى القول بعدم الفساد فان تسليح مفيد وسيأتي في السهو وتصحيح المؤلف القول بعدم الفساد وانه الحق في محله هنا مبني على خلاف ما سيحققه لكن قد يقال ان دعوى افادته على القول بعدم الفساد ممنوعة لانه على القولين ممنوع عن العود لان

الحق بالجواب ما في المجتبي لوسج أو هال ير يدز جاعن فعل أو امر به فسدت عندهما وقيد بالجواب لانه لو أراد به اعلامه انه في الصلاة كما اذا استأذن على المصلي انسان فسيح وأراد به اعلامه انه في الصلاة لم يقطع صلاته وكذا لو عرض للامام شيء فسيح المأموم لا بأس بعلان المقصود به اصلاح الصلاة فسيح حكم الكلام عند الحاجة الى اصلاح ولا يسج للامام اذا قام الى الآخرين لان لا يجوز له الرجوع اذا كان الى القيام أقرب فلم يكن التسليح مفيدا كذا في البدائع وينبغي فساد الصلاة لانه القياس فسادها به عند قصد الاعلام وانما ترك الحديث الصحيح من نابه شيء في صلاته فليح فللمحاجة لم يعمل بالقياس فعند عدمها يبقى الامر على أصل القياس ثم رأيت في المجتبي قال ولو قام الى الثالثة في الظهر قبل أن يقع فقال المقتدي سبحانه الله قيل لا تفسد وعن الكرخي تفسد عندهما اه وقد قدمنا حكم ما اذا أجاب المؤذن أو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم ولولعن الشيطان في الصلاة عند قراءة ذكره لا تفسد وفي الحاشية والظهيرية ولو قرأ الامام آية الترتيب أو الترهيب فقال المقتدي صدق الله وبلغت رساله فقد أساء ولا تفسد صلاته اه وهو مشكل لانه جواب لامامه وللهذا قال في المجتبي بالمجمعة ولو سمع المصلي من مصل آخر ولا الضالين فقال آمين لا تفسد وقيل تفسد وعليه المتأخرون وكذا بقوله عند ختم الامام قرأته صدق الله وصدق الرسول اه وفي المجتبي ولو لم يأت الحاج تفسد صلاته ولو قال المصلي في أيام التشريق الله أكبر لا تفسد ولو أذن في الصلاة وأراد به الاذان فسدت صلاته وقال أبو يوسف لا تفسد حتى يقول حي على الصلاة حتى على الفلاح ولو جرى على لسانه نعم ان كان هذا الرجل يعتاد في كلامه نعم تفسد صلاته وان لم يكن عادة له لا تفسد لان هذه الحكمة في القرآن فتجعل منه ثم اعلم انه وقع في المجتبي وقيل لا تفسد في قولهم أي لا تفسد الصلاة بشيء من الاذكار المتقدمة اذا قصد بها الجواب في قول أبي حنيفة وصاحبيه ولا يخفى انه خلاف المشهور المنقول متونا وشروحا وفتاوى لكن ذكر في الفتاوى الظهيرية في بعض المواضع انه لو أجاب بالقول بان يجنب بغيره فقال الحمد لله رب العالمين أو بغيره بسوءه فقال ان الله وابا اليه راجعون تفسد صلاته والاصح انه لا تفسد صلاته اه وهو صحيح بخلاف المشهور (قوله والسلام ورده) لانه من كلام الناس أطلقه فشمع العمد والسهو كما صرح به في الخلاصة وشمل ما اذا قال السلام فقط من غير ان يقول عليكم كما في الخلاصة أيضا وفي الهداية ما يخالفه فانه قال بخلاف السلام ساهيا لانه من الاذكار فيعتبر ذكره في حالة النسيان وكلاما في حالة التعمد فانه من كاف الخطاب اه وتبعه الشارحون وهكذا قيد صدر الشريعة السلام بالعمد ولم يقيد الرد به قال الشافعي لان رد السلام مفسد عما كان أوسه والازد السلام ليس من الاذكار بل هو كلام وخطاب والكلام مفسد مطلقا اه وهكذا قيد السلام بالعمد في الجمع ولم أر من وفق بين العبارات وقد ظهر لي ان المراد بالسلام المفسد مطلقا ان يكون مخاطب حاضر فهذا لا فرق فيه بين العمد والنسيان أي نسيان كونه في الصلاة وان المراد بالسلام المفسد حالة العمد فقط ان لا يكون مخاطب

من يقول بعدم الفساد لا يقول الاولي أن يعود ليكون مفيدا كيف وفيه رفض الفرض لانه حنفيه بعد التمسك حاضر فيه تدبر (قوله وهو مشكل لانه جواب لامامه) قال بعض الفضلاء هذا يخرج على ما قيل من انه اذا قال العاطس أو السامع الحمد ففسد وان عني الجواب فلا معنى لاستشكاله اه تأمل (قوله وقد ظهر لي ان المراد بالسلام الخ) يؤيده عطف المصنف الرد على سلامه فانه قد بينه على ان المراد به سلام التهمة وهذا لا فرق فيه بين العمد والنسيان فلذا أطلق

(قوله ثم بعد ذلك رأيت التصريح به في البدائع الخ) ومثل ما في البدائع ما في شرح العلامة المقدسي عن الزاهد حيث قال وفي
الهارونيات لو سلم قائما على ظن أنه أتى ثم علم أنه لم يتم تقصده لانه سلم في غير محله بخلاف القعود وصلاة الجنازة ولو سلم على إنسان ساهيا
فقال السلام ثم علم فكيف تقصد اه وفي النهر ثم رأيت في زاد الفقير للعلامة ابن الهمام كلاما حسنا قال الكلام مقصد اذا السلام
ساهيا وليس معناه السلام على إنسان انصر حواياه اذا سلم على إنسان ساهيا فقال السلام ثم علم فكيف تقصد صلاته بل المراد
السلام للخروج من الصلاة ساهيا قبل انتمائها ومعنى المسئلة أن يظن أنه أكل أما اذا سلم في الرابعة مثلا ساهيا بعد ركعتين

على ظن أنها تروى بحجة
ونحو ذلك تقصد صلاته
فليحفظ هذا اه (قوله
لانه سلم في غير محله) تعليل
للفساد لا لقوله وقيل
يبني كما توهمه العبارة
على أن قوله وقيل يبني
ليس موجودا فيما رأيت
في القنية (قوله على
الاحتاج) كذا هو في
القنية وانظر ما معناه وفي
بعض نسخ البحر على
المعتقد وفي بعضها على
الاحتجاج (قوله وكان هذا
القائل) وهو العبر عنه
ببعض من ليس من أهل
المذهب فهم من نفى الرد
بالإشارة الفساد أي فهم
من قولهم ولا يرد بالاشارة
ان المراد انها تقصد على
تقدير رد بها كما ان الحكم
كذلك في الرد بالنطق
فقوله من نفى الرد مصدر
محبر وربن مضاف الى
مفعوله وقوله بالاشارة
متعلق بازرد وقوله الفساد
بالنصب مفعول فهم

حاضر كما قالوا لو سلم على رأس الركعتين في الرابعة ساهيا وان صلاته لا تقصد وكذا لو سلم المسبوق مع
الإمام ثم بعد ذلك رأيت التصريح به في البدائع أن السلام على إنسان مبطل مطلقا وأما السلام
وهو الخروج من الصلاة فانه مفسدان كان عمدا والله الموفق وفي القنية سلم قائما على ظن أنه أتى
الصلاة ثم علم أنه لم يتم قصدت وقيل يبني لانه سلم في غير محله بخلاف القعود وصلاة الجنازة اه وهو
مقيد لا إطلاقهم بما اذا كان السلام حالة القعود وفيها سلم المسبوق ساهيا ودعا بدعاء كان عادته أعاد
ولو قال استغفر الله وهو عادته لا يعمد ثم لو قال المسبوق بعد التروية سبحان الله الى آخره كما هو المعتاد
ينبغي أن لا تقصد قرأ المسبوق الفاتحة بعد سلام الامام على المحتاج ناسيا فسدت اه ثم هذا كله اذا
سلم أو رد بلسانه اما اذا رد السلام بيده ففي الفتاوى الظهيرية والخلاصة وغيرهما لو سلم إنسان على
المصلي فأشار الى رد السلام برأسه أو بيده أو بأصبعه لا تقصد صلاته ولو طالب إنسان من المصلي شيئا
فاومأ برأسه أو قيل له أجب هذا فاما برأسه بلا أو بضعف لا تقصد صلاته اه وفي المجمع لورد السلام
بلسانه أو بيده فسدت ومن العجب أن العلامة ابن أمير حاج الحلبي مع سعة اطلاعه قال ان بعض من
ليس من أهل المذهب قد عجز الى أبي حنيفة ان الصلاة تقصد بازدا باليد وأنه لم يعرف ان أخذ
من أهل المذهب نقل الفساد في رد السلام باليد وانما يذكرون عدم الفساد من غير خكاية خلاف في
المذهب فيه بل وصرح كلام الطحاوي في شرح الآثار بقيد ان عدم الفساد قول أبي حنيفة وأبي
يوسف ومحمد وكان هذا القائل فهم من نفى الرد بالاشارة الفساد على تقديره كما هو كذلك في الرد
بالنطق لكن الثابت ما ذكرنا اه فان صاحب المجمع من أهل المذهب انتاخرين والحق ما ذكره
العلامة الحامي أن الفساده ليس بثابت في المذهب وانما استنبطه بعض المشايخ في فرع نقله من
الظهيرية والخلاصة وغيرهما انه لو صافح المصلي إنسانا بنية السلام فسدت صلاته ونقل الزاهدني بعد
نقله عن حسام الأئمة المودني انه قال فعلى هذا تقصد أيضا اذا رد بالاشارة لانه كما تسلم باليد وكذا
ذكره الباقي وقيل عند أبي يوسف لا تقصد اه ويدل لعدم كونه مقصدا ما ثبت في سنن أبي داود
وصححه الترمذي عن ابن عمر قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى قباء فصلى فيه قال فجاءته الأنصار
فسلموا عليه وهو يصلي فقلت لبلال كيف كان النبي صلى الله عليه وسلم يرد السلام عليهم حين كانوا
يسلمون عليه وهو يصلي قال يقول هكذا وبسط كفه وبسط جعفر بن عون كفه وجعل بطنه أسفل
وجعل ظهره الى فوق وما عن صهيب مررت برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي فسلمت عليه
فرد على إشارة ولا أعلمه قال الإشارة بأصبعه رواه أبو داود والترمذي وحسنه فان قلت انها تقضى
عند الكراهة وقد صرحوا بكافي منية المصلي وغيرها بكرهه السلام على المصلي ورده بالاشارة

٢ - بحر ثاني (قوله فان صاحب المجمع) تعليل لقوله ومن العجب الخ وقوله والحق حاصله اقرار العلامة الحلبي على
ان الفساد ليس بثابت في المذهب بعد انتقاد قوله وأنه لم يعرف ان أحد من أهل المذهب نقل الفساد بان صاحب المجمع نقله وهو
من أهل المذهب وهذه منشا العجب (قوله وان قلت انها تقضى عدم الكراهة) ذكر الشارح الزيلعي ما يمنع ذلك وأنه قال ولا يرد
بالاشارة لانه عليه السلام لم يرد بالاشارة على ابن مسعود ولا على جابر وما روى من قول صهيب سلمت على النبي عليه السلام وهو
صلى فرد على بالاشارة يحتمل انه كان نهاله عن السلام أو كان في حالة التشهد وهو يشير فنه ردا اه وفي شرح العلامة المقدسي

بعد ذكره لمحصل ما في شرح النية أقول وما ذكره الشارح رحمه الله تعالى يرد هذا لأن الرد مشرك يراد به عدم القبول ولعله المراد من فعله صلى الله تعالى عليه وسلم فكانه يرد عليهم سلامهم ويعلمهم أنه في الصلاة ويراد به المكافاة على السلام الذي هو حقي على المسلم لا خيه وليس هذا مراد في هذا المقام وبهذا التوفيق يستغنى عن التطويل والتعسف وجهه مكرهاً تنزيه الوقوع من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اهـ ١٠ وظاهر كلامه الميل إلى القول بالفساد ولكن لا يخفى أنه إذا قيل سميت عليه فرد على سلامي

أجاب العلامة المحلى بأنها كراهة تنزيه وفعله عليه السلام لها إنما كان تعليمًا للجواز فلا يوصف بالكرهية وقد أطال رحمه الله الكلام هنا طالة حسنة كما هو دأبه وحينئذ فيحتاج إلى الفرق بين المصاحفة والرد باليد وقد علل اللؤلؤ المحلى لفسادها بالمصاحفة بأنها سلام وهو مفسد وعلى الزيلعي بأنها كلام معني ويرد عليه أن الرد بالاشارة كلام معني والظاهر استواء حكمهما وهو عدم الفساد للأحاديث الواردة في ذلك ثم اعلم أنه يكره السلام على المصلي والقارئ والجالس للقضاء أو البحث في الفقه أو التخلي ولوسلم عليهم لا يجب عليهم الرد لأنه في غير محله كذا في الشارح وصرح في فتح القدير من باب الأذان أن السلام على المتغوط حرام ولا يخفى ملغيه أن ذلك دليل ليس بقطعي والله سبحانه أعلم (قوله وافتتاح العصر أو التطوع لا الظهر بعد ركعة الظهر) أي يفسد بها انتقاله من صلاة إلى أخرى مغيرة للأولى فقوله بعد ركعة الظهر ظرف للافتتاح وصورتها صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر أو التطوع بتكبيره فقد أفسد الظهر وتفسير المسئلة أن لا يكون صاحب ترتيب بان بطل عنه بضيق الوقت أو بكثره الغواث فان كان صاحب ترتيب فالمنتهى إلى العصر متطوع عند أبي حنيفة وأبي يوسف لأنه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الأصل عندهما وإن انتقل إلى عصر سابق على الظهر فقد انتقض وصف الفرضية قبل الدخول في العصر لترتيب وإنما انتقل عن تطوع لا فرض كذا في الكافي وإنما بطل ظهره لأنه صحيح شرعه في غيره لأنه نوى تحصيل ما ليس بمحصل فيخرج عنه ضرورة لما فاته بينهما فإنا ط الحروج عن الأولى صحة الخروج في المغاير ولو من وجهه فلماذا لو كان منفردا في فرض فكبر ينوي الاقتداء أو النقل أو الواجب أو شرع في جنازة فجي ما جرى فكبر ينويهما أو الثانية يصير مستأنفا على الثانية فقط بخلاف ما إذا لم ينو شيئا ولو كان مقتديا فكبر لا نفراد يفسد ما أدى قبله ويصير مفتحا ما أداه ثانياً وقوله لا الظهر يعني لو صلى ركعة من الظهر فكبر ينوي الاستئناف للظهر بعينها فلا يفسد ما أداه فاحتسب بتلك الركعة حتى لو لم يقع فيها بقي التعدد الأخيرة باعتبارها فاسدت الصلاة فلغت النية الثانية وتفرع عليه ما ذكره اللؤلؤ المحلى إذا صلى

انما يستعمل الرد فيه بمعنى جواب التحية بقريضة المقام والاستعمال ولو كان بمعنى عدم القبول والنهي عن السلام كان الواجب أن يقال فلم يجب سلامي أو لم يقبل أو نهاني ونحوه وافتتاح العصر أو التطوع لا الظهر بعد ركعة الظهر ذلك مما لا يوهم خلاف المراد وجل الأدلة على المتبادر منها أولى وغيره تعسف لا يصار إليه إلا بملحى (قوله ويرد عليه أن الرد بالاشارة كلام معني) قال في النهر فالأولى أن يعمل الفساد بالمصاحفة بأنه عمل كثير بخلاف الرد باليد اهـ وهو ظاهر كلام الشيخ إبراهيم المحلى في شرح النية (قوله ثم

اعلم أنه يكره السلام الخ) قال في النهر وزيد عليه مواضع وأحسن من جمعها الشيخ صدر الدين الغزي فقال الظهر سلامك مكره على من ستمع * ومن بعد ما أبدى يسن وبشرع * مصل وتال ذا كرو محدث * خطيب ومن يصفى الهم ويسمع مكره نفسه جالس لقضائه * ومن بحثوا في العلم دعوم لينفعوا مؤذن أيضا ومقيم مدرس * كذا الأجنيبات القنيت تمنع ولعاب شطرنج وشبه بخلهم * ومن هو مع أهل له يتمتع * ودع كافر أو مكشوف عورة * ومن هو في حال التغوط أشنع ودع أكلا إذا كنت جائعا * وتعلم منه أنه ليس بمنع * وقد زدت عليه المتفقه على أستاذة كافي القنية والمغني ومطير الحجام والمحقة فقلت كذلك أستاذ مغن مطير * فهذا اختتام والزيادة تنفع اهـ (قوله فقد انتقض وصف الفرضية قبل الدخول في العصر) هذا انما يظهر على قول أبي يوسف أما على قول أبي حنيفة فلا لأن فساده موقوف على قضاء العصر قبل صيرورتها ستانام (قوله يصير مستأنفا على الثانية فقط) أي على الصلاة الثانية أي ما نواه ثانيا في الصور الأربع لافي الأخيرة فقط كما توهمه بعضهم فاعترض بأن ما ذكره مسلم فيما إذا كبر ينوي الثانية أما إذا نواه ما يصير مستأنفا عليهم ما قد ترمم ما ذكره المؤلف هنا ما خوذ من الفتح ونقله عنه في النهر وفي النهاية ما يخالفه حيث قال وفي نوافر الصلاة لو صلى الرجل على جنازة فكبر تكبيرة ثم جى ما جرى فوضعت بجنبها فان كبر التكبيرة الثانية ينوي الصلاة على الأولى أو علم ما أولاً لأنه له فهو على الجنازة الأولى على حاله فيقهرهم يستقبل الصلاة على الثانية لأنه نوى اتحاد الوجود وهو لغو وان كبر ينوي الصلاة على الثانية يصير رافضا للأولى شارعا في

الثانية لانه نوى ما ليس بموجود فصحت نيته اه ونحوه في التبيين (قوله وقال الرازي الخ) ١١ قال في النهر اقول اطلاق غنم

الفساد في المحافظ النمايت
على العلة الثانية اعم على
الاولى فلا فرق بين المحافظ
وغيره وعبارة الشارح
ولو كان يحفظ وقرأ من
غيره جل قالوا لا تقصد
لعدم الامرين وفي الفتح
ولو كان يحفظ الا انه نظر
وقرأ لا تقصد وهاتان
العبارتان لا غبار عليهما
اه وجاصله انه لا بد من
تقييد عدم الفساد في
الحافظ بان يكون من غير
جل (قوله ثم اعلم الخ)
اقول قال في الذخيرة

وقراءته من مصحف
والا كل والشرب

الرهانية قيسل كتاب
التحرى قال هشام رأيت
على أبي يوسف نعلين
مخسوفين بمسامير فقلت
أترى بهذا الحديد باسا
قال لا فقلت ان سفيان
وثورن يزيد رجهما الله
تعالى كره ذلك لان فيه
تشبه بالرهبان فقال
كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم يلبس النعال
التي لها شعروا نها من
لباس الرهبان فقد أشار
الى ان صورة المشابهة
فيما تعلق به صلاح العباد
لا يضر وقد تعلق به هذا
النوع من الاحكام

صلاح العباد فان الارض مما لا يمكن قطع المسافة البعيدة فيها الا بهذا النوع من الاحكام اه

الظاهر اربعا فليس لم تذكر انه ترك سجدة منها ساهيا ثم قام واستقبل الصلاة وصلى اربعا وسلم وذهب
ففيه ظهره لان نية دخوله في الظهر ثانيا ووقع لغوا فاذ اصرى ركعة فقد خلط المكتوبة بالنافلة قبل
الفراغ من المكتوبة اه ومعلوم ان هذا اذا لم يتلفظ بلسانه فان قال نويت ان أصلي الى آخره فسدت
الاولى وصار مستأنفا للمذنوب ثانيا مطا لالان الكلام مفسد وقيد بالصلاة لانه لو صام قضاء رمضان
وأمسك بعد الفجر ثم نوى بعده نفلا لم يخرج عنه بنية النفل لان الفرض والنفل في الصلاة جنسان
مختلفان لا رجحان لاحدهما على الاخر في التحريم وهما في الصوم والزكاة جنس واحد كذا في
الخط (قوله وقرأته من مصحف) أي يفسدها عند أي حنيفة وقالاهي تامة لانها عبادة انضافت الى
عبادة الا انه يكره لانه تشبه بصنع أهل الكتاب ولا يحنيفة وجهان أحدهما ان جل المصحف
والنظر فيه وتقليب الاوراق عمل كثير الشافعي انه تلقن من المصحف فصار كما اذا تلقن من غيره وعلى
هذا الثاني لا فرق بين الموضوع والمحمول عنده وعلى الاول يفرقان وصح المصنف في السكافي الثاني
وقال انها تفسد بكل حال تبع لما صححه شمس الأئمة السرخسي ورعا يستدل لابي حنيفة كما ذكره
العلامة الحلبي بما أخرجه ابن أبي داود عن ابن عباس قال نهانا أمير المؤمنين ان نؤم الناس في المصحف
فان الاصل كون النهي يقتضي الفساد وأراد المصحف المكتوب فيه شيء من القرآن فان الصحيح انه لو
قرأ من المخراب فسدت كما هو مقتضى الوجه الثاني كما صرحوا به وأطأه فعمل القليل والكثير وما اذا
لم يكن حافظا للقرآن وهو اطلاق الجامع الصغير وذهب بعضهم الى انه انما تفسد اذا قرأ
آية وبعضهم اذا قرأ الفاتحة وقال الرازي قول أبي حنيفة محمول على من لم يحفظ القرآن ولا يمكنه ان
يقرأ الا من مصحف فاما المحافظ فلا تفسد صلاته في قولهم جميعا وتبعه على ذلك السرخسي في جامعه
الصغير على ما في النهاية وأبونصر الصغار على ما في الذخيرة معلل بان هذه القراءة مضافة الى حفظه
لا الى تلقنه من المصحف وجرم به في فتح القدير والنهاية والتبيين وهو أوجه كما لا يخفى وفي الظهيرية ثم
لم يذكر في الكتاب انه اذا لم يكن قادرا الا على القراءة من المصحف فصلى بغير قراءة هل تجوز ولا صح
انها لا تجوز اه ويخالفه ما في النهاية نقل عن ميسوط شيخ الاسلام وكان الشيخ الامام أبو بكر محمد بن
الفضل يقول في التعليل لان حنيفة أجمعنا على ان الرجل اذا كان يمكنه ان يقرأ من المصحف ولا يمكنه
ان يقرأ على ظهر قلبه انه لو صلى بغير قراءة انه يجزئه ولو كانت القراءة من المصحف جائزة لما أبيحت
الصلاة بغير قراءة ولكن الظاهر انها لا يسلمان هذه المسئلة وبه قال بعض المشايخ اه والظاهر
ان ما في الظهيرية متفرع على انه علة الفساد حله والعمل الكثير فاذا لم يحفظ شيئا على ظهر قلبه يمكنه
ان يقرأ من المصحف وهو موضوع فليس أميا التجوز صلاته بغير قراءة وما ذكره الامام الفضلي متفرع
على الصحيح من ان علة الفساد تلقنه ولو كان موضوعا فحينئذ لا قدرة له على القراءة فكان أميا وهذا
ظاهر ان الصحيح الظهيرية متفرع على الضعيف وأطلق في المصلي فشمع الامام والمنفرد في الهداية
من تقييده بالامام اتفقي كما في غاية البيان ثم اعلم ان التشبيه باهل الكتاب لا يكره في كل شيء
فاننا كل ونشرب كما يفعلون انما الحرام هو التشبه فيما كان مذموما وفيما يقصد به التشبيه
كذا ذكره قاضيان في شرح الجامع الصغير فعلى هذا لو لم يقصد التشبه لا يكره عندهما (قوله
والا كل والشرب) أي يفسد انما لان كل واحد منهما عمل كثير وليس من أعمال الصلاة ولا ضرورة
اليه وعمل قاضيان وجه كونه كثيرا بقوله لانه عمل البدو والفم واللسان قال العلامة الحلبي وهو
مشكل بالنسبة الى ما لو أخذ من خارج سمسة فابتاعها أو وقع في فيه قطرة مطر فابتلعها فانهم نصوا

(قوله لكن في البدائع والخلاصة) استدراك على ما قبله مفيد لدفع المنع (قوله وفي الظهيرية لو اتلع دما خرج من بين أسنانه) ظاهر الاطلاق هنا والتفصيل فيما يأتي انه لا فرق بين الغالب والمغلوب لكن اذا كان ظاهرا يكون من مسائل سبق الحديث وهو لا ينافي عدم الفساد (قوله ولم أر من صحح القول الثاني) قال الشيخ اسمعيل بعد ذكر الدرر هذا القول الثاني وهو اختيار الشيخ الامام أبي بكر محمد بن الفضل كذا في الحاشية والخلاصة وقدمه جازما به في المجموع واقتصر عليه العتاني وفي عمدة المفتي ثم قال بل ظاهر ما في الحاوي آثر التفرع عليه (قوله وقد يقال انه غير صحيح الخ) قال في النهر لا يخفى ان قيد الحنية مراعى لغنى ما يعمل باليدين كـ يرى من حيث انه يعمل بهما اه لكن على هذا يبقى موضع العلك غير معلوم الحكم ولا مانع من اعتبار شيء آخر على هذا القول يدخله (قوله لموضع العلك في صلاته فسد الخ) أي اذا كان الموضع كثيرا كما

على فساد الصلاة في كل من هذه الصور مطلقا اه أطلقه فشمّل العمد والنسيان لان حالة الصلاة مذكرة فلا يعنى النسيان بخلاف الصوم فانه لا مذكرة فيه وشمّل القليل والكثير وانهذا فسر في الحاوي بقدر ما يصل الى المحقق وقيدته الشارح بما يفسد الصوم وما لا يفسد الصوم لا يبطل الصلاة اه وهو ممنوع كليا فانه لو ابتلع شيئا بين أسنانه وكان قدر المحصة لا تفسد صلاته وفي الصوم يفسد وفرق بينهما ولو لم يجزى وصاحب المحيط بان فساد الصلاة معلق بهل كثير ولم يجزى خلاف فساد الصوم فانه معلق بوصول المغذى الى جوفه لكن في البدائع والخلاصة انه لا فرق بين فساد الصلاة والصوم في قدر المحصة وفي الظهيرية لو ابتلع دما خرج من بين أسنانه لم تفسد صلاته اذا لم يكن ملء الفم اه وقالوا في باب الصوم لو خرج من بين أسنانه دم ودخل حلقه وهو صائم ان كان الغلبة للدم أو كانا سواء فطره لان له حكم الخارج وان كانت الغلبة للبراق لا يضره كما في الوضوء فقد فرقوا بين الصلاة والصوم وفي الظهيرية لو قاء أقل من ملء الفم فعاد الى جوفه وهو لا يملك أمساكه لم تفسد صلاته وان أعاده الى جوفه وهو قادر على ان يمججه يجب ان يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا تفسد وعند محمد تفسد وان بقي في صلاته ان كان أقل من ملء الفم لا تفسد وان كان ملء الفم تفسد صلاته اه وفي المحيط وغيره ولو مضغ العلك كثيرا فسدت وكذا لو كان في فمه اهليجة فلا كما فان دخل في حلقه منها شيء يسير من غير ان يلو كها لا تفسد وان كثرت ذلك فسدت وفي الخلاصة ولو أكل شيئا من الحلاوة وابتلع عينها فدخل في الصلاة فوجد حلاوته في فيه وابتلعها لا تفسد صلاته ولو دخل الغاندا أو السكر في فيه ولم يمضغه لكن يصلى والحلاوة تصل الى جوفه تفسد صلاته اه وأشار بالا كل والشرب الى ان كل عمل كثير فهو مفسد وانفقوا على ان الكثير مفسد والقليل لا يمكن الاحتراز عن الكثير دون القليل فان في المحي حركات من الطبع وليست من الصلاة فلو اعتبر العمل مفسدا مطلقا لزم الحرج في اقامة صحته وهو مدفوع بالنص ثم اختلفوا فيما يعين الكثرة والقلة على أقوال أحدها ما اختاره العامة كما في الخلاصة والحاشية ان كل عمل لا يشك الناظر انه ليس في الصلاة فهو كثير وكل عمل يشبهه على الناظر ان عامله في الصلاة فهو قليل قال في البدائع وهذا أطنع وتابعه الشارح والولولوا المحي وقال في المحيط انه الاحسن وقال الصدر الشهيد انه انصواب وذكر العلامة المحي ان الظاهر ان مرادهم بالناظر من ليس عنده علم بشروع المصلى في الصلاة فحينئذ اذا رآه على هذا العمل وتيقن انه ليس في الصلاة فهو عمل كثير وان شك فهو قليل نانيا ان ما يقام باليدين عادة كثير وان فعله بيد واحدة كالتعم ولبس القميص وشدا السراويل والرمي عن القوس وما يقام بيد واحدة قليل ولو فعله باليدين كترع القميص وحل السراويل ولبس القلنسوة ونزعها ونزع اللجام وما أشبه ذلك كذا ذكره الشارح ولم يقيده في الخلاصة والحاشية ما يقام باليدين بالعرف وقيد في الحاشية ما يقام بيد واحدة بما اذا لم يتكرر والمراد بالتكرار ثلاث متواليات لما في الخلاصة وان حك ثلاثا في ركن واحد تفسد صلاته هذا اذا رفع يده في كل مرة اما اذا لم يرفع في كل مرة فلا تفسد لانه حك واحد اه وهو تقييد غير مبني وتفصيل عجيب ينبغي حفظه لكن في الظهيرية معزى الى الصدر الشهيد حسام الدين لو حك موضعاً من جسده ثلاث مرات بدفعة واحدة تفسد صلاته اه ولم أر من صحح القول الثاني في تحديد العمل وقد يقال انه غير صحيح فانه لو مضغ العلك في صلاته فسدت صلاته كذا ذكره محمد كما في البدائع لان الناظر اليه من بعيد لا يشك انه في غير الصلاة وليس فيه استعمال اليد رأسا فضلا عن استعمال اليدين وكذا الاكل والشرب يعمل بهل

(قوله لا بد واحد) يعني (قوله الا ان يراد بالدهن تناوله الخ) ويبقى الكلام في التسريح والجواب تعليل صاحب الهداية له بقوله في التحنيس لانه يقوم باليسدين غالباً (قوله وأما اذا ارتضع من نديها) كذا في بعض النسخ باما الشريطة وفي بعضها وأما اذا بدون هبرة وعليها يتوجه قول النهر هندا سوطا هرواني يقال ارتضاعه من غير فعل منها أنها أرضعته اه ويؤيد النسبة لاحوال ان المعنى عليها يؤيد كراغاف في جواب اما (قوله وأما قولهم ١٣ كافي الحامية والحلاصة الى قوله فشكل)

قال في الفتح بعد نقله ذلك عن الخلاصة والله تعالى أعلم بوجه الفرق وفي النهر وعلى ما في الخلاصة قد فرق بان الشهوة لما كانت في النساء أغلب كان تقبيلها مستلزماً لاشتغالها عادة بخلاف تقبيلها اه ومثله في شرح العلامة المقدسي بزيادة وعبارته وفتح الله سبحانه وتعالى به وهو ان الشهوة غالباً على النساء فهي في حكم الموجودة منها ولهذا حرم نظير الرجل اليها عند غلبة ظنه بالشهوة أو الشك قالوا التحق الشهوة منها حكماً واذا ثبت ذلك كان كثير عمل لوقوعه بين متفاعلين واذا قبلته ولم يشته لم يوجد من جانبه أصلاً ويوضح هذا ما مر من اعتبار نزول اللين كثير عمل اه لكن ذكر الباقي في شرح الملتقى ما لا يحتاج معه الى هذا التكلف حيث

واحدة وهو مبطل اتفاقا وكذا قولهم لودهن رأسه أو سرح شعره سواء كان شعر رأسه أو لحية تقصد صلاته لا يتخرج على ان العمل الكثير ما يقام باليسدين لان دهن الرأس وتسريح الشعر عادة يكون بهما واحدة الا ان يراد بالدهن تناوله القارورة وصب الدهن منها بيده الاخرى وهو كذلك فان في المحيط قال ولو صب الدهن على رأسه بهما واحدة لا تفسد وتعليل اللؤلؤ المحي بان تسريح الشعر بفعل باليسدين ممنوع وأما قولهم ولو حملت صدياً أو أرضعته تفسد فهو على سائر التفاسير لكن ما في الخلاصة والحامية المرأة اذا أَرْضَعَتْ ولدها تفسد صلاتها لانها صارت مرضعة فشمل ما اذا حمل اليها فسدت اليه الحدى فرضعها وأما اذا ارتضع من نديها وهي كارهة ففي الظهيرية والخلاصة والحامية ان مص ثلاثاً فسدت وان لم ينزل اللبن فان كان مصصة أو مصتين فان نزل لبن فسدت والا فلا وفي المثنية والمحيط ان خرج اللبن فسدت والا فلا من غير تقييد بعدد وصححه في معراج الدراية وأما قولهم لو ضرب انساناً بيد واحدة أو بسوط تفسد كما في المحيط والخلاصة والظهيرية والمثنية فلا يتفرع على ما يقام باليسدين بل على الصحيح لكن في الظهيرية لو ضرب دابته مرة أو مرتين لا تفسد وان ضرب بها ثلاثاً في ركعة واحدة تفسد قال رضي الله عنه وعندى اذا ضرب مرة واحدة وسكن ثم ضرب مرة أخرى وسكن ثم ضرب مرة أخرى لا تفسد صلاته كما قلنا في المشي اه وهذا يصلح ان يتفرع على القولين وأما اعتبارهم المرات الثلاث في الجمك كما قدمناه عن الخلاصة د لظاهر تقر به على قول من فسر العمل الكثير بما تذكر ثلاثاً وهو القول الثالث لا على القولين الاولين وأما قولهم لو قتل القملة مراراً ان قتل قتل امتدارك تفسد وان كان بين القتلات فرجة لا تفسد فيصلح تقر به على الاقوال كلها وأما قولهم لو قبل المصلي امرأته بشهوة أو بغير شهوة أو مصها بشهوة فسدت ينبغي تقر به على القول الاصح وكذا على قول من فسر العمل الكثير بما يستفحشه المصلي وأما على اعتبار ما يفعله باليسدين أو بما تذكر ثلاثاً فلا وهو مما يضعفهما كما لا يخفى وكذا لو جامعها فيمادون الفرق من غير انزال بخلاف النظر الى فرجها بشهوة فانه لا يفسد على المختار كما في الخلاصة وأما قولهم كافي الحامية والخلاصة لو كانت المرأة هي المصلحة دونها فقبلها فسدت بشهوة أو بغير شهوة ولو كان هو المصلي فقبلته ولم يشتهها فصالته تامة فشكل اذ ليس من المصلي فعل في صورتين فتمتصاه عدم الفساد فيهما فان جعلنا تمكينه من الفعل بمنزلة فعله اقتضى الفساد فيهما وهو الظاهر على اعتبار ان العمل الكثير ما لو نظر اليه الناظر لتيقن انه ليس في الصلاة أو ما استفحشه المصلي لكن في شرح الزاهد ي ولوقبل المصلحة لا تفسد صلاتها وقال أبو جعفر ان كان بشهوة فسدت اه وهو مخالف لما في الخلاصة والحامية مسوونته وتقبلها وفي منية المصلي المشي في الصلاة اذا كان مستقبل القبلة لا يفسد اذا لم يكن متلاحقاً ولم يخرج من المسجد وفي القضاء ما لم يخرج عن الصفوف هذا كله

فان أقول عبارة الخلاصة لو كانت المرأة في الصلاة فجامعها زوجها تفسد صلاتها وان لم ينزل مني وكذا لو قبلها بشهوة أو بغير شهوة أو مصها لانه في معنى الجماع أما لو قبلت المرأة المصلي ولم يشتهها لم تفسد صلاته هذه عبارة الخلاصة والعجب من هذا العلامة الامام ابن الهمام كيف غفل عن الفرق المذكور في هذا المقام اه قلت وبهذا التعليل ملل في التحنيس (قوله وفي القضاء ما لم يخرج عن الصفوف) أقول قال في التحنيس رجل صلى في الصحراء فتأخر عن موضع قيامه المختار انه لا تفسد صلاته ويعتبر مقصد ارسجوده من خلفه وعن يمينه وعن يساره كافي وجه القبلة سواء تأخر عن هذا الموضع لم يتأخر عن المسجد فلا تفسد

صلاته ولو خط حوله خطأ ولم يخرج من الخط لكن تأنر عما ذكرنا من الموضع فسدت لأن الخط ليس بشئ اهـ (قوله ولو أغلق الباب لا تفسد الخ) قال في التجنيس والمزيد لو فتح باباً وأغلقه فدفعه بيده من غير معالجة بمقتضاه غلق أو قفل كره ذلك ولا تفسد صلاته لأنه عمل قليل وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه إذا أغلق تفسد تأويله إذا كان فيه يحتاج إلى معالجة اهـ (قوله ومن أخذ عشان دابته الخ) لا دخل لهذا الفرع هنا ١٤ (قوله والحاصل أن فروعه في هذا الباب قد اختلفت الخ) أقول يمكن أن يقال لما

إذا لم يستدبر القبلة وأما إذا استدبرها فسدت وفي الظهيرية المختارة في الماشي أنه إذا أكثر أفسدها وأما قولهم كما في منية المصلي لو أخذ حجراً فرمى به تفسد ولو كان معه حجر فرمى به لا تفسد وقد أساء فظاهره التفرع على الصحيح لا على تفسيره بما يقام باليدين وأما قولهم كما في الخلاصة وغيره لو كتب قدر ثلاث كلمات تفسد وإن كان أقل لا والظاهر تفرغه على أن الكثير ما يستكثره لم يتلى به أو أنه ما تكررت ثلاثاً متواليات وأما على الصحيح فالظاهر أن الفساد لا يتوقف على كتابة ثلاث كلمات بل يحصل الفساد بكتابة كلمة واحدة مستثينة على الأرض ونحوها وقد يشهد بذلك إطلاق ما في المحيط قال محمد لو كتب في صلاته على شيء فسدت وإن كتب على شيء لا يرى لا تفسد لأنه لا يسمى كتابة وأما قولهم كما في الذخيرة لو حرك رجلاً على الدوام لا تفسد وإن حرك رجلاً تفسد فشكل لأن الظاهر أن تحريك اليد في الصلاة لا يبطلها حتى يلحق بها ما تحريك الرجلين والأوجه قول بعضهم أنه إن حرك رجلاً قليلاً لا تفسد وإن كان كثيراً فسدت كما في الذخيرة أيضاً ولعله مفوض إلى ما يكتفه العرف قليلاً أو كثيراً وفي الظهيرية إذا تخمرت المرأة فسدت صلاتها ولو أغلق الباب لا تفسد وإن فتح الباب المغلق تفسد وإن نزع لقميص لا تفسد ولو لبس تفسد ولو شد السر أو لبس تفسد ولو فتح لا تفسد ومن أخذ عنان دابته أو قودها وهو نجس إن كان موضع قبضه نجساً لم يجز وإن كان النجس موضعاً آخر جاز وإن كان يتحرك يتحرك هو المختار وإن جذبه الدابة حتى أزال النجس من موضع سجوده تفسد ولو آذاه حر الشمس فتحول إلى الظل خطوا أو خطوتين لا تفسد وقبل في الثلاث كذلك والاول أصح ولورفع رجل المصلي عن مكانه ثم وضعه من غير أن يحوله عن القبلة لا تفسد ولو وضعه على الدابة تفسد ولو زرق عصا أو قباء فسدت لأن حله وإن ألجم دابة فسدت لأن خلعه ولو لبس خفيه فسدت لأن تتعل أو خلع نعليه كما لو تلمس سيفاً أو نزع أو وضع الفتيحة في سرجة أو نزع أو يكفه أو يسوى من عمامته كورا أو كورين أو لبس قلنسوة أو بيضة والحاصل أن فروعه في هذا الباب قد اختلفت ولم تنفرع كلها على قول واحد بل بعضها على قول وبعضها على غيره كما يظهر للتأمل والظاهر أن أكثرها تفرع عن الماشي لم تكن منقولة عن الإمام الأعظم ولهذا جعل الاختلاف في حيد العمل الكثير والقليل في التجنيس انما هو بين الماشي وقد ذكرنا من الأقوال أربعة وذكرنا قولاً خامساً وهو أن العمل الكثير ما يكون مقصوداً للفاعل بأن أفرد له مجلساً على حدة ولقد صدق من قال كثرة المقالات تؤذن بكثرة الجهالات ولقد صدق صاحب الفتاوى الظهيرية حيث قال في الفصل الثالث في قراءة القرآن أن كل ما لم يرو عن أبي حنيفة فيه قول بقي كذلك مضطرباً إلى يوم القيامة كما حكى عن أبي يوسف أنه كان يضطرب في بعض المسائل وكان يقول كل مسألة ليس لشيوخنا فيها قول فنحن فيها كهذا اهـ وإلى هنا تبين أن المفسد للصلاة كلام الناس مطلقاً والعمل الكثير ومن المفسد الموت والارتداد بالقلب والجنون والاعماء وكل حدث عمداً أو وجب الغسل كالاختلام والحيمض

رأى مشايخ المذهب الفروع المذكورة فكل منهم عرف العمل الكثير بتعريف ينطبق على ما رآه من الفروع وبعض التعاريف إلى بعضها انتظم الفروع جميعاً بأن يقال العمل الكثير هو ما لا يشك الناظر إليه أنه ليس في الصلاة أو ما كان بحركات متوالية أو ما كان يعمل باليدين أو ما يستكثره المتسلي به أو ما يكون مقصوداً للفاعل بأن أفرد له مجلساً على حدة لكن يمكن ادخال سائر الفروع في الاولين والاستغناء بهما عن الثلاثة المأقمة فتأمل فيما ذكرناه من التوفيق فإن فيه إحسان الظن بمشايخ المذهب فإن هذه الفروع وإن لم تكن كلها منقولة عن الإمام الأعظم لكن المشايخ خرجوا بعضها على المنقول لا بمجرد الرأي وما كان مخرجاً على المذهب من أهل التخرج

فهو داخل في المذهب - أما ظهر لفكرى القاصر والله سبحانه وتعالى أعلم ثم رأيت العلامة الشيخ إبراهيم الحلي ومحاذاة في شرحه على المنية ذكر نحو ما ذكرته حيث قال وأكثر الفروع أو جميعها مخرج على أحد الطريقين الاولين والظاهر أن ثانيهما ليس بخارج عن الاول لأن ما يقام باليدين عادة يغلب ظن الناظر أنه ليس في الصلاة وكذا قول من اعتبر التكرار إلى ثلاث متوالية فإن التكرار يغلب الظن بذلك فلذا اختاره جمهور المشايخ اهـ (قوله وذكرنا قولاً خامساً وهو الخ) قال في التناثر خاتمة عن المحيط

هذا القائل يستدل بأمرأة صلت فليسهاز وجها أو قدامها بشهوة تفسد صلاتها وكذا إذا من صبي ثديها ونحو اللبن تفسد صلاتها قوله وأما فسادها بتقدم الامام امام المصلي كذا في النسخ والظاهر ان فيه تقدما وتأخيرا من النسخ وأصل العبارة بتقدم المصلي امام الامام (قوله قال ثم ينبغي ان يكون عليه سجود السهو الخ) قال الشيخ اسمعيل لي ١٥ فيه نظرا لانه ان فات الركن بالكتابة فلا

فائدة في السجود لتكونه لا يجزئ عنه وان لم يفت فسجود السهو وعليه لتأخير الركن عن محله مقرر كما يأتي وكلامه يوهم انه بحث منه (قوله وهو ينبغي على معرفة العمل الكثير) أقول قد سبق ترجيح القول الاول وقتضى هذا انه لو ابتلع ما فوق المحصة بدون مضغ يكون الاصح عدم الفساد فليتناهـل هذا وفي

ولو نظر الى مكتوب وفهمه أو كل ما بين أسنانه أو مرتا في موضع سجوده لا تفسد وان اثم

الترتيب لآلية قال بعد ذكره قول المؤلف وهو ينبغي الخ وفيه تأمل لان القائل بان ملء الفم يفسد وكذا نحوه لا يشترط معه العمل الكثير بل علمه ان كان الاحترار عنه بلا كلفة بخلاف القليل لكونه تبعا ليقه فلا يفسد الا بالعمل الكثير وفي معرفته الاختلاف المعلوم اه واعترضه

ومحاذاة المرأة بشرطه وترك ركن من غير قضاء أو شرط لغيره عذر وأما استخلاف القارئ للامام والفتح على غير ايمانه فداخل تحت العمل الكثير وأما ترك القعدة الاخيرة مع التقيد بالسجدة وقدره الموصى على الركون والسجود وتذكر صاحب الترتيب الغائبة فيها وطلوع الشمس في الفجر ويدخل وقت العصر في الجمعة ونظائرهما فما يفسد وصف الفرضية لأصل الصلاة وأما فسادها بتقدم الامام امام المصلي أو طرحه في صف النساء أو في مكان نجس أو سقوط الثوب عن عورتها مع التعمد مطلقا ومع أداء ركن ان لم يتعمد علم أولم يعلم ومع المكث قدره ان لم يؤد عند أي حنيقة ومحمد كافي الظهيرية فراجع الى فوت الشرط كمالا يخفى (قوله ولو نظر الى مكتوب وفهمه أو كل ما بين أسنانه أو مرتا في موضع سجوده لا تفسد وان اثم) أما الاول فلان الفساد انما يمتنع في مثله بالقراءة وبالنظر مع الفهم لم تحصل ويصح المصنف في الكافي انه متفق عليه بخلاف من حلف لا يقرأ كتاب فلان فنظر اليه وفهمه وأنه بحث عند محمد لان المقصود فيه الفهم والوقوف على سره أطلق المكتوب فشم ما هو قرآن وغيره لكن في القرآن لا تفسد اجماعا بالاتفاق كافي النهاية وشمل ما اذا استغفم أولا لكن اذا لم يكن مستغفما لا تفسد بالاجماع وان كان مستغفما ففي المنية تفسد عند محمد والصحح عدمه اتفاقا لعدم الفعل منه والشبهة الاختلاف قالوا ينبغي للفقهاء ان لا يضع خبر تعليمه بين يديه في الصلاة لانه ربما يقع بصره على ما في الجزء فيفهم ذلك فيدخل فيه شبهة الاختلاف اه وعبر في النهاية بالوجوب على الفقيه ان لا يضع لكن قد علمت ان شبهة الاختلاف فيما اذا كان مستغفما وأما اذا لم يكن مستغفما فلا يلزم ان يفسد لعدم الاختلاف فيه بل لا اشتغال قلبه به اذا خاف من وضعه بين يديه اشتغاله بالنظر اليه ولم يذكر واكرامة النظر الى المكتوب متعمدا وفي منية المصلي ما يقتضيها فانه قال ولو انشأ شعرا أو خطبة ولم يتكلم بلسانه لا تفسد وقد أساء وعمل الاساءة شارحها باشتغاله بما ليس من اعماله الصلاة من غير تضرر ورة قال ثم ينبغي ان يكون عليه سجود السهو اذا اشغله ذلك عن أداء ركن أو واجب سهوا اه وبهذا لم انترك الخشوع لا يخل بالهتبل بالسكك ولذا قال في الخلاصة والحائية اذا تكبر في صلاته فندكر شعرا أو خطبة فقرأه فمات قلبه ولم يتكلم بلسانه لا تفسد صلاته اه وأما الثاني وهو كل ما بين أسنانه فلانه عمل قليل لعل أطلقه فشم ما اذا كان قدر المحصة كما قدمناه عن المحيط والولو الجمية من الفرق بين الصلاة والصوم وفي البدائع ان كان دون المحصة لم يضره وان كان قدر المحصة فصاعدا فسدت صلاته وهكذا في شرح الطحاوي وقال بعضهم لا تفسد صلاته بما دون ملء الفم وعليه مشي في الخلاصة حيث قال وقال الامام خواهر زاده ولو كل بعض اللقمة وبقى البعض في فيه حتى شرع في الصلاة وابتلع الباقي لا تفسد صلاته لم يكن ملء الفم فهذه ثلاثة أقوال في هذه المسئلة كما ترى والشان فيما هو الرابع منها وهو ينبغي على معرفة العمل الكثير وفيه اختلاف كما سبق وينبغي ان يكون محل الاختلاف فيما اذا ابتلع ما بين أسنانه من غير مضغ أما اذا مضغه كثيرا فلا خلاف في فسادها كما تقدمناه في مضغ العلك وعلى هذا فلو عبر

الرمي أيضا بانه لا يتجه ذلك مع تصريحهم بفسادها بابتلاع سبعة تناولها من خارج وقطرة ماء وقعت في فيه اذ لم ينطو في ذلك الفساد به وكذا لو كان في فيه سكر أو فائدة وابتلع ذوبه (قوله اما اذا مضغه كثيرا) قال الرمي أي بان توات ثلاث مضغعات كافي شرح المنية للعلابي اه قلت عدم تقديره بالثلاث لانه ربما يختص بذلك بالقول الثالث (قوله وعلى هذا الخ) قال في النهر فيه بحث اذ قد تقرر ان العمل القليل لا يفسد ولا شك ان ما دون المحصة غنى عن الكثير من المضغ بل لا يتأتى فيه مضغ لتلاشيه بين الاسنان

فلا يفسد بخلاف المحضة اه قلت كلام المؤلف فيما اذا مضى كثيرا ولا ينافيه كونه غيبا عن المصنع وهو في عدم ثبوت المصنع فيه في حيز المصنع وان المصنع على ما في القاموس لوك الشئ بالسن والسن يشمل الثنا فيمكن ان يلو كرها كثيرا (قوله وهو مختار صاحب الهداية) قال الشيخ اسمعيل ١٦ فيه نظر فانه قال في الهداية بعد ذكره على ما قيل اه قلت تصریح صاحب النهاية والكفاية

بان ذلك مختار صاحب الهداية يفيد ان ذلك ليس تضييعا له ولكنه اتقى به لبس الى الخلاف وينزل على ان ذلك مختار له تهيجه له في التحنيس كما سمعنا قريبا والخلاف المشار اليه ما ذكره في الفتح بقوله ومنهم من قدره بثلاثة اذرع ومنهم بخمسة ومنهم باربعين ومنهم بمقدار صغين أو ثلاثة ويحتمل أن يكون مرادهم بكونه مختار صاحب الهداية انه اختاره في كتابه التحنيس لافي الهداية (قوله ووفق بينهما في العناية الخ) أقول مما يؤيد هذا التوفيق عبارة صاحب الهداية في التحنيس والمزيد ونصها فاذا أراد الرجل أن يمر بين يديه كم مقدار ما يحتاج الى أن يكون مروره مكروها والصحيح مقدار منتهى بصره وهو موضع سجوده وقال أبو نصر رجة الله تعالى عليه مقدار ما بين المصنف الاول وبين مقام

المصنف بالابتلاع كافي الخلاصة والمحيط والاولو الحجة وكثير دون الاكل لكان اولي ثم اذا كان ابتلاع ما بين أسنانه غير مفسد بشرطه على الخلاف فهو مكروه كما صرح به في منية المصلي لانه ليس من اعمال الصلاة ولا ضرورة فيه فكان مكروها وان كان قليلا وأما الثالث وهو مرور المصلي في موضع سجود المصلي فانما لا يفسدها عند عامة العلماء سواء كان المصلي امرأة أو حمارا أو كلبا أو غيرها كالحديث الصحيحين عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي وأنتمة عرضة بين يديه فاذا سجد غمز في قبضت رجله فاذا قام بسطها وما والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح واقله عليه السلام لا يقطع الصلاة مرور شئ وادروا ما استطعتم فانما هو شيطان لكن ضعفه النووي في فتح القدير والذي يظهر انه لا ينزل عن الحسن لانه يروى من عدة طرق ثم الكلام في هذه المسئلة في سبعة عشر موضعا الاول ما ذكره في الكتاب من عدم الفساد الثاني ان المصلي لا يكره ان يمر بين يديه المصلي ما دام عليه من الوزر ولو وقف أربعين خيرا له من أن يمر بين يديه قال الراوي لا أدري أربعمائة أو ثمانمائة أو يوما وأخرجه البزار وقال أربعين خيرا وروي ابن ماجه وصححه ابن حبان عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو يعلم أحدكم ماله في أن يمر بين يدي أخيه معترضا في الصلاة كان لان يقيم مائة عام خيرا له من الخطوة التي خطى وبهذا علم ان الكراهة تحريمية لتصریحهم بالاثم وهو المراد بقوله وان اثم المصلي بين يديه الثالث في الموضوع الذي يكره المرور فيه وفيه اختلاف واختار المصنف انه موضع سجود وصححه في الكافي لان هذا القدر من المكان حقه وفي تحريم ما وراءه تضيق على المارة وهو يفيد ان المراد بموضع سجوده موضع صلاته وهو من قدمه الى موضع سجوده كما صرح به الشارح وهو مختار صاحب الهداية وشمس الأئمة السرخسي وقاضيان وفي المحيط انه الاحسن لان ذلك القدر موضع صلاته دون ما وراءه وذكر الترمذي ان الاصح انه ان كان بحال لو صلى صلاة خاشع لا يقع بصره على المصلي يكره المرور نحو ان يكون منتهى بصره في قيامه الى موضع سجوده وفي ركوعه الى صدور قدميه وفي سجوده الى أرنبيه أنفه وفي قعوده الى حجره وفي سلامه الى منكبيه واختاره غير الاسلام فانه قال اذا صلى راما يابصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لم يكره وهذا حسن وفي البدائع وقال بعضهم قد ربما يقع بصره على المصلي لو صلى بخشوع وفيما وراء ذلك لا يكره وهو الاصح ووجه في النهاية بانه أشبه الى الصواب لان المصلي اذا صلى على الدكان وحاذى أعضاء المصلي أعضاءه فان المرور أسفل الدكان مكر وهو ليس بموضع سجود المصلي فهو وارد على من اعتبر بموضع السجود فاختاره غير الاسلام يمشي في كل الصور كما هو دأبه في اختياره وأقره عليه في فتح القدير ووفق بينهما في العناية بان المراد بموضع السجود الموضع القريب من موضع السجود فيقول الى ما اختاره غير الاسلام بدليل ان صاحب الهداية بعد اعتباره موضع السجود بشرط عدم الحائل كالاستطوانة ولا يتصور ان يكون الحائل بينه وبين موضع سجوده وبدليل انه صرح بمسئلة المرور أسفل الدكان اه وهو تكلف والذي

الامام وهذا عين الاول ولكن بعبارة أخرى قال رضي الله تعالى عنه وفيما قرأنا على شيخنا مناجاة الأئمة بوجه الله تعالى عليه أن يمر بحيث يقع بصره وهو يصلي صلاة الخاشعين وهذه العبارة أوضح انتهت عبارته بمرورها وهذا دليل على المدعى من انه ليس المراد تعيين موضع السجود حيث جعل الفرق في التعبير فقط وان الثالثة أوضح مما قبلها في الدلالة على المراد وانظر الى العبارة الثالثة والى عبارة غير الاسلام فانك لا تكاد تجد بينهما

(قوله لان مسئلة الدكان الخ) قال في النهر انما اورد المشايخ مسئلة الدكان على ما اختاره السرخسي لا على ما اختاره صاحب
الهداية ولذا قال في فتح القدير وغيره فكانت مسئلة الدكان نقضاً لما اختاره شمس الانتماء بخلاف ما اختاره فخر الاسلام فانه
يتمشي في كل الصور غير متقوض انه قلت ولا يخفى عليك ما فيه (قوله لانه يتصور الخ) قال في النهر انت خبير بان هذا انما
يحتاج اليه على تقدير الحائل بالجدار والاسطوانة وليس بلازم وان تكون ستارة ترتفع اذا سجد وتعود اذا قام كما قال ملا سعدى
قلت ولا يخفى عليك ما في ذلك بانه من التكلف وان ما ذكره في العناية اقل تكلفاً ١٧ من ذلك (قوله وما يضعف

تصحیح النہایۃ الخ) اقول
الذي يظهر لي ان ما ذكره
غير وارد وما قرره غير
مراد وذلك لانه بعد غاية
البعد ان يكون ما ذكره
عن التمر ناشئ سابقاً بآنا
للأما يكن التي يكره
المروور فيها وان من جملة
ما ذكره قوله وفي سجوده
الى اربعة اذنه وكيف
يصح ان يقال ان ذلك من
المواضع التي يكره المرور
فيها فان ذلك غير ممكن
وكذا قوله وفي سلامه الى
منكبته مع ان المكروه
بنص الحديث المرور
بين يديه فلا ينبغي حمل
كلام هؤلاء الأئمة
الاعلام على هذا المرام
وان أوهمه ظاهر الكلام
بل ينبغي حمله على ما قبله
الافهام ويستدعيه المقام
وذلك بان يحمل على ان
المراد ما يقع عليه بصره
لنظر الى موضع سجوده
وما ذكره في بقية عبارته

يظهر للعبد الضعيف ان الرجوع ما في الهداية وانه لا يرد عليه شيء مما ذكر لان مسئلة الدكان
انما ترد عليه بنقض لو سكت عنها وأما اذا صرح بها فلا فكاك له قال العبد بموضع السجود ان لم يكن
يصلي على دكان فاما اذا كان يصلي عليها فالعبرة بالحاذة كما هو ظاهر عبارته لمن تأملها وانما شرط
عدم الحائل لانه يتصور وجود الحائل في موضع السجود كان يصلي قريباً من جدار بالاعياء
للمرض بحيث لو لم يكن الجدار لكان موضع السجود فلا منافاة كما في العناية أو ان اشترط
عدم الحائل انما هو بيان لمحل الخلاف فان المرور وراء الحائل ليس بمكروه اتفاقاً كما هو ظاهر عبارتهم
لاشترط في المرور في موضع السجود وما يضعف تصحيح النهاية انه يقتضي ان الموضع الذي يكره
المروور فيه يختلف يكون في حالة القيام مخالفاً لحالة الركوع وفي حالة الجلوس مخالفاً للحال فيقتضي
انه لو مر انسان بين يديه في موضع سجوده وهو جالس لا يكره لان بصره لا يقع عليه حالة كونه خاشعاً
ولو مر في ذلك الموضع بعينه وهو قائم يكره لان بصره يقع عليه حالة خشوعه وانه لو مر داخل موضع
سجوده وهو راكع لا يكره لان بصره لا يقع عليه حالة خشوعه وانه لو مر عن يمينه وهو يسلم بحيث يقع
بصره عليه خاشعاً يكره وهذا كله بعيد عن المذهب لعدم انضباطه كما لا يخفى والاختلاف في موضع
المرور انما هو من شايع المشايخ لعدم ذكره في الكتاب لمحمد بن الحسن كما في البدائع وحيث لم ينس
صاحب المذهب على شيء قال الرجوع لما في الهداية لا يضابطه وهو باطلا لا يشمل الصحراء والمسجد
وفي المسجد اختلاف في الخلاصة واما كان في المسجد لا ينبغي لاحد ان يمر بينه وبين حائط القبلة
وصحح في المحط انه لو مر من بعد في المسجد فلا يصح ان لا يكره وكذا صححه فخر الاسلام كما في غاية البيان
وذكر قاضيان في شرحه ان المسجد اذا كان كثيراً فحكم الصحراء وفي الذخيرة من الفصل التاسع
ان كان المسجد صغيراً يكره في أي موضع يمر واليه أشار محمد في الاصل فانه قال في الامام اذا فرغ
من صلاته فان كانت صلاة لا تطوع بعدها فهو بالخيار ان شاء انحراف عن يمينه أو شماله وان شاء قام
وذهب وان شاء استقبل الناس بوجهه اذا لم يكن بجذائه رجل يصلي ولم يفصل بين ما اذا كان المصلي
في الصف الاول أو في الصف الاخير وهذا هو ظاهر المذهب لانه اذا كان وجهه مقابل وجه الامام في
حال قيامه يكره ذلك وان كان بينهما مصفوف ووجه الاستدلال بهذه المسئلة ان محمداً جعل جلوس
الامام في محرابه وهو مستقبل له بمنزلة جلوسه بين يديه وموضع سجوده وكذا مرور المار في أي موضع
يكون من المسجد بمنزلة مرووره بين يديه وفي موضع سجوده وان كان المسجد كبيراً بمنزلة الجامع قال
بعضهم هو بمنزلة المسجد الصغير فيكره المرور في جميع الاماكن وقال بعضهم هو بمنزلة الصحراء اه

٣ - بحر ثاني
بيان لصلاة الخاشع لان المراد التحديد به وهذا معنى قريب يقبله الطبع السليم ويدل عليه
قول فخر الاسلام اذا صلى رامياً ببصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لم يكره فانه يدل على ان ذلك هو المراد من كلام غيره واذ
كان كذلك فكيف يضعف ما في النهاية مع انه رجحه الامام المحقق في فتح القدير على انك علمت رجحان رجوع ما في الهداية الى
ما في النهاية والله ولي الهداية (قوله ان كان المسجد صغيراً) وهو اقل من ستين ذراعاً وقبل من اربعين وهو المختار قهستاني عن
الجواهر كذا في حاشية شرح مسكن للسيد محمد أبي السعود قلت وفي القهستاني أيضاً وينبغي ان يدخل فيه الدار والبيت (قوله
ولم يفصل الخ) هذا ايضا من كلام الذخيرة ولكن ذكره في الفصل الرابع عند ذكر مسائل السجود

(قوله ويرجع في فتح القدير انه لا فرق بين المسجد وغيره) أي في انه يكره المرور فيما يقع عليه بصره فانه قال والذي يظهر ترجيح ما اختاره في النهاية من مختار نفاخر الاسلام وكونه من غير تفصيل بين المسجد وغيره فان المؤتمن للمرور الخ وظاهره انه لا فرق بين المسجد الكبير والصغير أيضا في ان كلا منهما كالصغراء (قوله في حق بعض الاحكام) أي كاستقبال وجه المصلي على ما مر في عبارة الذخيرة وكعدم جعل الفاصل بين الصفتين مانعا من الاقتداء بخلاف المسجد الكبير فانه مانع كما في الصغراء (قوله فيجعل البعيد قريبا) تقرير على قوله تغيير أي لا يستلزم تغيير الامر المحسوس وهو المرور من بعيد بان يجعل ذلك البعيد قريبا أي بان يجعله في حكم المرور بين يدي المصلي (قوله ١٨ أو أسفل من الدكان امام المصلي) الظاهر ان هذا موصوف في غير ما مر من المسجد الصغير

وبهذا علم ان ما صححه في الذخيرة في الفصل الرابع ان بقاع المسجد في ذلك كله على السواء انما هو في المسجد الصغير ويرجع في فتح القدير انه لا فرق بين المسجد وغيره فان المؤتمن للمرور بين يديه وكون ذلك البيت برمته اعتبر بقعة واحدة في حق بعض الاحكام لا يستلزم تغيير الامر المحسوس من المرور من بعيد فيجعل البعيد قريبا اه فحاصل المذهب على الصحيح ان الموضع الذي يكره المرور فيه هو امام المصلي في مسجد صغير وموضع سجوده في مسجد كبير أي في الصغراء أو أسفل من الدكان امام المصلي لو كان يصلي عليها بشرط محاذاة أعضاء المار أعضاء قال في النهاية انما شرط هذا انه لو صلى على الدكان والد كان مثل قائمة الرجل وهو ستره فلا ياتم المار وكذا السطح والسيرير وكل مرتفع ومن مشاخصنا من حده بقدر السترة وهو ذراع وهو غلط لانه لو كان كذلك لما كره مرور الزاكر وان استتر بظهر انسان جالس كان سترة وان كان قائما اختلفوا فيه وان استتر بدابة فلا بأس به وقالوا حيلة الزاكر اذا اراد ان يمر ينزل فيصير وراء الدابة ويعرف اقتصير الدابة سترة ولا ياتم وكذا المورح لان متحاذيان وان كراهة المرور وانما يلحق الذي يلي المصلي اه الرابع انه ينبغي لمن يصلي في الصغراء ان يتخذ امامه سترة لما رواه الحاكم وأحمد وغيرهما عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم فليصل الى سترة ولا يدع أحدا يمر بين يديه وفي الصحيحين عن ابن عمر أيضا كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خرج يوم العيد أمر بالحرمة فتوضع بين يديه فصلى إليها والناس وراءه وكان يفعل ذلك في السفر وفي منية المصلي وتكره الصلاة في الصغراء من غير سترة اذا خاف المرور بين يديه وينبغي ان تكون كراهة تحريم لخالفه الامر المذکور لكن في البدائع والمستحب لمن يصلي في الصغراء ان ينصب شئ أو يستتر فاذا انكر الكراهة تنزيهية فينبغي ان لا يتركها لانه يحتاج الى صارف عن الحقيقة قال العلامة الخليلي في شرح انسية انما قيد بقوله في الصغراء لانها المحل الذي يقع فيه المرور غالبا وانما ظاهر كراهة ترك السترة فيما يخاف فيه المرور أي موضع كان الخامس ان المستحب ان يكون مقداره اذراعا فصاعدا الحديث مسلم عن عائشة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سترة المصلي فقال بتدرم وثرة الرجل ووثرة بضم الميم وهمزة ساكنة وكسر الحاء المجهمة العود الذي في آخر الرجل من كور البعير وفسرها عطاء بانها اذراع فافوقه كما أخرجه أبو داود السادس اختلافوا في مقدار غلطها في الهداية وينبغي ان تكون في غلط الاصبع لان مادونه لا يبدو

أو الكبير أو الصغراء بان يكون في بيت أو نخوة والأفلا فائدة لذكره لانه في المسجد الصغير قد ذكر انه يكره المرور بين يديه أي ما بينه وبين حائط القبلة كما مر وفي الكبير والصغراء موضع السجود وما تحت الدكان ليس موضع السجود كما مر فتعين ما قلنا ويمكن ان يتصور في المسجد الصغير أيضا وان حكمه كالبيت ويكون فائدة ذكره وان دخل تحت قوله امام المصلي دفع توهم ان الدكان حائل وهذا ما في منع الغفار من تخصيص الاثم بالمرور اذا كان المصلي على الدكان برواية نفاخر الاسلام دون رواية شمس الأئمة بخالف ما مر فان ظاهره الاتفاق عليه حيث أوردوا المسئلة

نقضا على ما اختاره شمس الأئمة وقد صرح بالاتفاق على الكراهة في فتح القدير فتنبه (قوله للناظر بشرط محاذاة أعضاء المار أعضاء) أي أعضاء المصلي كلها كما قال بعضهم أو أكثرها كما قال آخرون كما في التكراماني وفيه اشعار بانه لو حاذى أقلها أو نصفها لم يكره وفي الزاد انه يكره اذا حاذى نصفه الا سفل النصف الاعلى من المصلي كما اذا كان المار على فرس كذا في القهستاني وفيه أيضا الدكان موضع المرتفع كالسطح والسيرير وهو بالضم والتشديد في الاصل فارسي معرب كما في الصحاح أو عربي من دكنت المتاع اذا نضدت بعضه فوق بعض كما في المتانيس اه (قوله ولكنه يحتاج الى صارف عن الحقيقة) قال في الشرح بلانية قلت الصارف ما رواه أبو داود عن الفضل والعباس رأينا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بادية لنا يصلي في صغراء ليس بين يديه سترة ولا حذاء بن عباس صلى في فضاء ليس بين يديه شئ اه كذا بخط شيخنا اه

(قوله وينبغي أن يكون)

محله في الصلاة الجهرية
(الح) قال في الشرح لبلاية
فيه تأمل لان الجهرية
العلم حاصل بها اه وفيه
ان المقصود من دره المار
منعه عن المرور ولا اعلام
انه في الصلاة لانه قد
يكون مع علم المار انه
في الصلاة والمراد رفع
الصوت زيادة على ما كان
يجهر به وبذلك يحصل
المقصود من الدر كما
لا يخفى وأما السرية ففي
ايها ترك الاسرار
وفي شرح الشيخ اسمعيل
وفيه انه اذا كان لهذا
القصود قلنا يجوز
باليد وغيرهما يمكن القول
به في السرية بل هو
الظاهر في التبيين من
اطلاق عبارة اللؤلؤ المحي
نعم لو قيل في حق المنفرد
فقط للوجوب في حق
الامام على ما مر لا يمكن
فليتأمل اه أي لوجوب
الجهر في حق الامام وكأنه
جعل الجهر على أصله
نقصه بالمنفرد أي اذا
كان يسر بجوازه دون
الامام وقد علمت ان
المراد زيادة الرفع بالجهر
في حق الامام والمنفرد اذا
كانا يجهران والحاصل
ان الظاهر ابقاء كلام
اللؤلؤ المحي على اطلاقه

الناظم وكان مستنده ما رواه الحاكم مرفوعا استروا في صلاتكم ولو بسهم ويسكل عليه ما رواه
الحاكم عن أبي هريرة مرفوعا يجزئ مع السترة قدر مؤخرة الرجل ولو بدقة شعرة وليذا جعل بيان
الغلظ في البدائع قولنا ضعيفا وانه لا اعتبار بالعرض وظاهره انه المذهب السابع ان من السنة
غرزها ان أمكن الثامن ان في استئمان وضعها عند تعدد غرزها اختلافا واختار في الهداية انه لا عبرة
بالالقاء وعزاه في غاية البيان الى أبي حنيفة ومحمد وصححه جماعة عنهم قاضيان في شرح الجامع
الصغير معلالا بانه لا يفيد المقصود وقيل بسن الالقاء ونقله القدوري عن أبي يوسف ثم قيل بضعه طولا
لا يضر ضالكون على مثال الغرز التاسع ان السنة القرب منها الحديث أبي داود مرفوعا اذا صلى
أحدكم فليصل الى سترة موليد منها وذكر العلامة الحلبي ان السنة ان لا يزد ما بينه وبينها على
ثلاثة أذرع العاشر ان السنة ان يحجبها على أحد حاجبيه الحديث أبي داود عن المقداد بن الأسود
قال ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الى عود أو شجرة إلا جعله على حاجبيه الايمن أو الايسر
ولا يصمد اليه صمد أي لا يقابله مستويا مستقيما بل كان يميل عنه كذا في المغرب الحادي عشر ان
سترة الامام تجزئ عن أصحابه كما هو ظاهر الا حديث الثابتة في الصحيحين من الاقتصار على سترة
صلى الله عليه وسلم وقد اختلف العلماء في أن سترة الامام هل هي بنفسها سترة لا تقوم وله أو هي سترة له
خاصة وهو سترة لمن خلفه فظاهر كلام أئمتنا الاول ولهذا قال في الهداية وسترة الامام سترة للقوم
الثاني عشر انه لا بأس بالمرور وراء السترة كما دل عليه حديث ابن عباس الثابت في الصحيحين من
مروره وراء السترة ولم ينكر عليه الثالث عشر انه اذا لم يجد ما يتخذ سترة فهل ينوب الخط بين يديه
منها فقيه روايتان الاولى انه ليس بمسنون ومشي عليه كثير من المشايخ واختاره في الهداية لانه
لا يحصل المقصود به اذا ظهر من بعيد والثانية عن محمد بن عيسى بخط الحديث أبي داود وان لم يكن معه
عصا فليخط خطا وأجاب عنه في البدائع بانه شاذ فيما يتعم به البلوى وصرح النووي بضعفه وتعقب
بتهجي أحمد وابن حبان وغيرهما له كما ذكره العلامة الحلبي وجرم به المحقق في فتح القدير وقال ان
السنة أولى بالاتباع مع انه يظهر في الجملة اذ المقصود جمع المخاطر بربط الخيال به كيلا ينتشر الرابع
عشر في بيان كيفية تيمنه فيهم من قال يخط بين يديه عرضا مثل الهلال ومنهم من قال يخط بين يديه طولا
وذكر النووي انه احتج باليسير شبهة ظل السترة الخامسة عشر دره المار بين يديه قالوا ويدروه
ان لم يكن سترة أو من بينه وبينه الا حديث الواردة وهو بالاشارة باليد أو بالرأس أو بالعين أو
بالتسبيح وزاد اللؤلؤ المحي انه يكون برفع الصوت بقراءة القرآن وينبغي ان يكون محله في الصلاة
الجهرية فيما يجهر فيه منها وفي الهداية ويكره الجمع بين التسبيح والاشارة لان باحدهما كدابة قالوا
هذا في حق الرجال اما النساء فانهم يصفقن للحديث وكيفية ان تضرب بظهر أصابع اليمنى على
صفحة الكف من اليسرى ولان في صوتهن فتنه فذكره لهن التسبيح كذا في غاية البيان السادس
عشر ان ترك الدر أفضل لما في البدائع ومن المشايخ من قال ان الدر رخصة والا فضل ان لا يدرأ لانه
ليس من أعمال الصلاة وكذا رواه الماتريدي عن أبي حنيفة والامر بالدر في الحديث لبيان
الرخصة كالأمر بقل الاسودين اه وذكر الشارح عن السرخسي ان الامر بالمقاتلة محمول على
الابتداء حين كان العمل فيها باحاطة في غاية البيان معنى المقاتلة الدفع العنيف السابع عشر انه لا بأس
بترك السترة اذا أمن المرور لم يواجه الطريق لان اتخاذ السترة للحجاب عن المار ولا حاجة بها عند
عدم المار روى عن محمد بن عيسى انه تركه في طريق الحجاز غير مرة وقال العلامة الحلبي و يظهر ان الاولى

وشموله للإمام والمنفرد في السرية والمجهرية إذا فرق بين المجهر بالقراءة أو بالتسليم على أن القبل من المجهر في موضع الخافضة صفوا كما في شرح المنية (قوله لأن الصلاة في الطريق) أي الفهومة بالأولى من قوله ولم يواجه الطريق فإن كراهة السرية عند مواجهته لما فيه من منع العامة عن المرور بقيد كراهة الصلاة فيه بالأولى تأمل أو أراد أن التقييد بالمواجهة حيث لم يقولوا ولم يصل في الطريق لأن الصلاة في الطريق مكروهة وهذا أظهر (قوله ورجعه إلى ما تركه أولى) وهو المراد من قولهم أيضا لا بأس كما يأتي قريبا وانظر ما سنذكره ٢٠ بعد ذكر أسبيل الفصل الآتي (قوله والمذكور في شرح الهداية الخ) ظاهره

ان الثاني مخالف لما ذكره
الكره دري وفي الحواشي
السعدية فيه ان الكلام
في العبث شرعا والظاهر
ان كلامهما متحد والنفي
في التعريف الثاني داخل
على النفي والصحة
لكونه شرعا فتمام
(قوله كيلا يبقى صورة)

وكره عبثه بشوبه وبدنه

يعني حكاية صورة
الالية كذا في الحواشي
السعدية (قوله وتعقبه)
أي تعقب ما في النهاية
من قوله ان كل عمل هو
مفيد للمصلي فلا بأس بان
يأتي به (قوله فنكون نفرض
الثوب من التراب الخ)
ليس في كلام النهاية
دعوى ان نفرض الثوب
من التراب عملا مفيدا
ولانه لا بأس به ولعله
فهو من الحديث السابق
ولكن قد علمت بما
قدمنا عن السعدية انه
ليس المراد نفرضه من

اتخاذها في هذا المحال وان لم يكره الترك لمقصوداً خروجه وكفى بصره عما وراءها وجمع خالجه
بربط الخيال بها اه وقد وابقوله لم يواجه الطريق لأن الصلاة في الطريق أي في طريق
العامة مكروهة وعلاه في المحيط بما يفيد أنها كراهة تحريم بقوله لان فيه متمع الناس عن المرور
والطريق حق الناس أعدائهم وفيه فلا يجوز شغله بما ليس له حق الشغل وإذا ابتلى بين الصلاة في
الطريق وبين أرض غيره فان كانت مزروعة ولا فضل ان يصلي في الطريق لان له حق في الطريق
ولا حق له في الأرض وأن تكون مزروعة وان كانت لم يصلي فيها ان الظاهر انه يرضى به لانه اذا
بلغه يسر بذلك لانه أحزأجر من غيرا كتساب منه وفي الطريق لا إذن لان الطريق حق المسلم
والكافر وان كانت لكافر يصلي على الطريق لانه لا يرضى به اه (قوله وكره عبثه بشوبه
وبدنه) شروع في بيان المكروهات بعد بيان المفاسد لان كلامهما من العوارض اذ انهما قد دم
المفسد لقوته والمكروه في هذا الباب نوعان أحدهما ما كره تحررهما وهو المحمل عند اطلاقهم
الكره كذا ذكره في فتح القدير من كتاب الزكاة وذكر انه في رتبة الواجب لا يثبت الا بما يثبت به
الواجب يعني بالنهي الظني الثبوت وان الواجب يثبت بالمر الظني الثبوت فانهما المكروه تنزيها
ومرجعه الى ما تركه أولى وكثيرا ما يلقونه كذا كراهة العلامة الحلي في مسئلة مسح العرق فينبذ اذا
ذكر وامكروها فلا بد من النظر في دليله فان كان نهيا ظاهريا يحكم بكرهاته التحريم الا لصارف للنهي
عن التحريم الى النسيب فان لم يكن الدليل نهيا لم يكن مفيدا للترك الغير المجازم فهي تنزيهية
واختلف في تفسير العبث فذكر الكردري انه فعل فيه غرض ليس بشرعي والسنة ما لا غرض فيه
أصلا والمذكور في شرح الهداية وغيرها ان العبث الفعل لغرض غير صحيح حتى قال في النهاية
وحاصله ان كل عمل هو مفيد للمصلي فلا بأس بان يأتي به أصله ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم
عرق في صلاة فمسح العرق عن جبينه أي مسحه لانه كان يؤذيه فكان مفيدا في زمن الصيف
كان اذا قام من السجود نفخ ثوبه بمنة أو يسره لانه كان مفيدا كيلا يبقى صورة فاما ما ليس بمفيد
فهو العبث اه وتعقبه العلامة الحلي بانه اذا كان يكره رفع الثوب كيلا يثر ب وانه قد وقع
الخلاف في انه يكره مسح التراب عن جبهته في الصلاة وانه قد وقع النسيب الى تريب الوجه في السجود
فضلا عن الثوب فكيف نفرض الثوب من التراب عملا مفيدا وانه لا بأس به مطلقا في نظر ظاهر واما
انه لا بأس بسلط العرق في الصلاة فهو قول بعض المشايخ واختاره في الحانية وغيرها وفي منية المصلي
ويكره ان يمسح عرقه أو التراب عن جبهته في اثناء الصلاة أو في التشهد قبل السلام ووفق بينهما بان
المراد بالعرق المسوح عرق لم تدعه حاجة الى مسحه وبالكراهة الكراهة التنزيهية فينبذ

التراب بل لازالة صورة الائمة لا لتصاق الثوب بها (قوله ووفق بينهما) أي بين القول بانه لا بأس بالمسح وبين
القول بكرهاته وفيه بحث لان جل المسح على ما لم تدع اليه حاجته يجعله من العبث في الصلاة الذي هو مكروه تحررهما كما سيأتي
فقبل الكراهة على التنزيهية مخالف لذلك وجل فعله صلى الله تعالى عليه وسلم على انه بيان للجواز مبني على ما قاله والافدعوى
المحاذ في المكروه تحررهما ممنوعة قلت وينبغي التوفيق بحمل القول الاول على ما اذا دعت الى مسحه حاجة ويكون تركه حينئذ
أولى على نحو ما يأتي في قلب المحصى وجل الثاني على ما اذا لم تدع اليه حاجة فليتمام

لا منافية بينهما وبين قولهم لا بأس لأن تركه أولى ويحمل فعله صلى الله عليه وسلم أن ثبت على أن به
 حاجة إلى مسحه أو بياناً للحوار اه عوفي الحائية ولا بأس بان يمسح جبهته من التراب أو الحشيش بعد
 الفراغ من الصلاة وقبله إذا كان يضربه ذلك ويشغله عن الصلاة وإذا كان لا يضربه ذلك يكره في وسط
 الصلاة ولا يكره قبل التشهد والعلام اه وصححه في المحيط وهو مع ما قدمناه من تعريف العيب يدل
 على أن الحكم سده في يده انما يكون عبثاً إذا كان لغير حاجة اما إذا كلفه شيء في يده ضره وأشغله فلا
 بأس بحكمه ولا يكون من العيب ثم ذكر الشارحون أنهم ائمه قدوه وامثلة العيب لأنها كلية وغيرها نوعية
 لأن تغليب المحصا والفرقة والتخصر من أنواع العيب والكلى مقدم على النوعي وتغلبه في العناية
 بأن العيب بالثوب لا يشمل ما بعده من تغليب المحصا وغيره بل انما قدسوه لأنه أكثر وقوعاً اه وقد
 يقال ان الشامل للتغليب وغيره العيب بالبدن ولا يتم ما قاله الا لو اقتصر وعلى العيب بالثوب ثم ان
 كراهة العيب تحريمية لما أخرجه القضاة في مسند الشهاب من سلا عن يحيى بن أبي كثير عن النبي
 صلى الله عليه وسلم ان الله كره لكم ثلاثاً العيب في الصلاة والرفث في الضام والفحش في المقابر وعنده في
 الهداية بان العيب خارج الصلاة حرام في الظن في الصلاة اه وأراد به كراهة التحريم وأورد عليه في
 غاية البيان بأنه إذا كان حراماً ينبغي ان يكون مفسداً كالقهقهة وأجاب بان فساد القهقهة لا باعتبار
 حرمته بل باعتبار انها تنقض الطهارة وهي شرط ولهذا لا يفسد ما انظر الى الاجنبية وان كان حراماً
 الا اذا كثر العيب فحينئذ يفسد ما يكونه عملاً كثيراً وفي الغاية للسروحي قوله ولان العيب خارج
 الصلاة حرام فيه نظر لان العيب خارجاً بثوبه أو بدنه خلاف الاولى ولا يحرم والحديث قيد بكونه
 في الصلاة اه (قوله وقاب المحصا) لا للسجود مرة) أي كره قلبه لغير ضرورة ما أخرج في الكتب
 الستة عن معيقب انه صلى الله عليه وسلم قال لا تمسح المحصا وانت تصلي فان كنت لا بدواً فواحدة
 وعن أبي ذر انه قال سألت خيلتي عن كل شيء حتى سألت عن تسوية المحصا في الصلاة فقال يا أبا ذر مرة
 يزور ولانه نوع عيب اما اذا كان لا يمكنه السجود عليه فيسوي به مرة لان فيه اصلاحاً صلاته كذا في
 الهداية يعني فيه تحصيل السجود على الوجه المطلوب شرعاً وهو يفيد ان تسويته مرة لهذا الغرض
 أولى من تركها وصرح في البدائع بان التسوية مرة رخصة وان الترك أولى لانه أقرب الى
 الخشوع وفي النهاية والخلاصة ان الترك أحب الى مستدلاً في النهاية بما ورد عن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم في بعض الروايات وان تركها فهو خير لك من مائة ناقة سوداء الحديقة تكون لك اه
 فالخلاصة ان التسوية لغرض صحيح مرة هل هي رخصة أو عزيمة وقد تعارض فيها جهتان في النظر الى
 أن التسوية مقتضية للسجود على الوجه المستنون كانت التسوية عزيمة وبالنظر الى أن تركها
 أقرب الى الخشوع كان تركها عزيمة والظاهر من الاحاديث الثاني ويرجح ان الحكم اذا تردد بين
 سنة وبدعة كان ترك البدعة راجحاً على فعل السنة مع انه قد كان يمكنه التسوية قبل الشروع في
 الصلاة وتقييد المصنف بالمرة هو ظاهر الرواية والزيادة عليها مكرهة وقيل يسويها مرتين ذكره في
 منية المصلي (قوله وفرقة الاصابع) وهو غمزها أو مدحها حتى تصوت وتقل في الدراية الاجماع
 على كراهتها فيها ومن السنة ما رواه ابن ماجه مرفوعاً لا تفرقع أصابعك وأنت تصلي لكنه معلول
 بالمحارث وروى أحمد عن سهل بن معاذ رفعه الضاحك في الصلاة والملتفت والفرقع أصابعه بمنزلة
 واحدة ولعل المراد التساوي في المعصية والافافحك مبطل لها وينبغي ان تكون كراهة الفرقة

وقاب المحصا الا للسجود
 مرة وفرقة الاصابع

(قوله بعد الفراغ من
 الصلاة) لان فيه ازالة
 الذي عن نفسه فلا بأس
 به بل يستحب كما في النهاية
 وانما كره اذا كان في وسط
 الصلاة وكان لا يضربه
 لانه لا يفيد لانه يسجد
 بعده بخلاف المسئلة
 الاخيرة (قوله يعني فيه)
 أي يعني صاحب الهداية
 بقوله لان فيه اصلاح
 صلاته ان فيه أي في
 ذلك الفعل جعل تحصيل
 السجود التام وهو المراد
 من قوله لا يمكنه السجود
 عليه لانه لو كان المراد في
 أصل الامكان لكانت
 التسوية واجبة ولو باكثر
 من مرة (قوله بين سنة
 وبدعة) قيد بالسنة
 لان ما تردد بين واجب
 وبدعة باق به احتياطاً
 كما سيذكره عند قوله
 وقت في ثالثه قبل
 ازكوع

تحريمية للنهي الوارد في ذلك ولا نهان افراد العبث بخلاف الفرقة خارج الصلاة لغیر حاجة بل
 لراحة المفاصل فانها تنزيهية على القول بالكراهة كما في المجتبى اه كرهها كثيرون الناس لانهما من
 الشيطان بالحديث اه ان كان لما لم يكن فيها خارجا عنها نهى لم تكن تحريمية كما سلفناه قريبا والحق
 في المجتبى المنتظر للصلاة والمأثري الهام في الصلاة في كراهتها وروى في ذلك حديثا نهى ان
 يفرقع الرجل أصابعه وهو جالس في المسجد ينتظر الصلاة وفي رواية وهو عشي اليها وأشار المصنف
 الى كراهة تشبيك الاصابع وهو ان يدخل احدى أصابع يديه بين أصابع الاخرى في الصلاة كما
 صرح به في المحيط وغيره لما روى أحمد وأبو داود وغيرهما فروعا اذا قوض أحدكم فاحسن وضوءه ثم
 خرج حامدا الى المسجد فلا يشك بين يديه نه في الصلاة ونقل في الدراية اجماع العلماء على كراهته
 فيها ثم يظهر أيضا انها تحريمية للنهي ان ذكر وظاهره الكراهة أيضا حالة النهي الى الصلاة فاذا
 كان منتظرا لها بالاولى وذكر الامة المحاي أنه لم يقف على حكمه خارج الصلاة لما يتجنا والظاهر انه
 في غير هذين الموضعين لا للعبث ليس بمكروه ولو لا راحته الاصابع وان كان على سبيل العبث بكره
 تنزيها اه وقد قدمنا عن الهداية ان العبث خارج الصلاة حرام وحملناه على كراهة التحريم فينبغي
 أن يكون العبث خارجا عنها حاجة كذلك (قوله والتخصر) وهو وضع اليد على الخامة وهي
 ما فوق الطغطة والشراسيف كذا في المغرب لنيه صلى الله عليه وسلم عنه كما في سنن أبي داود وهذا
 التفسير هو الصحيح وبه قال الجمهور من أهل اللغة والفقه والحديث ورد مفسرا هكذا عن ابن عمر كما
 في السنن وحكمته انه في الصلاة راحة أهل النار كما رواه ابن حبان في صحيحه قال ابن حبان يعني فعل
 اليهود والنصارى في صلاتهم وهم أهل النار لان لهم راحة في النار وأنه فعل المتكبرين ولا يليق
 بالصلاة وأنه فعل الشيطان حتى قيل ان ابليس اهبط من الجنة لذلك فلما ذاق في المسبوط والمجتبى
 وبكره التخصر خارج الصلاة أيضا والذي يظهر انها تحريمية فيها للنهي ان ذكر وقد فسر التخصر
 بغير هذا أيضا منها ان يتوكأ في الصلاة على عصا ومنها ان يختصر السورة فيقرأ من أولها آية أو آيتين
 ومنها ان يختصرها فيقرأ آخرها ومنها ان يحذف آية السجدة ومنها ان يختصر صلاته فلا يتم حدودها
 ولا شك في كراهة الاتكأ في الغرض لغیر ضرورة كما صرحوا به لافي النقل على الاصح كما في المجتبى واما
 الاختصار في القراءة فإن أخل بواجب بان نقص عن ثلاث آيات مع الفاتحة كان فكروها كراهة
 تحريم لترك بعض الواجب والأفلا وقد صرح أصحاب الفتاوى بان الصحيح انه لا تكره القراءة من
 آخر السورة وقد صرحوا بكراهة قراءة السورة وترك آية السجدة في بابها واما اختصار الصلاة بحيث
 لا يتم حدودها فإن لم منه ترك واجب كرهه تحريما وان أخل بسنة كرهه تنزيها هذا ما تقتضيه
 القواعد والله سبحانه الموفق للصواب (قوله والالتفات) لما رواه البخاري عن عائشة رضي الله
 عنها قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الالتفات في الصلاة فقال هو اختلاس يختلسه
 الشيطان من صلاة العبد وروى الترمذي وصححه عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم اباك
 والالتفات في الصلاة فإن الالتفات في الصلاة هلكة قول كان لا بد في التلوع لافي الفريضة ثم
 المذكور في عامة الكتب ان الالتفات المكروه هو تحويل وجهه عن القبلة وعن صرح به
 صاحب المدائع والنهاية والغاية والتبيين وفتح القدير والمجتبى والكافي وشرح المجمع وقيده في
 الغاية بان يكون لغیر عذر اما تحويل الوجه لغيره غير مكروه وينبغي أن تكون تحريمية كما هو
 ظاهر الاحاديث قالوا وانما كرهه لغیر عذر لانه انحراف عن القبلة ببعض بدنه ولو انحراف عنها

والتخصر والالتفات

(قوله ولو لا راحة
 المفاصل) المتبادر انه
 نعيم للحاجة وأصرح مما
 هنا ما في شرح المقدسي
 حيث قال الا لغرض
 كراحة المفاصل ويقرب
 منه ما يأتي قريبا عن
 المحلى (قوله وقد قدمنا
 عن الهداية الخ) قال في
 النهروان قد علمت ان
 ما في الهداية غير مسلم اه
 أي بما روي عن غاية
 السروجي (قوله وهي
 ما فوق الطغطة
 والشراسيف) الطغطة
 أطراف الخامة
 والشراسيف أطراف
 الضلع الذي يشرف على
 البطن نهاية عن المغرب

(قوله والاولى تركه لتفسير حاجة) أى فيكون مكرها تنزيها كما هو مرجع خلاف الاولى كما روي به صريح في النهر وفي الزبلي وشريح الملتقى للباقي انه مباح لانه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يلاحظ أصحابه ٢٣ في صلاته بموق عينيه ولعل

المراد عند عدم الحاجة فلا ينافي ما هنا (قوله) وكأنه جمع الخ قال في النهر فيه بحث اه وفي شرح نظم الكثر للعلامة المقدسي لكن ظهر لي والله سبحانه وتعالى أعلم ان مراد الخلاصة بتحويل الوجه المفسد بتحويل جميعه عن القبلة وذلك يلزم منه تحويل الصدر لان الوجه ليس بمستويل فيه والاقعاء

استدارة فاذا حول عن القبلة بان ازيل بعضه عنه سامتتها كالجانب الايمن منه بقى الجانب الايسر منه مسامتا فلا تفسد فاذا حول الجميع كان الصدر ايضا محولا فتفسد الصلاة ولهذا قالوا في باب استقبال القبلة لا تفسد الا بتحويله من المشارق الى المغرب فاستأمل اه قلت ويشعر بذلك جعل الخائفة الالتفات المكسرة ان يحول بعض وجهه ولعل هذا مراد النهر بالبحث فيما قاله المؤلف (قوله) ومقتضى القواعد

بجميع بدنه فثبت وان انحرف به بعض بدنه كره كالحمل القليل فانه مكروه لان كثيره مفسد ويدل لعدم فسادها بهذا الالتفات قوله في الحديث فخلت بها الشيطان من صلاة العبد وانه سمعها صلاها معه وانما لم يذكره للعذر لحديث مسلم عن جابر اشتركى رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلينا وراءه وهو قاعد فالنفت الغنا فراقا ما فاش راينا فقبعدنا وقد صرحوا بان الالتفات البصري مائة ويسرة من غير نحو بل الوجه افعلا غير مكروه مطلقا والاولى تركه لتفسير حاجة والظاهر ان فعله عليه السلام اياه كان الحاجة تقدا جوال المقتدين به مع ما فيه من بيان الجواز ولا فهو كان ينظر من خلفه كما ينظر امامه كما في الصحيحين وقد خالف صاحب الخلاصة عامة الكتب في الالتفات المكروه فجعله مفسدا وعبارته ولو حول الصلي وجهه عن القبلة من غير عذر فسدت وكذا في الخائفة وجعل فيها الالتفات المكروه ان يحول بعض وجهه عن القبلة ولا شبه ما في عامة الكتب من ان الالتفات المكروه اعم من تحويل جميع الوجه او بعضه وذكر في منية المصلي ان كراهة الالتفات بالوجه فيما اذا استقبل من ساعته يعني فلولم يستقبل من ساعته فسدت وكأنه جمع بين مافي القتاوى وبين مافي عامة الكتب بحمل مافي القتاوى على ما اذا لم يستقبل من ساعته وجعل مافي العامة على ما اذا استقبل من ساعته وكأنه ناظر الى انه اذا لم يستقبل من ساعته صار عملا كثيرا فافسدها واذا استقبل من ساعته كان عملا قليلا فكرهه وهو بعيد وان الاستدانة على هذا القليل لا يجعله كثيرا وانما كثيره تحويل صدره وقد صرحوا بالفساد عند تحويل الصدر ولا بد من تقييده بعدم العذر كما في منية المصلي لتصريحهم كما سبق بانه لوطن انه أحدث فاستدبر القبلة ثم علم انه لم يحدث قبل الخروج من المسجد لا تبطل ومقتضى القواعد المذهبية اشتراط ان يؤدي ركنا وهو مستدبر لم يصح حوايه من ان انكشاف العورة انما يفسدها اذا لم يستتر من ساعته حتى أدى ركنا ما اذا سترها قبل ادائه الركن فلا فكذا استقبال القبلة بجماع الشريطة والمكث قد اراداه الركن فيه خلاف بين أبي يوسف ومحمد فان أبو يوسف لا يجعله كاداء الركن ومحمد جعله كما عرف وذكر الشارح انه يكره رفع نصره الى السماء لقوله عليه السلام ما بال أقوام يرفعون أبصارهم الى السماء في الصلاة لينظروا أولي الخطف من أبصارهم وفي التجنيس ويكره ان يميل أصابع يديه ورجليه عن القبلة لانه مأمور بتوجيهها قال عليه السلام فليوجه من أعضائه الى القبلة ما استطاع (قوله والاقعاء) لانه صلى الله عليه وسلم عن عقبة الشيطان كما في الصحيحين وهو والاقعاء ولسا في مسند أحمد عن أبي هريرة انها في رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاثة عن نقرة كنقرة الديك واقعاء كاقعاء الديك والفتات كالتفات الثعلب شبه من يسرع في الركوع والسجود ويخفف فيها بالديك الذي يلتقط الحبة كما في النهاية وهي كراهة تخريم للنهي المذكور كما اسلفناه من الاصل ثم اختلف في الاقعاء المذكور في الحديث فصيح صاحب الهداية وجاءته -م انه ان يضع اليديه على الارض وينصب ركبتيه نصبا كما هو قول الطحاوي وزاد كثير ويضع يديه على الارض وزاد بعضهم ان يضم ركبتيه الى صدره لان اقعاء الديك يكون بهذه الصفة الا ان اقعاء الديك يكون في نصب اليدين واقعاء الا دمي في نصب الركبتيين الى صدره وذهب الكرخي الى انه ان ينصب قدميه ويقعد على عقبيه واضع يديه على الارض وهو عقب الشيطان

المذهبية الخ) كانه لم يرفه نفعلا صريحا وقد رأيت في اعماوى القديسي ما ظاهره ذلك حيث قال في مفسدات الصلاة وكذا استدبر القبلة وانكشاف العورة مقدار اداء ركن من غير عذر (قوله وهو عقب الشيطان الخ) أى الاقعاء على التفسير الثاني الذي قاله الكرخي هو المراد بعقب الشيطان المنهى عنه في الحديث الآخر وهذا موافق لما سمي في عن المغرب

لكن نقل العلامة قاسم في فتاواه عن لسان العرب والنهاية لابن الاثير ان عقبة الشيطان ان يجلس على قدميه بين السجدين اه
مع ان الالقهاء ينكرونه في التشهد من ايضا قال العلامة قاسم من غير خلاف نعلمه بين أصحاب المذاهب نصي على كراهته من علاننا
الكرخي في المختصر اه فليتامل (قوله والحق ان هذا الجواب ليس لامتناع الخ) يؤيده ما قاله العلامة قاسم في فتاواه واما نصب
القديمين والجلوس على العقبين فمكرهه في جميع الجلسات من غير خلاف نعرفه الا ما ذكره الشيخ محي الدين النووي عن الشافعي
في قوله انه يستحب الجلوس بين السجدين بهذه الصفة قال محمد بن درجته الله في موطنه لا ينبغي ان يجلس على عقبيه بين السجدين
ولكنه يجلس بينهما كجلوسه في صلاته وهو قول أبي حنيفة رحمه الله وذكره الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمه الله
(قوله اما يجنبه على حالة العذر) ينافية قوله بل هي سنة نبيك صلى الله عليه وسلم وكذلك قال العلامة المقدسي وجهه على حالة العذر
بعمدلة قوله هو سنة نبيك صلى الله تعالى عليه وسلم فليتامل اه (قوله أو يجمله على كونه خارج الصلاة) جزم به الشيخ ابراهيم
الحلي في شرحه على النية حيث قال بعد نقله كلام القمي وهو محمول على خارج الصلاة فان ما ذكره من المحديثين ليس فيه ما يدل
على ان المراد القعود في الصلاة والا فوضع الاليتين على العقبين في الصلاة مكرهه ايضا لمخالفة الجلوس المشفون وهو افتراش الرجل
اليسرى ولكن يفهم حينئذ ٢٤ ان الالقهاء ينصب الركبتين مكرهه خارج الصلاة ايضا ولا بعد فيه لانه جلوس الجفأة

بخلاف الاحتياط اذ ليس
فيه كراهة خارج الصلاة
والفرق بين الاحتباء
والاقعاء ان الاحتباء
يكون بشد الركبتين
الى الظهر عند نصبهما

وافتراش ذراعيه

يسد به أو ثوب أو غيره
وهو أكثر جلوس أثرا
العرب اه (قوله فكان
مانعا) أي فيترجم على
ما رواه مسلم والبيهقي
بما يفيد اباحته ولكن
لا يخفى عليك ان كون

الذي نهى عنه في الحديث والكل مكرهه لان فيه ترك الجلسة المسنونة كذا في البدائع
وغاية البيان والمجتهي زاد في فتح القدير ان قوله الصحيح أي كون هذا هو المراد في الحديث لأن
ما قاله الكرخي غير مكرهه بل يكرهه ذلك أيضا اه والعقبة بضم العين وسكون القاف والعقب
بفتح العين وكسر القاف بمعنى الالقهاء كذا في المغرب وفي فتح القدير واما ما روى مسلم عن طاوس
قلت لابن عباس في الالقهاء على القدمين فقال هي السنة فقلت انما رواه جفاء بالرجل فقال بل هي سنة
نبيك صلى الله عليه وسلم وما روى البيهقي عن ابن عمر وابن الزبير انهم كانوا يعنون بالجواب المحقق عنه
ان الالقهاء على ضربين أحدهما مستحب ان يضع اليدين على عقبيه وركبته في الارض وهو المروي
عن العبادلة واليهي ان يضع اليدين ويديه على الارض وينصب يديه اه وهو مخالف لما ذكره هو
وغيره ان الالقهاء بنوعيه مكرهه والحق ان هذا الجواب ليس لامتناع وانما هو جواب البيهقي والنووي
وغيرهما بناء على انه مستحب عند الشافعي لانك قد علمت كراهته عندنا بنوعيه ويمكن الجواب عنه اما
بجمله على حالة العذر ان ثبت في بعض رواياته انه كان في الصلاة أو يجمله على كونه خارج الصلاة
ان لم يثبت أولان المانع والمبيح اذ تعارضوا لم يعلم التاريخ كان التراجع للسابع وقد فسر صاحب
المغرب عقبة الشيطان بالالقهاء عند الكرخي فكان مانعا وينبغي ان تكون كراهته تنزيهية
بخلاف النوع المتفق على كراهته (قوله وافتراش ذراعيه) لما في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله

المراد من الالقهاء هو الالقهاء على ما ذهب اليه الكرخي مخالفا لما مر من ان الصحيح ان المراد به الالقهاء
بالمعنى الاول فلم يكن المراد من الالقهاء في حديث أبي هريرة هو المراد من حديث عقبة الشيطان فلا تعارض حينئذ فلا ترجيح قلت
ولو أسقط قوله وقد فسر صاحب المغرب المخ لا يستقام الجواب من غير ابهام لان المراد بالمبيح ما مر من مسلم والبيهقي وبما ساعد حديث
النهى عن عقب الشيطان فيكون مرجعا على المبيح من غير توقف على ان يكون المراد من عقب الشيطان هو الالقهاء عند الكرخي
فتدبر (قوله وينبغي الخ) قال في النهر وانما كانت تنزيهية على الثاني بناء على ان هذا الفعل ليس باقعاء وانما الكراهة لترك
الجلسة المسنونة كما عمل به في البدائع ولو فسر الالقهاء بقول الكرخي تعاكت الاحكام اه قلت لا يخفى عليك ما في هذا الكلام
لان كلامنا الفعلي يسمى اقعاء وانما الكلام في المراد في الحديث منهما كما مر فكان الصواب ان يقال انما كانت تنزيهية على
الثاني بناء على ان هذا الفعل ليس بمراد في الحديث أي فلا يكون داخل تحت النهي وانما كره لترك الجلسة المسنونة فتكون
تنزيهية بخلاف النوع الاول فهي فيه تحريرية لوجود النهي وترك الجلسة المسنونة ولو أريد بالاقعاء في الحديث الالقهاء عند
الكرخي كان هو المكرهه تحريرا لوجود الامرين السابقين وكان الاول مكرهه تنزيهية لعدم النهي وبعدها فيه بحث ايضا لان
عقب الشيطان هو الالقهاء على تفسير الكرخي كما ذكره المؤلف عن المغرب فقد وجد في الالقهاء على هذا التفسير كل من الامرين ايضا

عنها وكان يعنى النبي صلى الله عليه وسلم ينهى ان يفترش الرجل ذراعيه افتراش السبع
وافتراشهما القافيهما على الارض كما فى المغرب قيل وانما ينهى عن ذلك لانها صفة الكسلان
والتهاون بحاله مع ما فيه من التشبه بالسباع والكلاب والظاهر انها تحريمية للنهى المذكور من غير
صارف (قوله ورد السلام بيده) أى بالاشارة وقد قدمناه فى بيان المفسدات فراجع (قوله
والتربع بلا عذر)، لاق فيه ترك سنة القعود فى الصلاة كذا علة به فى الهداية وغيرها وما قيل فى
وجنه الراهة انه جلوس الجارية ليس بصحيح لانه عليه السلام كان جل قعوده فى غير الصلاة مع
أصحابه التربع وكذا عمر رضى الله عنه كذا ذكره المصنف وغيره وتعليقهم بان فيه ترك السنة
يفيدانه مكرهه تنزيها اذ ليس فيه نهى خاص ليكون فيه تحريما وقيد بكونه بلا عذر لانه
ليس بمكرهه مع العذر لأن الواجب ترك مع العذر السنة أولى وفى صحيح البخارى عن عبد الله بن
عبد الله انه كان يرى عبد الله بن عمر يتربع فى الصلاة اذا جلس ففعلته وأنا يومئذ حديث
السن فنهانى عبد الله بن عمر وقال انما سنة الصلاة ان تنصب رجليك اليمنى وتثنى اليسرى
فقلت انك تفعل ذلك فقال ان رجلى لا تخملا فى وعاليه يحمل ما فى صحيح ابن حبان عن عائشة
رايت النبي صلى الله عليه وسلم يصلى متر بعا أو تعلما للجواز ثم الجلوس متر بعام معروف وانما
سمى بالتربع لان صاحب هذه الجلسة قدر بع نفسه كما يربع الشئ اذا جعل أر بعا والارباع
هنا الساقان والخذلان ر بعا بمعنى أدخل بعضهما تحت بعض (قوله وعقص شعره) أى عقص
شعر الرأس فيما معنى ان يفعل ذلك قبل الدخول فيها ثم يدخل كذلك ما روى أصحاب الكتب الستة
عنه صلى الله عليه وسلم انه قال أمرت ان أسجد على سبعة وان لا أكف شعرا ولا ثوبا وفى العقص
كفه ومارواه مسلم عن كريب بن عباس رأى عبد الله بن الحارث يصلى ورأسه معتوص من ورائه
فجعل يحمله فلما انصرف قال مالك ولرأسى قال انى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انما
مثل هذا مثل الذى يصلى وهو مكتوف ولهذا قال العلماء حكمه النهى عنه ان الشعر يسجد معه
والظاهر ان الكراهة تحريمية للنهى المذكور بلا صارف ولا فرق فيه بين ان يتعمده للصلاة
أولا وهو فى اللغة جمع الشعر على الرأس وقيل ليه وادخال اطرافه فى أصوله كذا فى المغرب واختلاف
الفقهاء فيه على أقوال فقيل ان يجمعه وسط رأسه ثم يشده وقيل ان يلف ذوائبه حول رأسه كما فعله
النساء وقيل ان يجمعه من قبل القفا ويمسكه بخيط أو خرقه وكل ذلك مكره كذا فى غايه البيان
وفى الظاهر يقره بذكره الاعتجار وهو لفة العمامة حول رأسه وايداء الهامة كما يفعله الشاراه وفى
المحيط ويكره الاعتجار لانه عليه السلام نهى عنه وهو ان يكور عمامته ويترك وسط رأسه مكشورا
كهيمة الاشرار وقيل ان يتنقب بعمامته فيغطى أنفه كبحر النساء اما لجل الحر أو البرد أو للتكبر وهو
مكره لقول ابن عباس لا يغطي الرجل أنفه وهو يصلى اه وفى المغرب وتفسير من قال هو ان
يلف العمامة على رأسه ويبدى الهامة أقرب لانه ما خوذ من مجهر المرأة وهو ثوب كالعصابة تلفه
المرأة على استدارة رأسها اه والمجهر على وزن منبر وعمل كراهة الاعتجار الامام الولوالجى بانه تشبه
باهل الكتاب قال وهو مكره خارج الصلاة ففيها أولى (قوله وكف ثوبه) الحديث السابق
سواء كان من بين يديه أو من خلفه عند الانحطاط للسجود والكف هو الضم والجمع ولان فيه ترك
سنة اليد وذ كفى المغرب عن بعضهم ان الاثرار فوق القميص من الكف اه فعلى هذا يكره
ان يصلى مشدودا لوسط فوق القميص ونحوه أيضا وقد صرح به فى العتبية معللا بانه صنيع أهل

ورد السلام بيده والتربع
بلا عذر وعقص شعره
وكف ثوبه

لان عقبة الشيطان
منهى عنها أيضا كما
فيكون الاقواء على تفسير
السكرى مكرهات تحريما
سواء كان هو المراد من
حديث أبى هريرة أولا
أن يوجد صارف للنهى
عن التحريم الى التنب

(قوله والظاهر الاطلاق) فيه نظران يكن سنده ما ذكره عن فتح القدير لان الكمال وان اطلق هنا قد قيد كلامه فيما بعد عند استطراد فروغ ذكره فقال وتكرره ٢٦ الصلاة ايضاً مع تشهير الكمين عن الساعد فلا مخالفة بينه وبين الخلاصة والمنية كذا

الكتاب لكن في الخلاصة انه لا يكره كذا في شرح منية المصلي ويدخل ايضاً في كف الثوب تشهير كيه كما في فتح القدير وظاهره الاطلاق وفي الخلاصة ومنية المصلي قيد الكراهة بان يكون زافعا كيه الى المرفقين وظاهره انه لا يكره اذا كان يرفعهما الى مادونهما والظاهر الاطلاق لصدق كف الثوب على الكل وذكر في المجتبى في كراهة تشهير الكمين قولين وذكر في القنية ان القول بامساك الكمين احوط ولا يخفى ما فيه وفي مذهب مالك تفصيل قد كنت رأيت له لا تمتثل في بعض الفتاوى ولم يحضر في تعيينها الا ان وهو انه يكره ان كان للصلاة لا اذا كان لاجل شغل ثم حضرته الصلاة فصلى وهو على تلك الهيئة ومن كف الثوب رفعه كيلا يترب كما في منية المصلي وقيل لا بأس بصونه عن التراب كما في المجتبى (قوله وسدله) لثيابه عليه السلام عنه كما أخرجه أبو داود والحاكم وصححه يقال سدل الثوب سدلاً من باب طلب اذا أرسله من غير ان يضم جانبه وقيل هو ان يلقيد على رأسه ويرخيه على متكبيه وأسدل خطأ كذا في المغرب وذكر في البدائع ان الكرخي فسر بان يجعل ثوبه على رأسه أو على كتفيه ويرسل اطرافه من جوانبه اذا لم يكن عليه سراويل وعن أبي حنيفة انه يكره السدل على القميص وعلى الازار وقال لانه صنيع أهل الكتاب فان كان السدل بدون السراويل فكراهته لاحتمال كشف العورة عند الركون وان كان مع الازار فكراهته لاجل التشبه بأهل الكتاب فهو مكروه مطلقا سواء كان للخيلاء أو لغيره للنهي عن غير فصل اه وفي فتح القدير ان السدل يصدق على ان يكون المنديل مرسلا من كتفيه كما يعتاده كثير فينبغي لمن على عنقه منديل ان يضعه عند الصلاة ويصدق ايضاً على لبس القباء من غير ادخال اليدين في كيه وقد صرح بالكراهة فيه اه وكذا صرح في النهاية بادخال القباء المذكور في السدل وعزاه الى ميسوط شيخ الاسلام والخلاصة لكن الذي في خلاصة الفتاوى المصلي اذا كان لا بأساً شقة أو فرجية ولم يدخل يديه في مختلف المتأخرون في الكراهة والمختار انه لا يكره اه وظاهره ما في فتح القدير ان السدل الذي يعتاد وضعه على الكتفين اذا أرسل طرفاً على صدره وطرفاً على ظهره لا يخرج عن الكراهة فانه عين الوضع وظاهر كلامهم يقتضي انه لا فرق بين ان يكون الثوب محفوظاً من الوقوع أو لا فعلى هذا يكره في الطليسات الذي يجعل على الرأس وقد صرح به في شرح الوقاية وصرح العلامة الحلي بان محل كراهة السدل عند عدم العذر وما عند العذر فلا كراهة وانه ان كان للتكبر فهو مكروه مطلقاً واختلف انشاخ في كراهة السدل خارج الصلاة كما في الدراية وصح في القنية من باب الكراهية انه لا يكره ومن المكروه اشتمال الصماء لرواه أبو داود وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان لا حدكم ثوبان فليصل فمهما فان لم يكن الا ثوب فليتر به ولا يشتمل اشتمال اليهود اه واشتمال اليهود هو الصماء وهو ادارة الثوب على الجسد من غير اخراج اليد يسمى بها العدم منقذ يخرج يده منها كالخفزة الصماء وفسرها في المحيط بان يجمع طرفي ثوبه ويخرجهما تحت احدى يديه على أحد كتفيه اه وقيد في البدائع بان لا يكون عليه سراويل وانما كره لانه لا يؤمن انكشف العورة ونحوه رجه الله فصل بين الاضطباع ولبسة الصماء فقال انما تكره الصماء اذا لم يكن عليه ازار فان كان عليه ازار فهو اضطباع لانه يدخل طرفي ثوبه تحت احدى ضبعيه وهو مكروه لانه لبس أهل الكبر اه وفي الخلاصة وغيرها لا بأس ان يصلي الرجل في ثوب واحد متوشحاً به جميع بدنه ويؤم كذلك

في الشربة لالية تأمل (قوله) وفي مذهب مالك تفصيل (الح) قال في النهر المذكور في القنية انه لو شعر كيه لعمل كان يعمل قبل الصلاة اختلفوا في الكراهة وهو ظاهر في الكراهة فيما لو شعر لها اه وعادة القنية واختلف فيمن صلى وقد شعر كيه لعمل كان يعمل قبل الصلاة أو هيئته ذلك وفيها ايضاً عن نجم الائمة وكان يرسل

وسدله

كيه في الصلاة ويقول لان في امساكهما كف الثوب وانه مكروه ثم رمز الى مجد الائمة وغيره انهم كانوا يسكون ذلك قال رضي الله تعالى عنه وهو الاحوط اه (قوله) والمختار انه لا يكره قال الرمي ومثله في البرازية واختار قاضيان وغيره انه يكره وهو الصحيح كذا ذكره الحلي في شرح منية المصلي (قوله وصح في القنية انه لا يكره) قال في النهر اى تحريراً ولا يقتضي ما مر انه يكره تنزيهاً اه وما مر هو قوله لانه صنيع أهل

الكتاب قال الشيخ اممعمل وفيه بحث لان الظاهر من كلامهم ان تخصيص أهل الكتاب بفعله معتبر فيه والمستحب كونه في الصلاة فلا يظهر التشبه وكراهته خارجها فلتأمل

(قوله وفسره في المغرب) أي فسر التوشيع (قوله لكن التلم الخ) استدراك على الشارح وحاصله ان التلم يعني عن قوه
وتغطية الانف والوجه (قوله ولو ستر قدميه في السجدة يكره) قال الشيخ ابراهيم ٢٧ الحاي في شرح المنية ولعل مرادهم

قصده ذلك لانه فعل زائد
لا فائدة فيه اما لو وقع بغير
قصد فلا وجه لكرهاته
بل يكره تكلف الكشف
لانه اشتغال بما لا فائدة
فيه (قول المصنف
والتأوب) بالهمز كما في
الصحاح وفي الدر المختار
يكره ولو خارج جهاد كره
مسكين لانه من الشيطان

والتأوب وتغيب عينيه
وقيام الامام لاسجوده في
الطاق

والانبياء عليهم السلام
محفوظون منه (فائدة)
قال في شرح تحفة الملوك
المسمى بهدية الصعلوك
قال الزاهد الطريقي
في دفع التأوب ان يخطر
بباله ان الانبياء ماتوا
قط قال القدوري جربناه
مراراً فوجدناه كذلك اه
(قوله لمافي الصحيحين)
دليل لكرهاته (قوله
وهو عجيب الخ) اعجب
منه قول النهر وأفادني
البحر عن المجتبى انه يغطي
في القيام باليمنى وفي غيره
باليسرى والذي رأيته
فيه انه يغطي باليمنى وقيل
ان كان في القيام وان
كان في غيره فباليسرى

والمستحب ان يصلي الرجل في ثلاثة أبواب قيد وازار وعمامة اما لو صلى في ثوب واحد متوشحاً به
جميع بدنه كازار الميت تحوز صلاته من غير كراهة وتفسيره ما يجعله القصار في المقصورة وان صلى في
ازار واحد يجوز ويكره وكذا في السراويل فقط لغير عذرو وكذا مكشوف الرأس للتهاون والتكاسل
لا للخشوع وفسره في الذميرة التوشيع ان يكون الثوب طويلاً يتوشع به فيجعل بعضه على رأسه
وبعضه على منكبيه وعلى كل موضع من بدنه وذكر في شرح منية المصلي ان ستر المنكبين في الصلاة
مستحب يكره تركه تنزيهاً عند أصحابنا وفسره في المغرب بان يدخله تحت يده اليمنى ويلقيه على
منكبه اليسرى كما يفعل المحرم اه وفسره ابن السكيت بان يأخذ طرف الثوب الذي ألقاه على
منكبه الايمن من تحت يده اليسرى ويأخذ طرفه الذي ألقاه على اليسرى من تحت يده اليمنى ثم
يعقد هما على صدره وقد ثبت في الصحيحين عن عمر بن أبي سلمة انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصلي
في ثوب واحد في بيت أم سلمة قد ألقى طرفيه على عاتقه وفي لفظ مشتملاً به واضعاً طرفيه على عاتقيه وفي
لفظ مخالفاً بين طرفيه وفي حديث جابر متوشحاً به والالفاظ كلها بمعنى واحد كما ذكره النووي في
شرح مسلم ومن المكروه التلم وتغطية الانف والوجه في الصلاة لانه يشبه فعل الجوس حال
عبادتهم النيران كذا ذكره الشارح لكن التلم هو تغطية الانف والوجه كما في المحيط وفي الخلاصة
ولو ستر قدميه في السجدة يكره (قوله والتأوب) وهو التنفس الذي ينفخ منه الفم لدفع البخارات
وهو ينشأ من امتلاء المعدة ونقل البدن لمافي الصحيحين عن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال التأوب من الشيطان فاذا تأوب أحدكم فليكظم ما استطاع والادب ان يكظمه ما استطاع أي يرده
ويحبسه لما روي فان لم يقدر فليضع يده أو كفه على فيه ووضع اليد ثابت في صحيح مسلم ووضع اليك
قياس عليه وصرح في الخلاصة بانه ان أمكنه عند التأوب ان يأخذ شفتيه بسننه فلم يفعل وغطى فاه
بسننه أو بثوبه يكره كذا روي عن أبي حنيفة اه ووجه ان تغطية الفم منهي عنها في الصلاة لما
رواه أبو داود وغيره وانما يجب للضرورة ولا ضرورة اذا أمكنه الدفع ثم اذا وضع يده على فيه يضع
ظهر يده كذا في مختارات النووي قال العلامة الحلي وهل يفعل ذلك بيده اليمنى أو اليسرى لم أقف
عليه مسطوراً لمشايعتنا اه وهو عجيب مع كثرة مطالعته للمجتبى ونقله عنه وقد صرح بانه يغطي
فاه بيمنه وقيل بيمينه في القيام وفي غيره يساره اه ومن المكروه التلم لانه من التكاسل (قوله
وتغيب عينيه) لما رواه ابن عدي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا قام أحدكم في
الصلاة فلا يغيب عينيه الا أن في سنده من ضعف والكرهات مروية عن مجاهد وقنادة وعلاء في
البدائع بان السنة أن يرمي بصره الى موضع سجوده وفي التغميص ترك هذه السنة ولان كل عضو
وطرف ذو حظ من هذه العبادة فكذا العين اه وظاهر كلامهم انه لا يغيب في السجود وقد
قال جماعة من الصوفية نفعا الله بهم يفتح عينيه في السجود لانهم يسجدان وينبغي ان تكون
الكرهات تنزيهاً اذا كان لا غير ضرورة ولا مصلحة اما خوفاً فوات خشوع بسبب رؤية ما يفرق
المخاطر فلا يكره غمضهما بسبب ذلك بل ربما يكون أولى لانه حينئذ لا يكمل الخشوع (قوله
وقيام الامام لاسجوده في الطاق) أي المحراب لان قيامه فيه يشبه صنيع أهل الكتاب بخلاف
سجوده فيه وقيامه خارجه هكذا علل به في الزيادة وهو أحد الطريقتين لمشايعنا وأصله ان محمداً

اه اللهم الا أن يكون في نسخة البحر التي اطلع عليها سقط (قوله من ضعف) يفتح الميم وتشديد عين ضعف مبني للمجهول (قول
المصنف وقيام الامام الخ) قال الزملي الذي يظهر من كلامهم انها كراهة تنزيه تأمل

(قوله وقد يقال الخ) ذكر نحوه الشيخ ابراهيم الحلبي في شرح النية لكن جئنا ابن أمير حاج الحلبي في شرحه على النية الى ما يند
ما في فتح القدير حيث قال قلت ٢٨ ويؤيده ما قدمناه عن قاضيه ان التشبيه باهل الكتاب لا يكره في كل

شرح بالكرهية في الجامع الصغير ولم يفصل باختلاف المشايخ في سبها فقل كونه يصير ممتازا عنهم
في المكان لانه في معنى بيت آخر وذلك صنيع اهل الكتاب واقتصر عليه في الهداية واختاره الامام
السرخسي وقال انه الاوجه وقيل اشتباه حاله على من على يمينه ويساره فعلى الطريقة الاولى يكره
مطلقا وعلى الثانية لا يكره عند عدم الاشتباه وفي فتح القدير ولا يخفى ان امتياز الامام مقرر ومطلوب
في الشرع في حق المكان حتى كان التقدير واجبا عليه وغاية ما هنا كونه في خصوص مكان ولا أثر
لذلك لانه محاذي وسط الصف وهو المطلوب اذ قيامه في غير محاذاته مكره وغايته اتفاق الملتزمين في
بعض الاحكام ولا يدع فيه على ان اهل الكتاب انما يخصون الامام بالمكان المرتفع على ما قيل فلا
تشبه اه وقد يقال ان امتياز الامام المطلوب في الشرع حاصل بتقدمه من غير ان يقف في مكان
آخر فيمكن تمييزه من غير تشبيه باهل الكتاب تعين فينبغي وقوفه في المحراب تشبه باهل الكتاب
لغير حاجة فكره مطلقا ولهذا قال الولوالجي في فتاواه وصاحب التبيين اذ اضاف المسجد بمن خلف
الامام على القوم لا باس بان يقوم الامام في الطاق لانه تعذرا لمر عليه وان لم يضق المسجد بمن خلف
الامام لا ينبغي للامام ان يقوم في الطاق لانه يشبه تباين المكانين اه يعني وحقيقة اختلاف المكان
تتمع الجواز فشهية الاختلاف توجب الكراهة وهو وان كان المحراب من المسجد كما هي العادة المستمرة
فصورته وهيئته اقتضت شبهة الاختلاف فالجواب ان مقتضى ظاهر الرواية كراهة قيامه في المحراب
مطلقا سواء اشتبه حال الامام أولا وسواء كان المحراب من المسجد أم لا وانما لم يكره سجوده في المحراب
اذا كان قدماه خارجا لان العبرة للتقدم في مكان الصلاة حتى تقترب طهارته رواية واحدة بخلاف
مكان السجود اذ فيه روايتان وكذا لو حلف لا يدخل دار فلان يحث بوضع القدمين وان كان
بأقرب منه خارجا والصيد اذا كان رجلا في الحرم ورأسه خارج منه فهو صيد الحرم ففيه
الجزاء (قوله وانفراد الامام على الدكان وعكسه) اما الاول فلحديث الحاكم مرفوعا عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان يقوم الامام فوق ويبقى الناس خلفه وعلوه بانه تشبه باهل الكتاب فانهم
يتخذون لامامهم دكانا اطلقه فشم على ما اذا كان الدكان قد رقامه الرجل أو دون ذلك وهو ظاهر الرواية
وصححه في البسائط لا طلاق النهي وقيد الطحاوي بقدر القامة ونفي الكراهة فيما دونه وقال
قاضيه في شرح الجامع الصغير انه مقدر بذراع اعتبارا بالسرة وعليه الاعتماد وفي غاية البيان
وهو الصحيح وفي فتح القدير وهو المختار لكن قال الاوجه الاطلاق وهو ما يقع به الامتياز لان الموجب
وهو شبه الازدراء يتحقق فيه غير مقتصر على قدر الذراع اه فالجواب ان التهجيج قد اختلف
والاولى العمل بظاهر الرواية واطلاق الحديث واما عكسه وهو انفراد القوم على الدكان بان يكون
الامام أسفل فهو مكره ايضا في ظاهر الرواية وروى الطحاوي عن أصحابنا انه لا يكره لان
الموجب للكرهية التشبه باهل الكتاب ولا تشبه هنا لان مكان امامهم لا يكون أسفل وجواب ظاهر
الرواية اقرب الى الصواب لان كراهة كون المكان أرفع كان معلولا بعلمين التشبه باهل الكتاب
وجود بعض المفسد وهو اختلاف المكان وههنا وجدت احدي العلمين وهي وجود بعض المخالفة
كذافي البسائط وههنا المشايخ من علل الكراهة في الثانية بما في ذلك من شبه الازدراء بالامام ولعله
أولى وعلى ما ذكره الطحاوي من عدم الكراهة مشي قاضيه في فتاواه وعزاه الى النوادر وقال

شي الخ وليس ههنا من
المسذوم في شيء وكونه
يشبه اختلاف المكانين
وحقيقة الاختلاف تمنع
الجواز فشهية الاختلاف
توجب الكراهة يعارض
بما لو تقدم في بعض
بقاع المسجد على القوم
من غير ان يدخل المحراب
ولا قائل بالكراهة
وانفراد الامام على
الدكان وعكسه

فيه فكذا هنا اه قلت
يجاب عن المعارضة
المذكورة بما أشار اليه
المؤلف من ان المحراب
وان كان من المسجد
لكن صورته وهيئته
تقتضي شبهة اختلاف
المكان لانه ليس كبقيته
بقاع المسجد من حيث انه
يصلى فيه بخصوصه كل
أحد وانما جعل علامة
لمكان وقوف الامام وان
يكون سجوده فيه لقيامه
لانه لم يبين لان يقوم الامام
في داخله ولا ان يصلى
فيه الناس وانما هو
علامة كما قلنا فاشبه
خارج المسجد فصار
بمنزلة مكان آخر بخلاف

بقية بقاع المسجد نامل (قوله وعلوه) قال الرمي هذا التعليل يقتضي انها تترى بهيمة والحديث المتقدم وعليه
بقتضي انها محرمة الا أن يوجد صارف نامل.

(قوله وذ كرفي شرح منية المصلي الخ) أقول في المعراج ما نصه وبقولنا قال الشافعي رحمه الله تعالى الا اذا اراد الامام تعليم القوم
افعال الصلاة أو اراد الامام تبليغ القوم فحينئذ لا يكره عندنا اه (قوله لانه ٢٩ لوقام بعض القوم) الظاهر ان المراد

بالبعض جماعة ممن
القوم لا واحدا في الدر
المختار في باب الامامة من
انه لوقام واحد يجنب
الامام وخلفه صف كره
اجماعا (قوله فينبغي ان
يكون حراما) تقرن على
قوله وظاهر كلام
النووي الخ ثم المتبادر
من سياقه كلام النووي
والتقرن على ان مراده
الاعتراض على ما نقله
عن الخلاصة من قوله
وتكره التصاوير على
الثوب الخ ويمكن ان

وليس ثوب فيه تصاوير
وان يكون فوق رأسه أو
بين يديه أو بجذائه صورة

يقال ليس مراد الخلاصة
تصوير التصاوير بل
استعمال أي استعمال
الثوب التي هي فيه
فيساوي كلام المصنف
ويدل على ان هذا هو
المراد قول الخلاصة بعد
عبارته السابقة اما اذا
كان في يده وهو يصلي
لا يكره الى آخر ما يأتي
تامس (قوله ويفيدانه
لا يكره الخ) قال في النهر
غير خاف ان عدم
الكرهية في الصغار

وعليه عامة المشايخ اه وهذا كله عند عدم العذر اما عند العذر كما في الجمعة والعديد وان القوم
يقومون على الرقوف والامام على الارض ولم يكره ذلك لضيق المكان كذا في النهاية وذ كرفي شرح
منية المصلي وهل يدخل في المحاجة في حق الامام ارادة تعليم المأمومين اعمال الصلاة وفي حق
المأمومين ارادة تبليغ منتقالات الامام عند اتساع المكان وكثرة المصلين فعند الشافعي نعم قيل وهو
رواية عن أبي حنيفة اه قيد بالانفراد لانه لوقام بعض القوم مع الامام قيل يكره والاصح انه لا يكره
فيه جرت العادة في جوامع المسلمين في أغلب الامصار كذا في المحيط وذ كرفي البدائع ان من اعتمر معنى
التشبه قال لا يكره وهو قياس رواية الطحاوي لزوال معنى التشبه لان أهل الكتاب لا يشاركون الامام
في المكان ومن اعتمر وجود بعض المغسوق لا يكره وهو قياس ظاهر الرواية لوجود بعض المخالفة في
المكان اه وفيه نظر لا يخفى (قوله وليس ثوب فيه تصاوير) لانه يشبه حامل الصنم فيكره وفي
الخلاصة وتكره التصاوير على الثوب صلى فيه أو لم يصل اه وهذه الكراهية تحريرية وظاهر كلام
النووي في شرح مسلم الاجماع على تحريم تصويره صورة الحيوان فانه قال قال أصحابنا وغيرهم من
العلماء تصوير صور الحيوان حرام شديد التحريم وهو من الكاثر لا ندمتوعد عليه بهذا الوعد
الشديد المذكور في الاحاديث يعني مثل ما في الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم أشد الناس عذابا يوم
القيامة المصورون يقال لهم احيوا ما خلقتم ثم قال وسواء صنعتم لاعتن أو لغيره فصنعتهم حرام على كل
حال لان فيه مضاهاة لخلق الله تعالى وسواء كان في ثوب أو بساط أو درهم ودينار وفسل واناة وخائط
وغيرها اه فينبغي ان يكون حراما لا مكرها ان ثبت الاجماع أو قطعة الدليل لتواتره قيد
بالثوب لانها لو كانت في يده وهو يصلي لا تكره لانه مستور بشابه وكذا لو كان على خاتمه كذا في
الخلاصة وفي المحيط رجل في يديه تصاوير وهو يؤتم الناس لا تكره امامته لانها مستورة بالثياب
فصار كصورة في نقش خاتم وهو غير مستبين اه وهو يفيد ان المستبين في الخاتم تكره الصلاة
معه ويفيدانه لا يكره ان يصلي معه صورة أو كيس فيه ذنانير او دراهم فيها صور صغار لا يستتارها
و يفيدانه لو كان فوق الثوب الذي فيه صورة ثوب ساتر له فانه لا يكره ان يصلي فيه لاستتارها
بالثوب الا حواله سبحانه اعلم (قوله وان يكون فوق رأسه أو بين يديه أو بجذائه صورة)
لمحدث الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة وفي
المغرب الصورة عام في كل ما يصور مشبه بخلق الله تعالى من ذوات الروح وغيرها وقوله هم
ويكره التصاوير المراد بها التماثيل اه فالخلاصة ان الصورة عام والتماثيل خاص والمراد هنا
الخاص فان غير ذى الروح لا يكره كالشجر المساسيات والمراد بجذائه عيونه ويساره ولم يذكره اذا
كانت خلفه للاختلاف في رواية الاصل لا يكره لانه لا يشبه العباد وصرح في الجامع الصغير
بالكرهية ومشي عليه في الخلاصة وبانها اذا كانت في موضع قيامه أو جلوسه لا يكره لانها
استهانة بها وكذلك على الوسادة ان كانت قائمة بكره لانه تعظيم لها وان كانت مفروشة لا تكره كذا
في المحيط قالوا واشدها كراهية ما يكون على القبلة امام المصلي والذي يليه ما يكون فوق رأسه والذي
يليه ما يكون عن يمينه ويساره على الحائط والذي يليه ما يكون خلفه على الحائط أو الستر وانما لم
تكرر الصلاة في بيت فيه صورة مهانة على بساط يوطأ أو مرفقة بتكا عليها مع عموم الحديث من ان

غني عن التعليل بالاستتار بل مقتضاه ثبوتها اذا كانت منكشفة وسيأتي انها لا تكره الصلاة لكن يكره كراهية تنزيه جعل
الصورة في البيت لخبر ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب أو صورة

(قوله لوجود محض) تعليل لقوله لم تذكره (قوله لان ذلك) علة لقوله يقتضي أي لان علة الكراهة عدم دخول الملائكة كما مر واذا كانت مهانة لا تمتنع ٣٠ الملائكة من الدخول كما افادته النصوص المختصة واذا انتفت العلة ثبت عدم الكراهة

وقوله وان علل بالتشبه الخ دفع لما يقال يمكن أن يكون للكراهة علة أخرى وهي التشبه فاتقاء تلك العلة لا يوجب ثبوت عدم الكراهة (قوله وان كان يكره اتخاذهما) انظر ما المراد بذلك بعد قوله لا بأس باستعمالهما ونظري شرح المنية في دعوى الكراهة لما مر من الاحاديث ولما في الهداية الا ان تكون صغيرة أو مقطوعة الرأس

لو كانت الصورة على وسادة ملقاة أو على بساط مفروش لا يكره لانها تداوس وتوطأ بخلاف ما اذا كانت الوسادة منصوبة أو كانت مع السر لانه تعظيم لها اه قلت وقد يقال المراد بقوله لا بأس باستعمالها أي بان يتكئ على الوسادة ويفرش البساط وقوله وان كان يكره اتخاذهما أي اتخاذهما لزينة ونحوها مما فيه تعظيم أو يقال المراد بالاتخاذ فعل التصوير فيهما أي

الملائكة لا تدخله وهو علة الكراهة لان شر البقاع بقعة لا تدخلها الملائكة لوجود محض وهو ما في صحيح ابن حبان استاذن جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم فقال ادخل فقال كيف ادخل وفي بيتك ست رفقه تصاور فان كنت لا بدفاعاً لا فافطع رؤسها أو اقطعها ورسايد أو اجعلها بساطاً وفي البخاري في كتاب المظالم عن عائشة رضي الله عنها انها اتخذت على سهوة لها سترافيه ثم ائبل فبهت به النبي صلى الله عليه وسلم قالت فالتفتت منه غمرتين فكانتا في البيت فجلس عليهما زاد أحدهما في مسنده ولقد رأيتهم متكئاً على أحدهما وفيه صورة والسهوة كالصفحة تكون بين البيت وقيل بيت صغير كالحزانة والخرقة بكسر النون وسادة صغيرة والوسادة المخددة لكنه يقتضي عدم كراهة الصلاة على بساط فيه صورة وان كانت في موضع السجود لان ذلك ليس بمانع من دخول الملائكة كما افادته النصوص المختصة وان علل بالتشبه بعبادة الاصنام فممنوع فانهم لا يسجدون عليها وانما ينصبونها ويتوجهون اليها الا ان يقال ان فيها صورة التشبه بعبادتها حال القيام والركوع وفيه تعظيم لها ان يسجد عليها ولهذا أطلق الكراهة في الاصل فيما اذا كان على البساط المصلي عليه صورة لان الذي يصلي عليه معظم موضع الصورة فيه تعظيم لها بخلاف البساط الذي ليس بمصلي وتقدم عن الجامع الصغير التقييد بموضع السجود فينبغي ان يحمل اطلاق الاصل عليه وانها اذا كانت تحت قدميه لا يكره اتفاقاً وفي الخلاصة ولا بأس بان يصلي على بساط فيه تصاور لكن لا يسجد عليها ثم قال ثم التماس ان كان على وسادة أو بساط لا بأس باستعمالهما وان كان يكره اتخاذهما ثم اعلم ان العلماء اختلفوا فيما اذا كانت الصورة على الدراهم والدنانير هل تمتنع الملائكة من دخول البيت بسببها فذهب القاضي عياض الى انهم لا يعتنون وان الاحاديث مخصصة وذهب النووي الى القول بالعموم ثم المراد بالملائكة المذكورين ملائكة الرحمة لا المحفظة لانهم لا يفارقونه الا في خلوته باهله وعند الخلاء (قوله الا ان تكون صغيرة) لان الصغار جدد لا تعبد فليس لها حكم الوثن فلا تذكر في البيت والكراهة انما كانت باعتبار شبهة العبادة كذا قالوا وقد عرفت ما فيه والمراد بالصغيرة التي لا تبدل ولناظر على بعد والكبيرة التي تبدل ولناظر على بعد كذا في فتح القدير ونقل في النهاية انه كان على خاتم أبي موسى ذباقتان وانه لما وجد خاتم دانيال عليه السلام في عهد عمر رضي الله عنه وجد عليه أسد ولبوة بينهما صبي لمسانده وذلك ان بنحوه قتل له مولود فقبض الله له أسد يحفظه ولبوة ترضعه فتشبه بمراى منه لئلا تذكر نعم الله عليه ودفعه عمر الى أبي موسى الاشعري وكان لابن عباس كانون مخفوف بصور صغار اه وفي الخلاصة من كتاب الكراهة رجل صلى ومعه دراهم وفيها تمثال له لا بأس به لصغرهما اه (قوله أو مقطوع الرأس) أي سواء كان من الاصل أو كان له رأس وعي وسواء كان القطع بخيط خيط على جميع الرأس حتى لم يبق لها أثر أو يظلمه بمغرة ونحوها أو ينجته أو يغسله وانما لم يكره لانها لا تعبد بدون الرأس عادة ولما رواه أحمد عن علي قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فقال أياكم ينطلق الى المدينة فلا يدعها وثنا لا كسر ولا قبرا الاسواء ولا صورة الا لطلحها اه وأما قطع الرأس عن الجسد بخيط

ان التصوير فيهما مكره دون استعمالهما تامل (قوله وقد عرفت ما فيه) أي من ان العلة ليست التشبه بل العلة عدم دخول الملائكة عليهم السلام بتمامه فيه (قوله التي لا تبدل ولناظر على بعد) لم يبين هنا حد البعد ويفسره ما في المنية وشرحها بحث لا تبدل ولناظر اذا كان قائماً وهي على الأرض أي لا تتبين أعضاؤها

مع بهاء الرأس على حاله فلا ينفى الكراهة لأن من الطيور وما هو موقوف فلا يتحقق القطع بذلك ولهذا
فسر في الهداية المقطوع بمحو الرأس كذا في النهاية قيد بالأس لأنه لا اعتبار بازالة الحاجبين أو
العينين لأنها تعبد بدونها وكذا الاعتبار بقطع اليدين أو الرجلين وفي الخلاصة وكذا الوحي وجه
الصورة فهو كقطع الرأس (قوله أول غير ذي روح) لما تقدم أنه ليس بمثال ولما في الصحيحين عن
سعيد بن أبي الحسن قال جاء رجل إلى ابن عباس فقال اني رجل أصور هذه الصور فافتنى فيها فقال له
ادن مني فسدنا ثم قال له اذن مني فسدنا حتى وضع يده على رأسه وقال أنبئك بما سمعت من رسول الله
صلى الله عليه وسلم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مصور في النار يجعل له بكل صورة
صورها نفسا فتعذب في جهنم قال ابن عباس فان كنت لا بد فاعلا فاصنع الشجر وما لا نفس له اه ولا
فرق في الشجر بين المثمر وغيره وهو مذهب العلماء كافة إلا مجاهدا فإنه كره الثمر وفي الخلاصة
ولورأى صورة في بيت غيره يجوز له مجوها وتغييرها وفي النهاية عن محمد بن الجبير لتصوير عائيل
الرجال أول خبر فيها والأصابع من المستأجر قال لأجر له لأن عمله معصية وفي التفاريق هدم بيتا مصورا
بالأصابع ضمن قيمة البيت والأصابع غير مصورة (قوله وعد الآي والتسبيح) أي ويكره
عدايات من القرآن والتسبيح وكذلك السور لأنه ليس من أعمال الصلاة أو لعله فشمّل العدي
الفرائض والنوافل جميعا باتفاق أصحابنا في ظاهر الرواية وروى عنهما في غير ظاهر الرواية أن العد
باليد لا بأس به كذا في العناية وغيرها لكن في الكافي وقال لا بأس به فجزم به عنهما وعلى لهما بيان
المصلي يضطر إلى ذلك لمراعاة سنة القراءة والعمل بما جاءت به السنة في صلاة التسبيح وقال عليه
السلام لنسوة سألته عن التسبيح بعد ذلك بالانامل فانهم مسؤولات مستنطقات يوم القيامة وقوله في
الهداية قلنا يمكنه أن يعد ذلك قبل الشروع انما يأتي هذا في الآي دون التسبيحات اه قالوا
ومحل الاختلاف هو العد باليد كما وقع التقييد به في الهداية سواء كان باصابعه أو بخط يده كما
الغنى برؤس الأصابع أو الحفظ بالقلب فهو غير مكروه اتفاقا والعد باللسان مفسدا اتفاقا وقد
بالآي والتسبيح لأن عد الناس وغيرهم مكروه اتفاقا كذا في غاية الإيمان وقيد بالصلاة لأن العد
خارج الصلاة لا يكره على الصحيح كما ذكره المصنف في المستصفى لأنه أسكن للقلب وأجاب للنشاط ولما
رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم وقال صحيح الإسناد عن سعيد بن أبي وقاص
أنه دخل مع النبي صلى الله عليه وسلم على امرأة وبين يديها نوى أو حصاة تسبيح به فقال أخبرك بما هو
أيسر عليك من هذا أو أفضل فقال سبحان الله عد ما خلق في السماء وسبحان الله عد ما خلق في
الأرض وسبحان الله عد ما بين ذلك وسبحان الله عد ما هو خالق والمحمد لله مثل ذلك والله أكبر مثل
ذلك ولا اله الا الله مثل ذلك ولا حول ولا قوة الا بالله مثل ذلك فلم ينهها عن ذلك وانما أرشدها إلى ما هو
أيسر وأفضل ولو كان مكروها لبين لها ذلك ثم هذا الحديث ونحوه مما يشهد بأنه لا بأس باتخاذ
السجدة المعروفة لاحصاء عدد الأذكار إذا لا تريد السجدة على مضمون هذا الحديث إلا بضم النوى
ونحوه في خيط ومثل هذا لا يظهر تأثيره في المنع فلا جرم ان نقل اتخاذها والعمل بها عن جماعة من
الصوفية الاختيار وغيرهم اللهم الا اذا ترتب عليها رياء وسمعة فلا كلام لنا فيه وهذا الحديث أيضا
يشهد لأفضلية هذا الذكر المخصوص على ذكر مجرد عن هذه الصيغة ولو تكرر بسيرا ثم اعلم ان
العلامة المحلي ذكر ان كراهة العد باليد في الصلاة تنزيهية وظاهر النهاية انها تحريمية فانه قال
والصحيح انه لا يباح العد أصلا لأنه ليس في الكتاب فصل بين الفرض والنفل وقد يصير العد عملا

أول غير ذي روح وعد
الآي والتسبيح

(قوله دون التسبيحات)

أي فبإذن من طرف الامام
بان يقال كما في الذخيرة
ولو احتاج اليه عدة إشارة
أو بقلبه (قوله ثم هذا
الحديث ونحوه) ما شهد
الحج قال الرملي والظاهر
انها ليست بسبعة فقد
قال ابن حجر الهيتمي في
شرح الأربعين النووية
السجدة ورد لها أصل
أصيل عن بعض أمهات
المؤمنين وأقرها النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم
على ذلك (قوله وظاهر
النهاية انها تحريمية الحج)
قال في النهرية نظرا
المكروه تنزيها غير مباح
أي غير مستوى الطرفين
اه قال الرملي الغالب
اطلاقهم غير المباح على
المحرم أو المكروه تحريما
وان كان يطلق على ما ذكر

(قوله ثم صلاة التسليم الخ) اقتصر المؤلف على هذه الرواية كما فعل في المحاوي القدسي وثمر رواية أخرى أوردها الترمذي في جامعهم عن عبد الله بن المبارك وقد ذكر الروايتين الحملي في شرح المنية واقتصر على الثانية في القنية فقال في حديثه هارواه أبو عيسى في جامعهم وعبد الله بن أبي حفص ٣٢ في جامعهم وحيد بن زنجويه في الترغيب بروايتين والمختار منهما أن يكبر ويقرأ

سبحانك اللهم الخ ثم يقول سبحان الله والمحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر خمس عشرة مرة ثم يقرأ الفاتحة وسورة مثل سورة والفحى ثم يقول سبحان الله الخ عشر مرات ثم يركع ويقول سبحان ربّي العظيم ثلاثاً ثم يقول سبحان الله عشراً ثم يرفع

لا تقاتل الحية والعقرب

رأسه ويقول سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد ويقول سبحان الله الخ عشر مرات ثم يكبر ويسجد ويسبح ثلاثاً ثم يقول سبحان الله الخ عشراً ثم يرفع رأسه ويكبر ويقعد ثم يقول سبحان الله الخ عشراً ثم يكبر ويسجد ويسبح ثلاثاً ثم يقول سبحان الله الخ عشراً ثم يقوم ويفعل في الثالثة مثل الأولى يصلي أربع ركعات بتسليم واحدة ويقعدتين اه وفي شرح المنية وقيل لابن المبارك ان سها في هذه الصلاة هل يسبح في سجدة السهو عشراً عشر قال لا تأمهي ثلثمائة تسبيحة اه وهذه

كثيراً فوجب فساد الصلاة وباروى في الاحاديث من قرأ في الصلاة كذا وكذا مرة قل هو الله أحد وكذا كذا تسبيحة فذلك الاحاديث لم يصحها الثقات أما صلاة التسليم فقد أوردها الثقات وهي صلاة مباركة فيها ثواب عظيم ومنافع كثيرة فانه يقدر أن يحفظ بالقلب وان احتاج بعد بالانامل حتى لا يصير عملاً كثيراً اه ثم صلاة التسليم هذه مارواه عكرمة بن عمار عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للعباس بن عبد المطلب يا عباس يا عمه الا أعطيك الا أمتحك الا أحبوك الا أفعل بك عشر خصال اذا أنت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك أوله وآخره قديمه وحديثه خطاه وعمده صغيره وكبيره سره وعملانيته عشر خصال أن تصلي أربع ركعات تقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة فاذا فرغت من القراءة في أول ركعة قتل وأنت قائم سبحان الله والمحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر خمس عشرة مرة ثم تركع فتقول وأنت راكع عشراً ثم ترفع رأسك من الركوع فتقولها عشراً ثم تهوى ساجداً فتقولها وأنت ساجد عشراً ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشراً ثم تسجد الثانية فتقولها عشراً ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشراً فذلك خمس وسبعون في كل ركعة تفعل ذلك في أربع ركعات ان استطعت أن تصليها في كل يوم مرة فافعل فان لم تستطع ففي كل جمعة مرة فان لم تفعل ففي كل شهر مرة وان لم تفعل ففي كل سنة مرة فان لم تفعل ففي عمرك مرة رواه أبو داود وابن ماجه والطبراني وقال في آخره فلو كانت ذنوبك مثل زبد البحر أو رمل عالج غفر الله لك قاله الحافظ عبد العظيم المندري وقدرى هذا الحديث من طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة وأمثلها حديث عكرمة هذا وقد صححه جماعة اه وذكر في الاسلام في شرح الجامع الصغير قال مشايخنا ان احتاج المرء الى العبد بعد اشارة لا فصاحا ويعمل بقولهم ما في المضطر اه (قوله لا تقاتل الحية والعقرب) أي لا يكبره قتلها ما لحديث الصحيحين اقتلوا الاسودين في الصلاة والحية والعقرب وفي صحيح مسلم مرفوعاً أمر عليه الصلاة والسلام بقتل السكاب العقور والحية والعقرب في الصلاة وأقل مراتب الامرا لا باحة وفي شرح نسمة المصلي ويستحب قتل العقرب بالنعل اليسرى ان أمكن لحديث أبي داود كذلك ولا يباس بقياس الحية على العقرب في هذا اه أطلقه فشمع جميع أنواع الحيات وصححه في الهداية لا طلاق الحديث وجميع المواضع وفي المحيط قالوا وينبغي أن لا تقتل الحية البيضاء التي تمشي مستوية لانها جان لقوله عليه السلام اقتلوا الظفنين والابتر وياكم والحية البيضاء فانها من الجن وقال الطحاوي لا يباس بقتل الكل لان النبي صلى الله عليه وسلم عهد مع الجن أن لا يدخلوا بيوت أمتة واذا دخلوا لم يظهروا والهم واذا دخلوا فقد نقضوا العهد فلا ذمة لهم والاولى هو الا عذارو الا نذار فيقال ارجع باذن الله فان أذى قتله اه يعني الا نذار في غير الصلاة وفي النهاية معزى الى صدر الاسلام والصحيح من الجواب ان يحتاط في قتل الحيات حتى لا يقتل جنياً فانهم يؤذونه أذاء كثيراً بل اذا رأى حية وشك انه جنى يقول له بخل طريق المسلمين ومرفان مرت تركه فان واحداً من اخواني هو اكبر سن مني قتل حية كبيرة بسيف في دار لنا فضر به الجن حتى جعلوه زمناً كان لا يتحرك رجلاه قريمان الشهر ثم عاجلناه ودأبناه بارضاء الجن حتى تركوه فزال ما به وهذا مما عاينته بعيني اه واطلق في القتل فشمع ما اذا كان يعمل كثير

الصفة التي ذكرها ابن المبارك هي التي ذكرها في مختصر البحر وهي الموافقة لمذهبنا ادم الاحتياج فيها الى جلسة الاستراحة قال اذهبي مكر وهه عندنا على ما تقدم في موضعه اه وكان هذا هو الداعي لاختيار صاحب القنية هذه الطريقة ولكن حيث نبقت الطريقة الاخرى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم لا يقال بغير اهتموا في اقتصار المؤلف وصاحب المحاوي القدسي عليها اشعار بذلك

(قوله ثم الحق فيما يظهر
الفساد) قال الرملي قال
العلامة الحلبي والاصح
هو الفساد الا انه يباح له
فسادها بقتلها كما يباح
لأمانة ملهوف وتخليص
أحد من سب هلاك
كسقوط من سطح أو غرق
أو حرق ونحوه وكذا اذا
خاف ضياع ما قيمته درهم
له أو غيره اهـ (قوله
وقولهم الخ) مبتدأ خبره

والصلاة الى ظهر قاعد
يتحدث

قوله الا في صحيح (قوله
بالشرط المذكور) وهو
قوله بعد أن لا يكون
بعمل كثير (قوله وبهذا
التفصيل الخ) قال الرملي
قال العلامة الحلبي
والاخذ بقول محمد وأبي
اذا قرصه لثلا يذهب
خشوعه بالمها ويحمل
ما عن أبي حنيفة وأبي
يوسف على الاخذ بمن
غير عذر أي القرص
(قوله ولعله متفق عليه)
أي عدم الكراهة الى
ظاهر من لا يتحدث وفي
شرح المنية للشيخ ابراهيم
وقوله يتحدث لأفاده نفي
قول من قال بالكراهة
بحضرة المتحدثين وكذا
بحضرة النائمين وما روى
عنه عليه الصلاة والسلام
لا تصلوا خاف النائم ولا
يتحدث ضعيف وتامه فيه

قال الشرحسي وهو الاظهر لان هذا عمل رخص فيه للمصلي فهو كالشيء بعد الحدث والاستقاء من البئر
والتوضؤ اهـ وتعبه في النهاية بانه يخالف لما عليه عامة رواية شروح الجامع الصغير ورواية
مبسوط شيخ الاسلام فانهم لم يبيحوا العمل الكثير في قتلها اهـ وتعبه أيضا في فتح القدير بانه يقتضي
ان الاستقاء غير مفسد في سبق الحدث وقد تقدم خلافه وبجته بانه لا يفسد للرخصة بالنص يستلزم
مثله في علاج السار اذا أكثر فانه أفضأ أموره بالنص كما قدمناه لكنه مفسد عندهم فساو جوابه
عن علاج السار وهو جوابنا في قتل الحية ثم الحق فيما يظهر الفساد وقولهم الامر بالقتال لا يستلزم بقاء
الحية على نهج ما قالوه من الفساد في صلاة الخوف اذا قاتلوا في الصلاة بل أثره في رفع الأثم مباشرة
المفسد في الصلاة بعد ان كان حراما صحيح اهـ وفي النهاية معزيا الى الجامع الصغير البرهاني انما
يباح قتلها في الصلاة اذا مرت بين يديه وخاف ان تؤذيه والا فيكره وقيد بالحجة والعقرب لان في قتل
القملة والبرغوث اختلافا قال في الظهيرية وان أخذ قملة في الصلاة كره له ان يقتلها لكن يدفنها
تحت الحصى وهو قول أبي حنيفة وروى عنه اذا أخذ قملة أو برغوثا فقتله أو دفنه فقد أساء وعن محمد
انه يقتلها وقتلها أحب الى من دفنها وأي ذلك فعل فلا بأس به وقال أبو يوسف يكره كلاهما في الصلاة
اهـ وذكر في شرح منية المصلي ان دفنها مكره وفي المسجد في غير الصلاة وان الحاصل انه يكره
التعرض لكل منهما بالاخذ فضلا عن القتل أو الدفن عند عدم تعرضهما له بالاذى وأما عند
تعرضهما له بالاذى وان كان خارج المسجد فلا بأس حينئذ بالاخذ والقتل أو الدفن بعد ان لا يكون
ذلك بعمل كثير فانه كما روى عن ابن مسعود من دفنها روى عن أنس انهم كانوا يقتلون القمل
والبراغيث في الصلاة ولعل أبا حنيفة انما اختار الدفن على القتل لما فيه من النزاهة عن اصابة
دمهم اليد القاتل أو ثوبه في هذه الحالة وان كان ذلك معفو عنه وان ابن مسعود فعل أحسن المجازين
وان كان في المسجد فلا بأس بالقتل بالشرط المذكور ولا يطررها في المسجد بطريق الدفن ولا غيره
الا اذا غلب على ظنه انه يظفر بها بعد الفراغ من الصلاة وبهذا التفصيل يحصل الجمع بين ما عن
أبي حنيفة من انه يدفنها في الصلاة وبين ما عنه انه لو دفنها في المسجد فقد أساء اهـ (قوله والصلاة
الى ظهر قاعد يتحدث) أي لا يكره كذا في الجامع الصغير وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة يكره له
ان يصلي وقبلة نيام أو قوم يتحدثون لما أخرجه البزار عن ابن عباس مرفوعا نهيت ان أصلي الى النيام
والمتحدثين وأجيب بانه محمول في النائم على ما اذا خاف ظهور صوت من يضحك ويخجل النساء اذا
انقبه وفي الحديثين على ما اذا كان لهم أصوات يخاف منها التغليط أو شغل البال ونحن نقول بالكراهة
في هذا ثم يعارض الحديث المذكور في النائم ويقدم عليه لقوته ما في الصحيحين عن عائشة قالت
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي صلاة الليل كلها وأنا معترضة بينه وبين القبلة فاذا أراد ان
يوتر أيقظني فأوترت وانما قيد بقوله يتحدث ليفيد عدم الكراهة الى ظاهر من لا يتحدث بالاولى
ولعله متفق عليه وقد كان يفعل ابن عمر اذا لم يجد سارية يقول لنا فقول تطهرك وأفاد كلامهم هنا انه
لا كراهة على المتحدث ولهذا نقل الشارح عن الصحابة رضی الله عنهم ان بعضهم كانوا يقرؤون القرآن
وبعضهم يتذاكرون العلم والمواظب وبعضهم يصلون ولم ينههم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك
ولو كان مكروها لنهاهم اهـ وقيد بالظهور لان الصلاة الى وجه أحد مكرهه وكافي الجامع الصغير
قال في المنية والاستقبال الى المصلي مكروه سواء كان المصلي في الصف الاول أو في الصف الاخير
ولهذا قال في الذخيرة يكره للإمام ان يستقبل المصلي وان كان بينهما ماصفوف وهذا هو ظاهر

(قوله وقد صرحوا بالخ) أي لان الثالث صار كالفصل كما في النهر قال وقياسه انه لو صلى الى وجهه انسان هو على مكان عال ينظره اذا قام لا اذا قعد لا يكره ولم أره لهم اه وفي شرح الشيخ اسمعيل بعد نقله كلام الحلبي ومقتضاه مع ما سبق من كون الظهر ستره تقييد ما في الذخيرة بما اذا كان المصلي متوجها الى ما بين القاعدتين في الصفوف من الفرج الى الظهر أعيد لهم فليست اه قلت وهذا الجواب مع ما يجتبه في النهر يتنافيه بقية كلام الذخيرة حيث قال وهذا هو ظاهر المذهب لانه اذا كان وجهه مقابل وجهه الامام في حال قيامه يكره ٣٤ ذلك وان كان بينهما صفوف اه وانه لو كان بين الصفوف فرج لم يكن لتقييد المقابلة

بحال القيام فائدة كما لا يخفى لان المقابلة حينئذ موجودة في حال قعوده وهو صريح في الكراهة اذا كانت المواجهة في حال القيام فقط وقد أجاب الرملي بجواب آخر وهو ان ما نقله الحلبي في حق

والى مصحف أو سيف معلى أو شمع أو سراج وعلى بساط فيه تصاوير ان لم يسجد عليها

المصلي وما في الذخيرة في حق المستقبل فلا منافاة نامل اه وقد يحمل ما ذكره الحلبي على صورة لا تحصل بها المواجهة بان يكون الثالث قائما أو قاعدا والمصلي مثله وبه يحصل التوفيق وهو أقرب مما مر فتدبر (قوله وينبغي الخ) قال الرملي هذا في حق الامام واما في حق القوم فقد يكون بعضهم متوجها اليها وهو المقابل لها فلتحقه الكراهة على

المذهب ذكره في الفصل الرابع من كتاب الصلاة والمحاصل ان استقبال المصلي الى وجهه الانسان مكروه واستقبال الانسان وجه المصلي مكروه فالكرهية من الجانبين قال العلامة الحلبي وقد صرحوا بانه لو صلى الى وجهه انسان وبينهما ثالث ظهره الى وجهه المصلي لم يكره (قوله والى مصحف أو سيف معلى) أي لا يكره ان يصلي وأمامه مصحف أو سيف سواء كان معلقا أو بين يديه أما المصحف فلان في تقديمه تعظيمه وتعظيمه عبادة والاستخفاف به كفر فانضمت هذه العبادة الى عبادة أخرى فلا كراهة ومن قال بالكراهة اذا كان معلقا لملا بانه تشبه باهل الكتاب مردود لان اهل الكتاب يفعلونه للقراءة منه وليس كلاما فيه وأما السيف فلانه سلاح ولا يكره التوجه اليه فقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي للعنزة وهي سلاح (قوله أو شمع أو سراج) لانهم لا يعبدان والكراهة باعتبارها وانما يعبدونها الجوس اذا كانت في السكاكين وفيها الجرار وفي الثور فلا يكره التوجه اليها على غير هذا الوجه وذكر في غاية البيان اختلاف المشايخ في التوجه الى الشمع أو السراج والمختار انه لا يكره اه وينبغي ان يكون عدم الكراهة متفقا عليه فيما اذا كان الشمع على جانبه كما هو المعتاد في مصر المحروسة في ليالي رمضان للتراويح قال ابن قتيبة في أدب الكاتب في باب ما جاء فيه لعنان اسمعيل الناس أضغفه ما الشمع بالسكون والاهجة فتح الميم اه (قوله وعلى بساط فيه تصاوير ان لم يسجد عليها) أي لا يكره والتقييد المذكور بناء على ما في الجامع الصغير وقد قدمنا مفهومه وما في الاصل فلا حاجة الى اعادته ثم اعلم ان المصنف لم يستوف ذكر المكروهات في الصلاة فنهان كل سنة تركها فهو مكروه تنزيها كما صرح به في منية المصلي من قوله ويكره وضع اليدين على الارض قبل الركعتين اذا سجد ورفعهما قبلهما اذا قام الا من عذر وان رفع رأسه أو شمسكته في الركوع وان يجهر بالتسمية والتأمين وان لا يضع يديه في موضعيهما الا من عذر وان يترك التسبيحات في الركوع والسجود وان ينقص من ثلاث تسبيحات في الركوع أو تسجود وان يأتي بالاذكار المشروعة في الانتقالات بعد تمام الانتقال وفيه خلافان تركها في موضعها وتخصيلها في غير موضعها ذكره في مواضع متفرقة من مكروهات الصلاة وحاصله ان السنة اذا كانت مؤكدة قوية لا يعبدان يكون تركها مكروها كراهة تحريم كترك الواجب فانه كذلك وان كانت غير مؤكدة فتركها مكروه تنزيها كما في هذه الامثلة وان كان ذلك الشيء مستحبا أو مندوبا وليس بسنة كما هو على اصطلاحنا فينبغي ان لا يكون تركه مكروها أصلا كما صرحوا به من أنه يستحب يوم الاضحى ان لا يأكل أولا الا من اخصيته قالوا ولو أكل من غيرها فليس بمكروه فلم يلزم من ترك المستحب ثبوت كراهته الا انه يشكل عليه ما قالوه من ان المكروه تنزيها مرجعه الى خلاف الاولى ولا شك

القول به الضعيفة المقابلة للمختارة نامل (قوله ورفعهما قبلهما) أي رفع الركعتين قبل البدن (قوله لا يسجد ان الخ) يدل عليه ما مر في باب الاذان عن غاية البيان والمحيط ان القول بوجوبه والقول بسنته متقاربان لان السنة المؤكدة في معنى الواجب في حق محوq الاثم لتاركهما اه (قوله الا انه يشكل عليه الخ) قال بعض الفضلاء يمكن الجواب بان الكراهة المنفية التحريمية فلا ينافي ثبوت التنزيهية كما لا يخفى اه وعلى هذا في ترك المستحب والمندوب كراهة الا انه ينبغي أن تكون دون كراهة ترك السنة غير المؤكدة كما قدمه المؤلف من ان الاثم في ترك السنة المؤكدة دونه في ترك الواجب وانه مقول بالتشكيك

ولا مانع من أن تكون الكراهة كذلك نأمل ثم رأيت في شرح المنية مانصه فالحاصل أن المستحب في حق الكل وصل السنة بالمكتوبة من غير تأخير إلا أن المستحب في حق الإمام أشد حتى يؤدي تأخيرها إلى الكراهة محدث عائشة رضي الله تعالى عنها بخلاف المقتدى والمنفرد وتظهر هذا قولهم يستحب الأذان والأقامة للمسافر ولأن يصلي ٣٥ في بيته في المصر ويكره تركهما

للأول دون الثاني فعلم أن مراتب الاستحباب متفاوتة

بمراتب السنة والواجب

والفرض اه ومثله في

شرح الباقي وحيث

فيكون بعض المستحبات

تركها مكرها وتزيتها

وبعضها غير مكره ومنه

الكل يوم الأضحي فانه لو لم

يؤخره إلى ما بعد الصلاة

لا يكره مع أن التأخير

مستحب والمسراد في

الكراهة أصلا خلافا

لما قدمناه عن بعض

الفضلاء على ما ساقى في باب

العماد من قوله لأن

الكراهة لا بد لها من دليل

خاص وساقى تمامه هناك

أن شاء الله تعالى وبذلك

يندفع الإشكال لأن

المكره وتزيتها الذي ثبتت

كراهته بالدليل يكون

خلاف الأولى ولا يلزم من

كون الشيء خلاف

الأولى أن يكون مكرها

تزيها ما لم يوجد دليل

الكراهة والحاصل أن

أن ترك المستحب خلاف الأولى ومنها ما في الخلاصة والولو للجمعة ولا ينبغي أن يقرأ في كل ركعة آخر سورة على حدة فإن مكرهه عند الأكثر وينبغي أن يقرأ في الركعتين آخر سورة واحدة وهو أفضل من السورة أن كان التأخر أكثر آية اه وصح قاضيخان في شرح الجامع الصغير عدم الكراهة وإن كان الأفضل خلافه ومنها الانتقال من آية من سورة إلى آية أخرى من سورة أخرى أو آية من هذه السورة بينهما آيات وكذا الجمع بين السورتين بينهما سور أو سورة واحدة في ركعة واحدة مكرهه وفي الركعتين أن كان بينهما سور لا يكرهه وإن كان بينهما سورة واحدة قال بعضهم يكره وقال بعضهم إن كانت السورة طويلة لا يكره كما إذا كانت بينهما سورتان قصيرتان ومنها أن يقرأ في ركعة أخرى سورة فوق تلك السورة أو فعل ذلك في ركعة فهو مكرهه وإن وقع هذا من غير قصد بان يقرأ في الركعة الأولى قل أعوذ برب الناس يقرأ في الركعة الثانية هذه السورة أيضا وهذا كله في الفرائض أما في النوافل لا يكره كذا في الخلاصة ومنها ما إذا افتتح سورة وقصده سورة أخرى فلما قرأ آية أو آيتين أراد أن يترك تلك السورة ويقتح التي أرادها يكره وكذا لو قرأ أقل من آية وإن كان حرفا ومنها أن يصلي في ثياب البذلة والمهنته واحتج في الذخيرة بأنه روى عن عمر رضي الله عنه أنه رأى رجلا فعل ذلك فقال رأيتك لو كنت أرسلتك إلى بعض الناس أكنت تعرف في ثيابك هذه فقال لا فقال عمر الله أحق أن يتزين له وروى البيهقي عنه صلى الله عليه وسلم إذا صلى أحدكم فليلبس ثوبه فإن الله أحق من أن يتزين له والظاهر أنها تنزيهية وفسر ثياب البذلة في شرح الوقاية بما يلبسه في بيته ولا يذهب به إلى الأكابر ومنها أن يحمل صديقا صلاته وأما حمله صلى الله عليه وسلم أمامه بنت زينب في الصلاة فأجيب عنه بوجوه منها أنه منسوخ بقوله إن في الصلاة لشغلا وبعد أطل الكلام فيه العلامة الحلي ومنها أن يضع في فيه دراهم أو دنابر بحيث لا تمنعه عن القراءة وإن منعه عن أداء الحروف لا يجوز كذا في الخلاصة وغيرها ومنها أن يتم القراءة في الركوع كذا في منية المصلي وفي موضع آخر أن يقرأ في غير حالة القيام ومنها أن يقوم خلف الصف وحده مقتديا بالإمام إذا لم يجد فرجة وكذا يكره المنفرد أن يقوم في خلال الصفوف فيصلي فيخالفهم في القيام والقعود ومنها أنه تكرر الصلاة في معادن الأبل والمزبلة والمجزرة والمغتسل والحمام والمقبرة وعلى سطح الكعبة وذكر في الفتاوى إذا غسل موضعا في الحمام ليس فيه تمثال وصلي فيه لا بأس به وكذا في المقبرة إذا كان فيها موضع آخر أعد للصلاة وليس فيه قبر ولا نجاسة ومنها أنه يكره للإمام أن يجملهم عن أكمل السنة ومنها ويكره أن يمسك في مكانه بعد ما سلم في صلاة بعدها سنة الا قد رما يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والإكرام به ورد الأثر كذا في منية المصلي ومنها أن يدخل في الصلاة وقد أخذ غائط أو بول وإن كان الاهتمام يشغله يقطعها وإن مضى عليه أجزأ وقد أساء وكذا أن أخذ بعد الاقتراح والأصل فيه ما رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا صلاة بحضرة طعام ولا وهو يدافع الاخبثان وجعل الشارح مدافعة الربح كالأخبثين

أن وجد دليل الكراهة والافلا (قوله وذكر في الفتاوى الخ) وقيل يكره لأنه ماوى الشياطين وبالأول يقتضي كذا في الغرض ولا بأس بالصلاة في موضع جلوس الحامي كذا في الحائنة وهو موضع نزع الثياب المصرح به في النهر كذا في شرح الشيخ اسمعيل (قوله أعد للصلاة) لأن الكراهة معللة بالتشبه باهل الكتاب وهو متوقف فيما كان على الصفة المذكورة حلي

وان الحديث محمول على الكراهية ونفي الفضيلة حتى لو ضاق الوقت بحيث لو اشتغل بالوضوء لموته
يصلى لان الاداء مع الكراهية اولى من القضاء ومنها ان كل عمل قليل لغير عذره فهو مكروه كما لو تروح
على نفسه بمروحة أو كره والله سبحانه وتعالى أعلم

فصل لما فرغ من بيان الكراهية في الصلاة شرع في بيان ائثارها مما هو من توابعها (قوله
كره استقبال القبلة بالفرج في الحلاء واستدبارها) والحلاء بالمدينت التغوط وأبواب القصر فهو والنبت
والكراهية تحريمية لما أخرجه الستة عنه صلى الله عليه وسلم اذا تيمم الغائط فلا تستقبلوا القبلة
ولا تستدبروها ولو كن شرقا أو غربا أو لهما هذا كان الاصح من الروايتين كراهية الاستدبار
كلا استقبال وهو باطلا فله يتناول القضاء والبناء وفي فتح القدير ولو نسي مجلس مستقبلا فذكر
يستحب له الانحراف بقدر ما يمكنه لما أخرجه الطبري مرفوعا من جلس يقول قبالة القبلة فذكر
فانحرف عنها اجلالا لها لم يقم من مجلسه حتى يغفر له وكما يكره للبالغ ذلك يكره له ان يمسك الصبي
تخوها ليبول وقالوا يكره ان يمد رجل يده في النوم وغيره الى القبلة أو المصحف أو كتب الفقه الا ان
تكون على مكان مرتفع عن اتخاذها (قوله وغلق باب المسجد) لانه يشبه المنع من الصلاة قال
تعالى ومن أظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه والاعلاق يشبه المنع فيكرهه قال في الهداية
وقيل لا بأس به اذا خيف على متاع المسجد اه وهو أحسن من التقييد بزماننا كما في عبارة بعضهم
فالمدار خشية الضرر على المسجد فان ثبت في زماننا في جميع الاوقات ثبت كذلك الا في اوقات
الصلاة أولا فلا وفي بعضها ففي بعضها كذا في فتح القدير وفي العناية والتسدير في الغلق لاهل
الحلة فانهم اذا اجتمعوا على رجل وجعلوه متوليا بغير امر القاضي يكون متوليا اه وفي النهاية وكان
المنقدمون يكرهون شد المصاحف واتخاذ المشد لها كيلا يكون ذلك في صورة المنع من قراءة
القرآن فهذا مثله أو فوقه لان المصحف ملك لصاحبه والمسجد ليس بملك لاحد اه ومن هنا يعلم
جهل بعض مدرسي زماننا من منهم من يدرس في مسجد تقرر في تدريسه أو كراهتهم لذلك زاعمين
الاختصاص بهادون غيرهم حتى سمعت من بعضهم انه يضيفها الى نفسه ويقول هذه مدرستي أولا
تدرس في مدرستي وأعجب من ذلك انه اذا غضب على شخص منعه من دخول المسجد خصوصا بسبب
أمر ديني وهذا كله جهل عظيم ولا يبعد ان يكون كثيرة فقد قال الله تعالى وان المساجد لله
وما تولوا منه الا آية السابقة فلا يجوز لاحد عطلها ان يمنع مؤمنا من عبادة يأتي بها في المسجد لان
المسجد مابني الاله من صلاة واعتكاف وذكر شرعي وتعليم علم وتعلمه وقراءة قرآن ولا يتعين
مكان مخصوص لاحد حتى لو كان للمدرس موضع من المسجد يدرس فيه فسبقه غيره اليه ليس
له ازعاجه واقامته منه فقد قال الامام الزاهد في فتاويه السماع بالقيمة معزيا الى فتاوى العصر
له في المسجد موضع معين يواطى عليه وتدشغ به غيره قال الاوزاعي له ان يزججه وليس له ذلك
عندنا اه ومن الفروع الدالة على ان مدرس المسجد كغيره ما قاله في القيمة أيضا ليس للمدرس
في المسجد ان يجعل من بيته بابا الى المسجد وان فعل أدى ضمان نقصان الجدران وقع فيه اه
وأعجب من ذلك أن بعض مدرسي الاروامة يعتقد في المسجد الذي له مدرس انه مدرسة وليس
بمسجد حتى ينتهك حرمة بالمشي فيه بنعله المتنجس مع تصريح الواقف بجعله مسجدا وسيأتي شروط
المسجد ان شاء الله تعالى في كتاب الوقف (قوله والوطء فوقه والبول والتخلى) أي وكره الوطء فوق
المسجد وكذا البول والتغوط لان سطح المسجد له حكم المسجد حتى يصح الاقتداء منه بمن تحته ولا

فصل (قوله يستحب
له الانحراف) قال في
النهر وينبغي ان يجب
ويدل على ذلك ما في
البرازية لو تذكر بعد
استقبالها فانحرف عنها
فلا اثم عليه

فصل كره استقبال
القبلة بالفرج في الحلاء
واستدبارها وغلق باب
المسجد والوطء فوقه
والبول والتخلى

يبطل الاعتكاف بالصعود اليه ولا يحل للحنب الوقوف عليه والمراد بالكرهية كراهية التحريم
 وصرح الشارح بان الوضوء فيه حرام لقوله تعالى ولا تبشروهن وأنتم كافون في المساجد ذكر في
 فتح القدير ان الحق انها كراهية تحريم لان الآية طينية الدلالة لانها محتملة كون التحريم للاعتكاف
 أو للمسجد وبمثلها لا يثبت التحريم ولان تطهيره واجب لقوله تعالى ان تطهروا ما بين يدي للظانين
 هو العاكفين والركع السجود ولما أخرجه المنذري مرفوعا جنبوا مساجدكم صديانكم ومجانينكم
 وبيعكم وشراءكم ورفع أصواتكم وسيل سبوفكم واقامة حدودكم وجروها في الجمع واجعلوا على
 أبوابها المطاهر اه واختلف المشايخ في كراهية اخراج الریح في المسجد وأشار المصنف الى انه
 لا يجوز اذخا ل النجاسة المسجدة وهو موضح به فلذا ذكر العلامة قاسم في بعض فتاويه ان قولهم
 ان الدهن المتنجس يجوز الاستصباح به مقيد بغير المساجد فانه لا يجوز الاستصباح به في المسجد
 لما ذكرنا ولهذا قال في التنجيس وينبغي لمن أراد ان يدخل المسجد ان يتعاهد النعل والحف عن
 النجاسة ثم يدخل فيه احترازا عن تلويث المسجد وقد قيل دخول المسجد متنعلا من سوء الادب
 وكان ابراهيم النخعي يكره خلع النعلين ويرى الصلاة معها أفضل لحديث خلع النعال وعن علي رضي
 الله عنه انه كان له زوجان من نعل اذا توضأ اتعبل بأحدهما الى باب المسجد ثم يتخلعه ويتعبل
 بالآخر ويدخل المسجد الى موضع صلاته ولهذا قالوا ان الصلاة مع النعال والخفاف الطاهرة أقرب
 الى حسن الادب اه وفي الخلاصة وغيرها ويكره الوضوء والمضمضة في المسجد الا ان يكون
 موضع فيه اتخذ للوضوء ولا يصل فيه زاد في التنجيس لو سبقه الحدث وقت الخطبة يوم الجمعة فان وجد
 الطريق انصرف وتوضأ وان لم يمكنه الخروج لمس ولا يتخطى رقاب الناس فان وجد ماء في المسجد
 وضع ثوبه بين يديه حتى يقع الماء عليه ويتوضأ بحيث لا ينجس المسجد ويستعمل الماء على التقدير
 ثم بعد خروجه من المسجد يغسل ثوبه وهذا حسن جدا ويكره مسح الرجل من الطين والردغة
 باسطوا ناة المسجد أو بجائظ من حيطان المسجد لان حكمه حكم المسجد وان مسح يردى المسجد أو
 بقطعة حصيرة ملقاة فيه لا بأس به لان حكمه ليس حكم المسجد ولا حرمة المسجد وهكذا قالوا ان الاولى
 ان لا يفعل وان مسح بتراب في المسجد فان كان مجعولا بأس به وان كان التراب من بساط يكره هو المختار
 واليه ذهب أبو القاسم الصفار لان حكم الارض في مكان من المسجد وان مسح بخشبة موضوعة في
 المسجد فلا بأس به لانه ليس لهذه الخشبة حكم المسجد فلا يكون لها حرمة المسجد وكذا اذا مسح
 بحشيش مجتمعة أو حصير مخزق لا بأس به لانه لا حرمة له انما الحرمة للمسجد اه ولكون المسجد
 يصاب عن القاذورات ولو كانت ظاهرة يكره البصاق فيه ولا يليق لافوق البواري ولا تحتها الحديث
 المعروف ان المسجد لنزوى من النجاسة كما ينزوى الجلمد من النار يأخذ النجاسة بكمه أو بشئ من
 ثيابه فان اضطر الى ذلك كان البصاق فوق البواري خيرا من البصاق تحتها لان البواري ليست
 من المسجد حقيقة ولها حكم المسجد فاذا ابتلى ببلتين يختار أهونهما فان لم يكن فيها بواري دفنتها في
 التراب ولا يدعها على وجه الارض وقالوا اذا نزع الماء النجس من البئر كره له أن يبل به الطين فيطين
 به المسجد على قول من اعتبر نجاسة الطين وفي الظهيرية وغيرها ويكره غرس الاشجار في المسجد لانه
 يشبه البية الا ان يكون به نفع للمسجد كان يكون ذاتا أو واسطوانية لا تستقر في غرس ليجنب عروق
 الاشجار ذلك الترفيع فيجوز والا فلا وانما جاز مشايخنا في المسجد الجامع بخاري لما فيه من
 الحاجة قالوا ولا يتخذ في المسجد بئر ماء لانه يخل حرمة المسجد فانه يدخله الحنب والماء وان حفر

(قوله كان يكون ذاتا)
 أي صاحب نزل بالنون
 والزاي قال في الصحاح
 النزل والنز ما يتحلب من
 الارض من الماء وقد نزلت
 الارض صارت ذات نزل
 وفي قوله والا فلا دليل
 على انه لا يجوز احداث
 الغرس في المسجد ولا
 ابقاؤه فيه لغير ذلك العذر
 ولو كان المسجد واسعا
 كمسجد القدس الشريف
 ولو قصد به الاستغلال
 للمسجد لان ذلك يؤدي
 الى تحويل احداث دكان
 فيه أو بيت للاستغلال
 أو تحويل ابقاء ذلك بعد
 احداثه ولم يقل بذلك
 أحد بلا ضرورة داعية
 ولان فنه ابطال ما بيني
 المسجد لاجله من صلاة
 واعتكاف ونحوهما
 وقد رأيت في هذه المسئلة
 رسالة بخط العلامة ابن
 أمير حاج الحلبي الفهافي
 الرد على من أجاز ذلك في
 المسجد الأقصى ورأيت في
 آخرها بخط بعض العلماء
 نه واقفه على ذلك العلامة
 الكمال ابن أبي شريف
 الشافعي

فهو ضامن بما حفر الا ان ما كان قديما فترك كسبر زرم في المسجد الحرام ولا بأس برمي عس
الحفاس والحمام لان فيه تنقية المسجد من زرقها وقالوا ولا يجوز ان تعمل فيه الصنائع لانه مخلص
لله تعالى فلا يكون محلا لغير العبادة غير انهم قالوا في الحياط اذا جلس فيه لمصلحة من دفع الصبيان
وصيانة المسجد لا بأس به للضرورة ولا يدق الثوب عند طيه فاعشوا الذي كتب ان كان باجر
يكره وان كان بغير اجر لا يكره قال في فتح القدير هذا اذا كتب القرآن والعلم لانه في عبادة اما هؤلاء
المكتوبون الذين يتجمع عندهم الصبيان والالط فلا ولولم يكن لفظ لاشم في صناعة لا عبادة اذ هم
يقصدون الاجارة ليس هو لله بل للارتراق ومعلم الصبيان القرآن كالكتاب ان كان لاجر لا وحسنة
لا بأس به اه وفي الخلاصة رجل يمر في المسجد ويتخذ طريقا ان كان لغير عذر لا يجوز وبغير
يجوز ثم اذا طاز يصلي كل يوم تحية المسجد مرة اه وفي الفنية يعتاد المروفي الجامع بأثم ويفسق ولو
دخل المسجد للمروفي لما توسطه ندم قيل يخرج من باب غير الذي قصد وقيل يصلي ثم يتخير في الخروج
وقيل ان كان محدثا يخرج من حيث دخل اعدا لما جنى ويكره تخصيص مكان في المسجد لنفسه
لانه يعمل بالخشوع * اعظم المساجد حرم المسجد الحرام ثم مسجد المدينة ثم مسجد بيت المقدس ثم
الجوامع ثم مساجد المحال ثم مساجد الشوارع فانها اخف مرتبة حتى لا يعتكف فيها اذا لم يكن
لها امام معلوم ومؤذن ثم مساجد البيوت فانه لا يجوز الاعتكاف فيها الا للنساء واذا قسم أهل المحلة
المسجد وضربوا فيه حائطا لكل منهم امام على حدة ومؤذنه واحدا لا بأس به والاولى ان يكون
لكل طائفة مؤذن كما يجوز لأهل المحلة أن يجعلوا المسجد الواحد مسجدين فلهم أن يجعلوا المسجدين
واحد الاقامة الجماعات اما للتدريس أو للتدكير فلا لانه مابني السوان جاز فيه ولا يجوز التعليم في مكان
في فناء المسجد عند أي حنيفة وعندهم ما يجوز اذا لم يضرب بالعمامة اه مافي الفنية ولا يخفى ان
المسجد الجامع تدبيره وعمارة واصلاحه للامام أو نائبه كما صرحوا به في كتاب القسامة فلا امام أو
نائبه أن يجعل الجماعة مسجدين يضرب حائط ونحوه كالأهل المحلة ولا بد ان تذكر أحكام تحية المسجد
فنعقول هي على حذف مضاف أي تحية رب المسجد لان المقصود منها التقرب الى الله تعالى لا الى
المسجد لان الانسان اذا دخل بيت الملك فأنما يحيي الملك لا بيته كذا ذكره العلامة الحلبي وتدحكي
الاجماع على سنيها غير ان أصحابنا يكرهونها في الأوقات المكرهة بتقديم العموم الخاطر على عموم
المبج وقد قدمنا انه اذا تكرر دخوله في كل يوم فانه يكفيه ركعتان لها في اليوم وذكر في الغاية انها
لا تسقط بالجلوس عند أصحابنا فانه قال في الحاکم اذا دخل المسجد للحكم فهو بالخيار عندنا ان شاء صلى
تحية المسجد عند دخوله وان شاء صلاها عند انصرافه فلم تسقط بالجلوس لانها التعظيم المسجد ورحمته
ففي أي وقت صلاها حصل المقصود من ذلك اه وفي الظهيرية ثم اختلفوا في صلاة التحية انه يجلس
ثم يقوم ويصلي أو يصلي قبل أن يجلس قال بعضهم يجلس ثم يقوم وعمامة العلماء قالوا يصلي كما
يدخل المسجد اه قلت ويشهد لقول العامة وهو الصحيح كما في الفنية ما في الصحيحين عن أبي قتادة
الا نصارى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين
وانما قلنا بعدم سقوطها بالجلوس لما أخرجه ابن حبان في صحيحه عن أبي ذر قال دخلت المسجد فاذا
رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس وحده فقال يا أبا ذر ان للمسيح تحية وأن تحيته ركعتان فقم
فاركعهما فقامت ركعتيها اه وقد قالوا ان كل صلاة صلاها عند دخوله فرضا أو سنة فانها تقوم
مقام التحية بلانية كافي البدائع وغيره فلو نوى التحية مع الفرض فظاهر ما في المحيط وغيره انه يصح

(قوله قيده بان يجلس لاجله) قال في النهر والاطلاق أوجه (قوله وصح في مصلى العيد كذلك) يخالفه ما قاله تاج الشريعة والاصح انه أهم مصلى العيد يأخذ حكمها أي المساجد لانه أعدا لقامة الصلاة فيه بالجماعة ٣٩ لا عظم الجوع على وجه

الاعلان الا انه أبيع ادخال الدواب فيها ضرورة الحسية على ضياعها وقد يجوز ادخال الدواب في قبة المساجد لكان العذر والضرورة اه فقد اختلف التصحيح في مصلى العيد واتفق في مصلى الجنازة كذا في

لم فوق بيت فيه مسجد ولا نقشه بالخص وماء الذهب

الشرعية لاجله (قوله في حق بقية الاحكام التي ذكرناها) أي كجواز الوضوء والمضمضة فيه ومسح الرجل من الطين بحشيشه والبصاق ونحو ذلك مما مر (قوله وهو المذكور) قال في النهاية قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى في قوله لا بأس بشاره الى انه لا يؤثر بذلك فكيفه ان يتجوز رأسا برأس اه لان في لفظة لا بأس دلالة على ان المستحب غيره وانما كان كذلك لان الباس الشدة اه قلت وفيه نفى لقول من جعله قربة لما

عندهما وعند محمد لا يكون داخل في الصلاة فانهم قالوا الوضوء في الظهور والتطوع فانه يجوز عن الفرض عند أبي يوسف وهو رواية عن أبي حنيفة وعند محمد لا يكون داخلًا وصرح في الظهيرية بكرامة الحديث أي كلام الناس في المسجد لكان قيده بان يجلس لاجله وفي فتح القدير الكلام المباح فيه مكرره بأكل المحسنات وينبغي تقييده بما في الظهيرية أما ان جلس للعبادة ثم بعدها تكلم فلا وأما النوم في المسجد فاختلف المشايخ فيه وفي التجنيس الاشبه بما تقدم من المسائل انه يكره لانه ما عدل ذلك وانما بني لا قامة الصلاة وأما الجلوس في المسجد للصلاة فمكرره لانه لم يبين له وعن الفقيه أي اللبس انه لا بأس به لأن النبي صلى الله عليه وسلم حين بلغه قتل جعفر وزيد بن حارثة جلس في المسجد والناس يأثونه وبعزوفه والمفتي به انه لا يلزم غريمه في المسجد لان المسجد بني لذكر الله تعالى ويجوز الجلوس في المسجد لغير الصلاة ولا بأس به للقضاء كالتدريس والفتوى اه وسأق في ان شاء الله تعالى بقية أحكام المسجد في الوقف والكرامة والجنايات ومسئلة الذهاب الى الاقدم أو الى مسجد حيه أو الى من كان امامه أصح مذكورة في الخلاصة وغيرها بتقاريعها (قوله لا فوق بيت فيه مسجد) أي لا يكره ما ذكر في بيت فيه أو فوقه في ذلك البيت مسجد وهو مكان في البيت أعدا للصلاة فانه لم يأخذ حكم المسجد وان كان يستحب للانسان رجلا كان أو امرأة ان يتخذ داره مكانا خاليا للصلاة وبه أمر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه واختلفوا في مصلى الجنازة والعيد فصح في المحيط في مصلى الجنازة انه ليس له حكم المسجد أصلا وصح في مصلى العيد كذلك الا في حق جواز الاقتداء وان لم تتصل الصفوف وفي النهاية وغيرها الاختار للفتوى في المسجد الذي اتخذ للصلاة الجنازة والعيد انه مسجد في حق جواز الاقتداء وان انفصل الصفوف رفقا بالناس وفيما عدا ذلك ليس له حكم المسجد اه وظاهر ما في النهاية انه يجوز الوطء والبول والتخلى في مصلى الجنازة والعيد ولا يخفى ما فيه فان الباقي لم يعد له ذلك فينبغي ان لا تجوز هذه الثلاثة وان حكمنا بكونه غير مسجد وانما تظهر فائدة في بقية الاحكام التي ذكرناها ومن حل دخوله للجنب والمحائض (قوله ولا نقشه بالخص وماء الذهب) أي ولا يكره نقش المسجد وهو المذكور في الجامع الصغير بلفظ لا بأس به وقيل يكره للحديث ان من اشراط الساعة تزيين المساجد وقيل مستحب لانه من عمارته وقد مدح الله فاعلها بقوله انما يعمر مساجد الله وأصحابنا قالوا بالجواز من غير كراهة ولا استحباب لان مسجد رسول الله كان مسقما من جريد النخل وكان يكف اذا جاء المطر وكان كذلك الى زمن عثمان ثم رفعه عثمان وبناءه وبسط فيه الحصى كما هو اليوم كذلك ومحل الاختلاف في غير نقش الحراب أما نقشه فهو مكرره لانه يلهم المصلي كما في فتح القدير وغيره قال المصنف في الكافي وهذا اذا فعل من مال نفسه أما المتولى فانما يفعل من مال الوقف ما يحكم البناء دون النقش فلو فعل ضمن حينئذ ما فيه من تضديد المال فان اجتمعت أموال المساجد وخاف الضياع بطمع الظلمة فيها لا بأس به حينئذ اه وصرح في الغاية ان جعل البياض فوق السواد للنقاء موجب لضمان المتولى ولا يخفى ان محله ما اذا لم يكن الواقف فعل مثل ذلك أما ان كان كذلك فله البياض لقولهم في عمارة الوقف انه يعمر كما كان وقيد بكونه للنقاء اذ لو قصد به أحكام البناء فانه لا يضمن وقيدوا بالمسجد ان نقش غيره موجب

فيه من تعظيم المسجد واجلال الدين وبه صرح الزيلعي ثم قال وعندنا لا بأس به ولا يستحب وصرفه الى المساكين أحب اه وافعل التفضيل ليس على بابه لانه نفى استحباب صرفه بما تقدم كذا في الشريعة لاجله (قوله لانه يلهم المصلي) قال في الشريعة لاجله قلت فعلى هذا لا يختص بالمحراب بل في أي محل يكون أمام من يصلي بل أعظم منه وبه صرح الكمال فقال بكرامة التكاف بدقائق

للضمان الا اذا كان مكانا معدا للاستغلال تزيد الاجرة به فلا بأس به وأرادوا من المسجد داخله
لقول صاحب النهاية ولان في تزيينه ترغيب الناس في الاعتكاف والجلوس في المسجد لا ينتظر
الصلاة وذلك حسن اه فيفيدان تزيين خارجهم مكرره وأما من مال الوقف فلا شك انه لا يجوز
لمتولي فعله مطلقا لعدم الفائدة فيه خصوصا اذا قصد به حرمان أرباب الوظائف كما شاهدناه في زماننا
من دهنهم المحيطان الخارجة وسيأتي ان شاء الله تعالى بأنهم من هذا في كتابة الوقف وفي النهاية وليس
يستحسن كتابة القرآن على المحاريب والجدران لما يخاف من سقوط الكتابة وان توطأ وفي جامع
النسفي مصلى أو بساط فيه أسماء الله تعالى يكره بسطه واستعماله في شيء وكذا لو كان عليه الملك
لا غير أو الالف واللام وحدها وكذا يكره ان يكره ان يكره اذا لم يأمن من استعمال الغير فالواجب
ان يوضع في أعلى موضع لا يوضع فوقه شيء وكذا يكره كتابة الرقاع والصاقي في الابواب لمسا فيه من
الاهانة اه والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

باب الوتر والنوافل

لا خفاء في حسن تأخيرهما عن الفرائض والوتر في اللغة خلاف الشفع وأوتر صلى الوتر كذا في
المغرب وهو في الشرع صلاة مخصوصة وهي ثلاث ركعات بعد العشاء والنفل في اللغة الزيادة وفي
الشرعية زيادة عبادة شرعت لنا لاعتنائنا ووجوه اشتقاقه يدل على الزيادة ولهذا يسمى ولدا للولد نافلة
لانه زيادة على الولد الصلي وتسمى الغنمة نفلا لانها زيادة على أصل المال (قوله الوتر واجب)
وهذا آخر أقوال أبي حنيفة وهو الصحيح كذا في المحيط والاصح كما في الحاشية وهو الظاهر من مذهبه
كذا في المبسوط وروى عنه انه فرض وعنه انه سنة ووفق المشايخ بينهما بأنه فرض عملا واجب
اعتقاد سنة ثبتا ودليلا وأما عندهما سنة عملا واعتقادا ودليلا لكن سنة مؤكدة آكد من سائر
السنن المؤقتة كما في البدائع لظهور أثر السنن فيه حيث لا يؤذن له لم يثبت عندهما دليل الوجوب
فتفياها وأما استدلاله في الهداية لهما بأنه لا يكره جاحده لا يفيد اثبات الا لازم لا يستلزم اثبات
الملزوم المعين الا اذا ساواه وهو هنا أعم وان عدم الا كفايا بالحد لازم الوجوب كما هو لازم السنة
والمدعى الوجوب لا الفرض وأما انما لم يثبت عنده دليل الوجوب وهو الحديث وأحسن ما يعين منه
ما رواه أبو داود مرفوعا الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر
فليس مني رواه الحاكم وصححه ومارواه مسلم مرفوعا ووتر واقبل أن تصحوا والامر للوجوب وأما
ما في الصحيحين من انه عليه السلام أوتر على بعيره فواقعة حال لا عموم لها فيجوز كونه كان للعدو
والاتفاق على ان الفرض يصلي على الدابة لعذر الطين والمرض ونحوه وأنه كان قبيل وجوبه لان
وجوبه لم يقارن وجوب الخمس بل متأخرا وقد روى انه عليه السلام كان ينزل للوتر وأما حديث
الاعرابي حين قال له هل على غيرها أي الصلوات الخمس فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لا الا أن
تطوع فلا يدل على عدم وجوب الوتر كما زعمه النووي في شرح مسلم لانه كان في أول الاسلام ثم
وجب الوتر بعده بدليل انه سأله عن العبادة المسالية فأخبره بالزكاة فقال هل على غيرها فقال لا كما
ذكر في الصلاة مع ان صدقة الفطر فرض عندهم بدليله فما هو جوابهم عنها فهو جوابنا عنه ولا يلزم
من القول بوجوبه الزيادة على الفرائض الخمس القطعية لانه ليس بفرض قطعي وذكري البدائع
حكاية هي ان يوسف بن خالد السلمي كان من أعيان فقهاء البصرة فقال أبا حنيفة عنه فقال انه واجب

النقوش ونحوها خصوصا
في المحراب اه وبه يعلم
ما في كلام المؤلف
(باب الوتر والنوافل)

باب الوتر والنوافل
الوتر واجب

(قوله فظهر بهذا الخ) قال الرمي أقول بخط شيخنا على المقدسي كيف يكون ذلك وقد صرحوا في المتن بالفرق وفرعوا على كل قول أحكاما لا تنحصر كفساد الفجر بتذكرة وفساده بتذكرة فرض قبله اه قلت وهو عجيب ونقل العلامة الرمي له أعجب وكان منشأ الغفلة عن قول المؤلف إلا في فساد الصبح الخ (قوله إلا في فساد

٤١

الصبح بتذكرة الخ) أي
والإف في عدم اعادته لو
ظهر فساد العشاء دونه
عنده لا عندهما قال
في المنظومة

والوتر فرض ويرى بتذكرة
* في فجره فساد فرض فجره
ولا يعاد الوتر أذ يعاد *
عشاؤه ان ظهر الفساد

وهو ثلاث ركعات
بتسليمه

اه والإف في فساد بتذكرة
فرض قبله (قوله لكن
تعقب الخ) عبارة الفتح
قوله وليذا واجب القضاء
بالاجماع أي ثبتت وال
فوجوب القضاء محل
النزاع أيضا والمعنى انه
صلاة مقضية مؤقتة
فتجب كالمغرب اه
وكان الحامل له على
تأويل وجب ثبت ان
اجباب القضاء بدون
اجباب الاداء مما لم يعهد
كما قاله في النهي مستعينا
لما مر عن المحيط وناجأ
به بعضهم عن الهداية
ان المراد اجماع الاصحاب
على ظاهر الرواية عنهم
ونقل جوابا آخر ان المراد

فقال اه كبرت يا أبا حنيفة طماننة أنه يقول انه فروضة فقال أبو حنيفة أي هو لي أكفارك أي وأنا
أعرف الفرق بين الفرض والواجب كعرف ما بين السماء والأرض ثم بين له الفرق بينهما فاعتذر إليه
وجلس عنده للتعلم اه كوفي المحيط لا يجوز الوتر قاعدا مع القدرة على القيام ولا على راحلته من غير
عذر لان عنده الوتر واجب وأداء الواجبات والفرائض على الراحلة من غير عذر لا يجوز وعندهما
وان كان سنة لكن صرح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يتنفل على راحلته من غير عذر في الليل
واذا بلغ الوتر نزل فيوتر على الأرض اه فإدائه لا يجوز قاعدا ولا كما من غير عذر باتفاق أبي حنيفة
وصاحبيه وصرح في الهداية بانه يجب قضاءه اذا فات بالاجماع وصححه في التجنيس وعلى له في المحيط
بقوله أما عنده فلا نه واجب وأما عندهما فلقوله عليه السلام من نام عن وتر أو نسيه فليصله اذا ذكره
اه وصرح في الكافي بان وجوب قضائه ظاهر الرواية عنهما وروى عنهما عدمه وسياق انه لا يصلي
خلف النفل اتقا فظهر بهذا أنه لا فرق بين قوله بوجوبه وبين قوله ما بسنته من جهة الأحكام
فان السنة المؤكدة بمنزلة الواجب إلا في فساد الصبح بتذكرة وفي قضائه بعد طلوع الفجر قبل طلوع
الشمس قال في التجنيس عند أبي حنيفة يقضيه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس وبعد صلاة
العصر لانه واجب عنده فيجوز قضاءه فيه كقضاء سائر الفرائض وعندهما إلا لانه سنة عندهما اه
لكن تعقب صاحب الهداية في فتح القدير بانه سنة عندهما فوجوب القضاء محل النزاع وقد علمت
دفعه بما في المحيط وفي الظهيرية والولولجية والتجنيس وغيرهما أهل قرية اجتمعوا على ترك الوتر
أدبهم الامام وحسنهم فان لم يعتنعوا قاتلهم وان امتنعوا عن أدائه السنن فجواب أئمة بني ساري بأن الامام
يقاتلهم كما يقاتلهم على ترك الفرائض لما روى عن عبد الله بن المبارك انه قال لو أن أهل بلدة
أنكروا سنة السواك لقاتلهم كما قاتل المرتدين اه وفي العمدة اجمع قوم على ترك الاذان يؤدبهم
الامام وعني ترك السنن يقاتلهم زاد في الخلاصة بان هذا اذا تركها جفاء لكن رأها حقا وان لم يرها
حقا يكفر وذكري التحقيق لصاحب الكشف ان الواجب نوعان واجب في قوة الفرض في العمل
كالوتر عند أبي حنيفة حتى منع تذكرة حصة الفجر كتذكرة العشاء ووجب دون الفرض في العمل
فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو وتركه ولكن لا تسد الصلاة اه وفي البدائع
ان وجوبه لا يختص ببعض دون البعض بل يعم الناس أجمع من الحر والعبد والذكور والانثى
ان كان أهلا للوجوب لعموم الدلائل (قوله وهو ثلاث ركعات بتسليمه) أي الوتر لما رواه الحاكم
وصححه وقال على شرطهما عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر
بثلاث لا يسلم إلا في آخرهن قبل الحسن ان ابن عمر كان يسلم في الركعتين من الوتر فقال كان عمر أفعه
منه وكان يهضم في الثانية بالتكبير اه ونقله الطحاوي عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وأما قوله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل مثنى مثنى واذا خشى الصبح صلى واحدة فأوترت له ماضية
فلم يس فيه دلالة على ان الوتر واحدة بتحرمة مستأنفة ليجتاج الى الاشتغال بجوابه اذ يحتمل كلام من

٦ - بحر ثاني

اجماع الصحابة لقول الطحاوي ان وجوبه ثبت باجماعهم والى هذا يشير قول الفتح ان
وجب بمعنى ثبت قال وهذا الجواب اختاره كثير من الشارحين ولا يخفى ان فيه عدولا عن الظاهر اه وفي شرح الشيخ اسمعيل
والتحقيق ما في الفتح لما يلزم على ما ذكره في البحر من تفريق الأحكام ولهذا قال في المحيط وما ذكر في الجواب في ظاهر الرواية ظاهر
على مذهب أبي حنيفة رجه الله تعالى

(قوله لان امامه لم يخرج بسلامه عنده) فيه انه ان رجع الضمير في عنده الى المقتدى الحنفي فلا شك في ان هذا السلام عنده مخرج من الصلاة حتى جازله بعده الكلام ونحوه وكذا اذا رجع الى الامام لانه كذلك مخرج من الصلاة نعم عند الحنفي سلامه لم يطل للصلاة وعند الشافعي مقيم ومخرج منها ولعل المراد بقوله لم يخرج بسلامه عنده اي عند امامه اي لم يطل وتره لصحة فصله عنده ويكون هذا القول مبني على ان العبرة رأي الامام كما سياتي نقله عن الهندواني وجاعة ويؤيده قوله كما لو اقتدى بامام قد رجع (قوله مفيد لصحة الخ) ٤٢ في هذه الافادة نظر لان القول بأنه يشترط لصحة الاقتداء بالشافعي هدم الفصل على

الصحيح مفيد للخلاف عند عدم الفصل لا للتناق ولعل قوله على الصحيح سبق قلم وعبارة الفتح فيها هكذا وما ذكر في الارشاد لا يجوز الاقتداء في الوتر بأجاء أصحابنا لانه اقتداء المفترض بالتفعل يخالفه ما تقدم من اشتراط المشايخ في الاقتداء بشافعي في الوتر ان لا يفصله فانه يقتضي صحة الاقتداء عند عدم فصله ولا غبار عليها (قوله فلذا قال بعده) اي قال الزيلعي بعد كلام الارشاد والاول اي اشتراط عدم القطع بالسلام اصح وفي ذلك اشارة الى ان عدم الصحة انما هو عند الفصل فقط ثم لينظر فيما عمل به من عدم وجوب اعتقاد الوجوب على الحنفي فان الظاهر ان من قلدا بأحنية رحمه الله القائل بوجوبه يجب عليه اعتقاد ذلك والامام واجب

ذلك ومن كونه اذا خشي الصبح صلى واحدة متصلة ومع الاحتمال لا يقاوم الصرائح الواردة وقد روى الامام أبو حنيفة بسنده انه عليه السلام كان يقرأ في الاولى بسج اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد وما وقع في السنن وغيرها من زيادة المعوذتين أنكرها الامام أحمد وابن معين ولم يخترها أكثر أهل العلم كما ذكره الترمذي كذا في شرح منية المصلي وصحح الشارح الزيلعي انه لا يجوز اقتداء الحنفي بمن يسلم من الركعتين في الوتر وجوز أبو بكر الرازي ويصلي معه بقية الوتر لان امامه لم يخرج بسلامه عنده وهو يحتج فيه كما لو اقتدى بامام قد رجع واشترط المشايخ لصحة اقتداء الحنفي في الوتر بالشافعي ان لا يفصله على الصحيح مفيد لصحته اذ لم يفصله اتفاقا ويخالفه ما ذكر في الارشاد من أنه لا يجوز الاقتداء في الوتر بالشافعي بأجاء أصحابنا لانه اقتداء المفترض بالتفعل فانه يفيد عدم الصحة فصل أو وصل فلذا قال بعده والاول اصح مشيرا الى ان عدم الصحة انما هو عند الفصل لا مطلقا مع الايمان باعتقاد الوجوب ليس بواجب على الحنفي أه فراده من الاول هو قوله في شروط الاقتداء بالشافعي ولا يقطع وتره بالسلام هو الصحيح ويشهد للشارح ما في السراج الوهاج أن الاقتداء به في العيدين صحيح ولم يرد فيه خلاف مع انه سنة عند الشافعي وواجب عندنا وما نقله أصحاب الفتاوى عن ابن الفضل ان اقتداء الحنفي في الوتر بمن يرى انه سنة كاليفسفي صحيح لان كلا يحتاج الى نية الوتر فلم تختلف نيتهما فاذا اختلف الاعتقاد في صفة الصلاة واعتبر مجرد اتحاد النية واستشكاله في فتح القدير بما ذكره في التجنيس وغيره من ان الفرض لا يتأدى بنية النقل ويجوز عكسه فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز وتر الحنفي اقتداء بتر الشافعي بناء على انه لم يصح شروعه في الوتر لانه بنيت اياه انما نوى النقل الذي هو الوتر فلا يتأدى الواجب بنية النقل وحسب ذلك فالقضاء به فيه بناء على المعلوم في زعم المقتدى نعم يمكن أن يقال لو لم يختر بخاطره عند النية صفة من السنة أو غيرها بل مجرد الوتر ينتفي المانع فيجوز لكن اطلاق مسألة التجنيس يقتضي انه لا يجوز وان لم يخطر بخاطره نية وفرضية بعد ان كان المتقرر في اعتقاده نية وهو غير بعيد للتأمل اه وحاصله ترجيح ما في الارشاد وتضعيف تصحيح الزيلعي وما في الفتاوى عن ابن الفضل وليس فيما ذكره دليل عليه لان ما في التجنيس وغيره انما هو في الفرض القطعي والوتر ليس بفرض قطعي انما هو واجب ظني ثبت بالسنة فلا يلزم اعتقاد وجوبه للاختلاف فيه فلم يلزم في حكمه تعيين وجوبه بل تعيين كونه وتر ابل صرح في المحيط والبدائع بأنه ينوي صلاة الوتر والعيدين فقط وصرح بعض المشايخ كما في شرح منية المصلي بأنه لا ينوي في الوتر انه واجب للاختلاف في وجوبه فظهر بهذا ان المذهب الصحيح صحة الاقتداء بالشافعي في الوتر ان لم يسلم على رأس الركعتين وعدمها ان سلم

والله

عليه الترتيب بينه وبين غيره واللازم باطل كما لا يخفى على انه

قد مر عن المشايخ في الجمع بين الروايات انه واجب اعتقاد أي واجب اعتقاده لانه تميز محمول عن الفاعل واما قول الاصوليين انه لازم عملا لا علما فمراد نفي العلم القطعي ولذا قال المصنف في المنار وحكمه اللزوم عملا لا علما على اليقين ويمكن حل كلام الزيلعي عليه بان يكون معنى قوله ليس بواجب عليه نفي الافتراض واليقين أي لا يفرض عليه اعتقاد الوجوب ليظهر الفرق بينه وبين الصلوات الخمس فانها واجبة عملا وعلى أي يلزمه فعليا واعتقادها (قوله فلا يلزمه اعتقاد وجوبه) فيه ما مر فتدبر

(قوله ولقطه اذا اقتدى الخ) هذا كما يدفع قول الفتح يقتضى الخ يدفع قوله ايضا لانه بنيت اباه انما نوى النفل الخ لانه يقال عليه انه نوى الصلاة مخصوصة عنها بالوترية وهذا كاف في صحة الاقتداء كما دلت عليه عبارة التجنيس هذه وقد دلت ايضا على ان قول التجنيس أولا ان الفرض لا يتأدى بنية النفل معناه اذا نوى صريح النفل كالسنة أو التطوع فالنية بعنوان الوترية ليست نية النافلة قال في المنبر بعد تقريره محاصل ما قلنا واذا تحققت هذا ظهر لك ان قوله في البحر ما في التجنيس أولا في الفرض القطعي والوتر ليس كذلك غير صحيح اذ مفاده ان الوتر يتأدى بنية النفل وهو خلاف الواقع فتدبره اه وهو ظاهر وان قال بعضهم انه ليس بصواب بل مفاده جوازه بعنوان الوترية فتدبر (قوله والذي ينبغي الخ) أقول هذا خلاف الظاهر المتبادر من كلامهم بل المفهوم منه ان يقتصر على نية الوتر من غير تعيين وجوب وعبرة المحيط والبدايع صريحة في ذلك ٤٣ وانما قالوا كذلك للاختلاف

في وجوبه وسنيته فليس
بواجب قطعاً ولا بسنة قطعاً
فاذا أطلقه عن الوجوب
يكون موافقاً لكل من
التولين ولا يخفى في ان ما
كان سنة وان كان لا تضره
نية الوجوب لكنه خلاف
الاولى فكان الاولى عدم

وقفت في ثالثه قبل
الركوع ابداً

تعيين الوجوب سيما
وقد قيل انه فرض كما هو
رواية عن الامام كما قال
في شرح النية قال أبو بكر
ابن العربي في العارضة
مال سحنون واصبغ من
الماء الكسبة الى وجوبه
يريد به الفرض وحكي عن
أبي بكر انه واجب أي
فرض وحكي ابن بطال
في شرح البخاري عن
ابن مسعود وحذيفة انه

والله الموفق للصواب ثم اعلم ان قوله في فتح المقدير لكن اطلاق مسألة التجنيس يقتضى الى آخره غفلة عما ذكره صاحب التجنيس في باب الوتر منه ولغظه اذا اقتدى في الوتر بمن يراه سنة وهو يراه واجبا ينظر ان كان نوى الوتر وهو يراه سنة أو تطوعاً جاز الاقتداء بمنزلة من صلى الظهر خلف آخر وهو يرى ان الركوع سنة أو تطوع وان كان افتتح الوتر بنية التطوع أو بنية السنة لا يصح الاقتداء لانه يصير اقتداء المفترض بالمتنفل كذا ذكره الامام الرستغني هذا والذي ينبغي ان يفهم من قولهم انه لا ينوى انه واجب انه لا يلزمه تعيين الوجوب لان المراد منه من أن ينوى وجوبه لانه لا يخلو ما أن يكون حنفياً أو غيره فان كان حنفياً فينبغي أن ينويه ليطلق اعتقاده وان كان غيره فلا تضره تلك النية فان من المعلوم ان انتفاء الوصف لا يوجب انتفاء الاصل فيبقى الاصل وهو صلاة الوتر هنا وقد كان يخرج به عن العهدة (قوله وقفت في ثالثه قبل الركوع ابداً) لما أخرجه النسائي عن أبي بن كعب انه عليه الصلاة والسلام كان يقف قبل الركوع وما في حديث أنس من انه عليه السلام قف بعد الركوع فالمراد منه ان ذلك كان شهرامنه فقط بديل ما في الصحيح عن عاصم الاحول سألت أنساً عن القنوت في الصلاة قال نعم قلت أكان قبل الركوع أو بعده قال قبله قلت فان فلانا أخبرني عنك انك قلت بعدة قال كذب لما قنوت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الركوع شهراً وظاهر الاحاديث يدل على القنوت في جميع السنة وأما ما رواه أبو داود ان عمر رضي الله عنه جمع الناس على أبي بن كعب فكان يصلي بهم عشرين ليلة من الشهر يعني رمضان ولا يقف بهم الا في النصف الثاني فاذا كان العشر الاواخر تخلف فصلى في بيته فلا يدل على تخصيصه بالنصف الثاني من رمضان لان القنوت فيه يمتلئ أن يكون طول القيام فانه يقال عليه كما يقال على الدعاء وترجع الاول لمخصص النصف الاخير بزيادة الاجتهاد فليس هو المتميز فيه والكلام في القنوت في خمسة مواضع في صنته ومحل أدائه ومقداره ودعائه وحكمه اذا فات أما الاول فقد ذكره المصنف في باب صفة الصلاة من الواجبات وهو مذهب أبي حنيفة وعنددهما سنة كالوتر ويشهد للوجوب قوله صلى الله عليه وسلم للحسن حين علمه القنوت اجعل هذا في وترك والامر للوجوب لكنه تعقبه في فتح القدير بانه لم يثبت ومنهم من حاول الاستدلال بالمواظبة المفاداة من الاحاديث وهو

واجب على أهل القرآن دون غيرهم والمراد بالوجوب الفرض واختار الشيخ علم الدين السخاوي المقرئ انه فرض وعمل فيه جراً وساق الاحاديث الدالة على فرضيته ثم قال فلا يرتب ذوقهم بعد هذا انها المحقق بالصلوات الخمس في المحافظة علمها وفي المعنى عن الامام أحمد من ترك الوتر عمدا فهو رجل سوء ولا ينبغي أن تقبل شهادته اه ما في شرح النية فلا جرم قال المشايخ بنية الوتر فقط ليخرج عن العهدة بيقين فتأمل منصفاً (قوله لكن تعقبه الخ) حيث قال وهو بهذا اللفظ غريب والمعروف ما أخرجه في السنن الاربعة عن يزيد بن أبي مريم عن أبي الجوزاء عن الحسن بن علي رضي الله عنه قال علمني رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كلمات أقولهن في الوتر وفي لفظ في قنوت الوتر اللهم اهدني فيمن هديت الخ ثم قال في الفتح وهو أي اثبات الوجوب متوقف على ثبوت صيغة الامر فيه أعني قوله اجعل هذا في وترك والله تعالى أعلم به فلم يثبت لي اه

(قوله والالوجبت هذه الكلمات) أي قوله اللهم اهديني فيمن هديت الخ أو كانت أولى من غيرهما مع ان المتقرر عندهم استدلاله من الحنفية اللهم اناسـتعينك الخ وفي كلام المؤلف ان الخاف لان المشار اليه غير مذكور في كلامه بل ظاهره ان المراد بالكلمات اللهم اناسـتعينك وليس كذلك لما علمته من القولة السابقة ولحصول المناقضة في قوله لكن المتقرر عندهم لو حل على ظاهره (قوله فان صبح النقل فبقول الخ) فيه نظر لانه يقتضي انه لو صلاها اربع ركعات يكون مستجابا مع انه قد استجاب بما اذا كان غالب ظنه فساد ماصلي على ان فيه زيادة القعدة في الثالثة وهي مكروهة سيما مع ورود النهي تأمل (قوله فلما أتى بالثاني الخ) أقول قد قدمنا في باب الحديث في الصلاة ٤٤ الخلاف فيما يقضيه المسبوق هل هو أول الصلاة أو آخرها وانه لا يظهر الخلاف

في القراءة والقنوت لان من قال يقضي آخر صلاته يقول الآن حق القراءة والقنوت وعلى هذا فقنوته مع الإمام يكون في موضعه على كل من القولين فلو قننت فيما يقضي لا يكون تكرارا له في موضعه اما على الاول فظاهر واما على الثاني فكذلك لما علمت من انه جعل ما يقضيه آخر صلاته الا في القراءة والقنوت وقد سجد بان شرعية القنوت انها هي في آخر الصلاة حقيقة وحكما كما في غير المسبوق أو وحكما فقط كما في المسبوق فان ما يقضيه المسبوق بالنظر الى ما أدركه مع الإمام آخر صلاته وما أدركه أولها حقيقة لان الاول اسم لفرد سابق وبالنظر الى صلاة الإمام يكون أول صلاته لان ما أدركه مع الإمام

متوقف على كونها غير مقرونة بالترك مرة لكن مطلقا الواطئة أعم من المقرونة بقية أحيانا وغير المقرونة ولا دلالة للاعم على الاخص والالوجبت بهذه الكلمات عينا أو كانت أولى من غيرها لكن المتقرر عندهم الدعاء المعروف اللهم اناسـتعينك كما سيأتي اه وأطلقه فشمع الاداء والقضاء فلذا قالوا ومن يقضي الصلوات والالوتار يقنن في الالوتار احتياطا وعلة الالوتار الخ في فتاواه بانه ان كان عليه الوتر كان عليه القنوت وان لم يكن عليه الوتر والقنوت يكون في التطوع والقنوت في التطوع لا يضر اه وهو يقتضي ان قضاءه ليس لكونه لم يؤد حقيقة بل احتياطا وليس هو بمستحب قال في مال الفتاوى ولو لم يقنن شي من الصلوات وأحب أن يقضي جميع الصلوات التي صلاها متداركا لا يستحب له ذلك الا اذا كان غالب ظنه فساد ماصلي وورد النهي عنه صلى الله عليه وسلم وما حكى عن أبي حنيفة انه قضى صلاة عمره فان صبح النقل فنقول كان يصلي المغرب والوتر اربع ركعات بثلاث قعدات اه وفي التجنيس شك في الوتر وهو في حالة القيام انه في الثانية ثم في الثالثة يتم تلك الركعة ويقنن فيها لجواز انها الثالثة ثم يقعد فيقوم فيضيف اليها ركعة أخرى ويقنن فيها أيضا وهو المختار فرق بين هذا وبين المسبوق بركعتين في الوتر في شهر رمضان اذا قننت مع الإمام في الركعة الأخيرة من صلاة الإمام حيث لا يقنن في الركعة الأخيرة اذا قام الى القضاء في قولهم جميعا والفرق ان تكرار القنوت في موضعه ليس بمشروع وههنا أحدهما في موضعه والاخر ليس في موضعه فجاز فاما المسبوق فهو مأثور بأن يقنن مع الإمام فصار ذلك موضعا له فتواتى بالثاني كان ذلك تكرارا للقنوت في موضعه اه وفي المحيط معزيا الى الاجناس لو شك انه في الاولى أو في الثانية أو في الثالثة فانه يقنن في الركعة التي هو فيها ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعتين بقعداتين ويقنن فيهما احتياطا وفي قول آخر لا يقنن في الكل أصلا لان القنوت في الركعة الثانية والاولى بدعة وترك السنة أسهل من الاتيان بالبدعة والاولى أصح لان القنوت واجب وما تردد بين الواجب والبدعة يأتي به احتياطا اه وفي الذخيرة ان قنن في الاولى أو في الثانية ساهيا لم يقنن في الثالثة لانه لا يتكرر في الصلاة الواحدة اه وفيه نظر لانه اذا كان مع الشك في كونه في محله يعيده ليقع في محله كما قدمناه في اليقين بكونه في غير محله أولى أن يعيده كالوقوع بعد الاولى ساهيا لا يمنعه أن يقعد بعد الثانية ولعل ما في الذخيرة مبني على القول الضعيف القائل بأنه لا يقنن في الكل أصلا كما لا يخفى وأما الثاني فقد ذكرناه وأما مقداره فقد ذكر الكرخي ان مقدار القيام في القنوت مقدار سورة اذا السماء انشقت وكذا ذكر في

آخر صلاة الإمام فيكون ما يقضيه أول صلاته تحقيقا للتبعية وتصحيح الاقتداء لكنها أولية حكمية ويكون ما أداه الاصل مع الإمام أول صلاته حقيقة على النظر الاول وآخرها حكما على النظر الثاني وقد اعتبروا الحكم في حق القنوت كما لا يؤدي الى تكراره الذي هو غير مشروع وحينئذ اذا قننت مع الإمام يكون قنوته في آخر الصلاة حكما واذا قننت فيما يقضي أيضا يكون في آخرها حقيقة فلم يترك تكراره في موضعه الذي هو آخر الصلاة وأما مسألة الشك فلم يلزم ذلك فيها لان أحد القنوتين ليس في آخر الصلاة وكان مقتضى عدم مشروعية تكراره المنع ولكنه أمر به لما سجد كره المؤلف عن المحيط هذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم (قوله فقد ذكر الكرخي الخ) هذا مبني على ما سياتي ان القنوت الواجب هو طول القيام دون الدعاء فاذا ذكر بيان لمقدار ذلك الطول

الاصل لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقرأ في القنوت اللهم اننا نستعينك اللهم اهدنا
 وكلاهما على مقدار هذه السورة وروى انه عليه السلام كان لا يطول في دعاء القنوت كذا في البدائع
 وأماد ماؤه فليس فيه دعاء مؤقت كذا ذكر الكرخي في كتاب الصلاة لانه روى عن الصحابة أدعية
 مختلفة في حال القنوت ولان المؤقت من الدعاء يذهب بالركة كما روى عن محمد فبيعد عن الاجابة
 ولانه لا يؤقت في القراءة لشيء من الصلوات ففي دعاء القنوت أولى وقال بعض مشايخنا المراد من قوله
 ليس فيه دعاء مؤقت ما سوى اللهم اننا نستعينك لان الصحابة اتفقوا عليه فلا ولي أن يقرأه ولو قرأ غيره
 جاز ولو قرأه غيره كان حسنا والاولى أن يقرأ بعده ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن بن
 علي في قنوته اللهم اهدني فيمن هديت الى آخره وقال بعضهم الافضل في الوتر أن يكون فيه دعاء
 مؤقت لان الامام ربما يكون جاهلا فيأتي بدعاء يشبه كلام الناس فتسد صلواته وما روى عن محمد
 من ان التوقيت في الدعاء يذهب برقة القلب محمول على أدعية المناسك دون الصلاة كذا في
 البدائع ورجح في شرح منية المصلي قول الطائفة الثانية لما ذكرنا وتبرك بالماثور الوارد به الاخبار
 ونوارثه الخلف عن السلف في سائر الاعصار اهـ لكن ذكر الاسيحاوي ان ظاهر الرواية عدم توقيته ثم
 ان الدعاء المشهور عند أي حنفية اللهم اننا نستعينك ونستغفرك ونؤمن بك ونتوكل عليك وثنتي عليك
 الخير كله تشكره ولا تكفره وتخلع وتترك من يفجرك اللهم اياك نعبد ولك نصلي ونسجد واليك
 نسعى ونخضع ونرجو رحمتك ونخشى عذابك ان عذابك بالكفار ملحق لكن في المقدمة الغزوية ان
 عذابك الجحد ولم يذكره في الحاوي القدسي الا انه أسقط الواو من تخلع والظاهر ثبوتها أما اثبات
 الجحد في مراسيل أبي داود وأما اثبات الواو في تخلع ففي رواية الطحاوي والبيهقي وبه اندفع
 ما ذكره الشئني في شرح النقاية انه لا يقول الجحدوا تفقوا على انه بكسر الجيم بمعنى الحق واختلفوا في
 ملحق وصحح الاسيحاوي كسر الحاء بمعنى لأحق بهم وقيل بفتحها ونص الجوهرى على انه صواب
 وأما تخفف فهو بفتح النون وكسر الفاء وبالذال المهملة من المخففة بمعنى السرعة ويجوز ضم النون
 يقال خفف بمعنى أسرع وأخفف لغة فيه حكاه ابن مالك في فعل وافعل وصرح قاضيان في فتاواه
 بانه لو قرأها بالذال الموحدة بطلت صلاته ولعله لانها كلمة مهملة لا معنى لها ثم اعلم ان المشايخ اختلفوا
 في حقيقة القنوت الذي هو واجب عنده فتقل في المجتبى عن شرح المؤذنى القنوت طول القيام
 دون الدعاء وعن أبي عمرو ولا عرف من القنوت الا طول القيام وبه فسر قوله تعالى أمن هو قنات
 آباء الابل وعن الفتاوى الصغرى القنوت في الوتر هو الدعاء دون القيام اهـ وينبغي تحججه ومن
 لا يحسن القنوت بالعربية أو لا يحفظه ففيه ثلاثة أقوال مختارة قيل يقول يارب ثلاث مرات ثم يركع
 وقيل يقول اللهم اغفر لي ثلاث مرات وقيل اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا
 عذاب النار والظاهر ان الاختلاف في الافضية لا في الجواز وان الاخير أفضل لشموله وان التقييد
 بمن لا يحسن العربية ليس بشرط بل يجوز لمن يعرف الدعاء المعروف ان يقتصر على واحد مما
 ذكرنا علمت ان ظاهر الرواية عدم توقيته وأما حكمه اذا فات محله فنقول اذا نسي القنوت حتى ركع
 ثم تذكر وان كان بعد رفع الرأس من الركوع لا يعود وسقط عنه القنوت وان تذكره في الركوع
 فكذلك في ظاهر الرواية كما في البدائع وصححه في الحاشية وعن أبي يوسف انه يعود الى القنوت
 لشبهه بالقرآن كما لو ترك الفاشحة أو السورة فتذكرها في الركوع أو بعد رفع الرأس منه فانه يعود
 وينتقض ركوعه والفرق على ظاهر الرواية أن نقض الركوع في المقدس عليه لا كماله لانه

(قوله وقال بعض مشايخنا
 (الح) صححه الشيخ ابراهيم
 في شرح منية المصلي
 (قوله اللهم اننا نستعينك)
 زاد بعده في الدرر
 ونسبته اليك قال الشيخ
 اسمعيل كذا في المنبع
 وليس في المغرب ولا فيما
 أخرجه أبو داود في مراسيله
 وذكره في جامع الفتاوى
 والجوهرية والفتح بعد
 قوله ونستغفرك اهـ ثم
 قال في آخر الدعاء وفي
 البرجندى المشهور عند
 الحنفية الختم عند قوله
 ملحق وليس في المشهور
 نسبه اليك ولا كلمة كله اهـ
 وزاد في الدرر أيضا بعد
 ونستغفرك وتوب اليك
 قال الشيخ اسمعيل كذا
 في المنبع والتاجية
 وليس في الكتب
 المذكورة اهـ وزاد في
 الدرر أيضا ونخضع لك
 بعد قوله ولا تكفره قال
 الشيخ اسمعيل كذا في
 مراسيل أبي داود وليس في
 المنبع وغيره مما ذكرنا
 ذكر ان في بعض النسخ
 وتخلع ونسبها أيضا الى
 الوائسة ثم قال ولعله
 تخلع بالنون أي نخضع

(قوله أصلاً) قيد لقوله بدون القراءة لا لقوله لا يعتبر أي أنه إذا قُضت القراءة أصلاً لا يعتبر وقسده لانه لو وجد من القراءة آية واحدة يكون الركوع بعدها معتبراً (قوله لكان نقض الغرض للواجب) قديقال هو كذلك فيما لو عاد لقراءة السجدة فإن أجيب بما يذكره المؤلف من انه بعوده صارت قراءة الكل فرضاً يقال عليه انه لا يصير فرضاً إلا بعد القراءة وأما قبلها فهو واجب فإذا رفض الركوع يكون رفض الغرض للواجب فيكون كرفضه للقنوت إلا ان يقال فرق بين ما هو واجب حالاً وما لا وما هو واجب حالاً فرضاً ما لا فرض ٤٦ الركوع لما يكون فرضاً وان كان قبل الشروع فيه واجبا ليس كرفضه الى ما هو

واجب على كل حال (قوله حيث تكبر فيه) كذا في شرح المنية لابن أمير حاج الحلبي ومشي عليه في متن التنوير من باب العبد والذي في شرح المنية للشيخ ابراهيم الحلبي انه يعود الى القيام فيكبر فيه

وقرأ في كل ركعة منه فاتحة الكتاب وسورة

فانه قال لكن الفرق بين القنوت وبين تكبيرات العبد مشكل حيث ذكر وانه لو تذكره تركها وهو في الركوع يعود الى القيام على ما أشار اليه في الكافي وكذا في تلخيص الجامع الكبير وصرح به في شرحه والذي ذكره في التلخيص انه يجوز رفض ركن لم يتم لاجل واجب لم يفت محله فعلى هذا جاز رفض الركوع لانه لم يتم لان تمامه بالرفع لاجل تكبير العبد لانه

يتكامل بقراءة الفاتحة والسورة لكونه لا يعتبر بدون القراءة أصلاً وفي المقدس ليس نقضه لا كماله لانه لا قنوت في سائر الصلوات والركوع معتبر بدونه فلو نقض لكان نقض الغرض للواجب كذا في البدائع وان عاد الى القيام وقت ولم يعد الركوع لم تقصد صلاته لان ركوعه قائم لم يرتفع بخلاف المقدس عليه لان بعوده صارت قراءة الكل فرضاً والترتيب بين القراءة والركوع فرض وارتنقض ركوعه فلو لم يركع بطلت فلور كع وأدركه رجل في الركوع الثاني كان مدر كالتلك الركعة وانما لم يشرع القنوت في الركوع مثل تكبيرات العبد اذا تذكرها في حال الركوع حيث تكبر فيه لانه لم يشرع الا في محض القيام غير معقول المعنى فلا يتعدى الى ما هو قيام من وجهه دون وجهه وهو الركوع وأما تكبيرات العبد فلم تختص بمحض القيام لان تكبير الركوع يؤتى بها في حال الانحطاط وهي محسوبة من تكبيرات العبد باجتماع المحابة فإذا جاز أداء واحدة منها في غير محض القيام من غير عذر جاز أداء الباقي مع قيام العذر بالاولى ولم يقيد المصنف القنوت بالخافضة للاختلاف فيه قال في الذخيرة استحسنوا الجهر في بلاد العجم لا اماماً ليتعلموا كما جهر عمر رضي الله عنه بالثناء حين قدم عليه وفد العراق ونص في الهداية على ان الاختار الخافضة وفي المحيط على انه الاصح وفي البدائع واختار مشايخنا بما رواه النهر الاخفاء في دعاء القنوت في حق الامام والقوم جميعاً لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعاً وخفية و قول النبي صلى الله عليه وسلم خير الدعاء الخفي وهو مروى في صحيح ابن حبان وفصل بعضهم بين ان يكون القوم لا يعلمونه ولا فضل لام الجهر ليتعلموا والا فلا خفاء أفضل كما في الذخيرة ومن اختار الجهر به اختار ان يكون دون جهر القراءة كافي منية المصلي (قوله وقرأ في كل ركعة منه فاتحة الكتاب وسورة) بيان لخالفته للفرائض فيقرأ في كل ركعة منه حتماً ونقل في الهداية انه بالاجماع وفي التبيين لو ترك القراءة في الركعة الثالثة منه لم يحز في قوله -م جميعاً اهـ أما عندهم اقلانه نقل وفي النفل تجب القراءة في الكل وكذا على قول أبي خنيفة لان الوتر عنده واجب يحتمل انه نقل ولكن يترجح جهة الفرضية بدليل فيه شبهة فكان الاحتياط فيه وجوب القراءة في الكل وقد قدمنا من فعله صلى الله عليه وسلم انه كان يقرأ في الركعة الاولى سمح اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد والمحصل ان قراءة آية في كل ركعة منه فرض وتعين الفاتحة مع قراءة ثلاث آيات في كل ركعة واجب والسور الثلاث فيه سنة لكن ذكر في النهاية انه لا ينبغي ان يقرأ سورة مة معينة على الدوام لان الغرض هو مطلق القراءة بقوله تعالى وقرأ وما تيسر من القرآن والتعيين على الدوام ينضى الى ان يعتقد

باجب لم يفت محله من كل وجه لان الركوع قائم حكماً فقال القنوت أيضاً كذلك ولم أر

بعض

من تعرض للفرق والذي يظهر انه كون تكبير العبد مجعاً عليه دون القنوت والله أعلم انتهى ويخالف هذا كله ما سجد ذكره المؤلف في باب صلاة العبد من حيث قال ولو أدركه في القيام فلم يكبر حتى ركع لا يكبر في الركوع على الصحيح كالركوع الامام قبل ان يكبر فان الامام لا يكبر في الركوع ولا يعود الى القيام ليكبر في ظاهر الرواية اهـ ومثله في شرح المنية لابن أمير حاج في باب العبد حيث قال ان تذكر في الركوع ففي ظاهر الرواية لا يكبر ويمضي على صلاته وعلى ما ذكره الكرخي ومشي عليه صاحب البدائع وهو رواية له وادب يعود الى القيام ويكبر ويعيد الركوع ولا يعيد في الفصاين القراءة اهـ وعلى هذا الذي هو ظاهر الرواية لا حاجة الى

أبداء الفرق بينه وبين القنوت لانتحادهما في الحكم والله أعلم (قوله وفيه) أي في التجنيس (قوله ولا يخفى ما فيه) أي ما في كلام المجتبي ويمكن أن يقال المراد في الفرضية (قوله وهو الأولى) لعل وجهه كونه موافقا لقوله عليه الصلاة والسلام قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد كما قيل له كيف صلى عليك ولهذا قال بعضهم إنها أفضل الصبغ وبها يخرج عن العهدة يبين بخلاف غيرها (قوله وقد اطال المحقق الخ) أقول ذكر الشيخ إبراهيم الحلبي جملة مما في الفتح إلى أن قال إن جميع ما ورد من قنوته صلى الله تعالى عليه وسلم وقنوت الخلفاء الراشدين وغيرهم مما اختلف فيه إنما هو قنوت النوازل فإنه محل الاجتهاد لأن حديث أنس أنه عليه السلام لم يزل يفتن حتى فارق الدنيا ونحوه مما عمن الصحابة يشبهه فإنه روى عن أبي بكر أنه قنن عند محاربة مسيلة وكذلك قنن عمرو وكذا علي ومعاوية عند تحاربهما وحديث أبي حنيفة ونحوه أنه عليه السلام قنن شهرا ٤٧ ثم لم يقنن قبله ولا بعده ينبغي

فوجب كون بقاء القنوت في النوازل أمرا مجتهدا فيه وذلك أنه لم يؤثر عنه عليه السلام أنه قال لا قنوت في نازلة بعده بل مجرد العدم بعدها فتبيحه الاجتهاد بأن يظن أن ذلك إنما هو لرفع ولا يقنن في غيره

شرعيته ونسخه نظر إلى سب تركه عليه السلام وهو أنه لما أنزل ليس لك من الأمر شيء وأنه لعدم وقوع نازلة تستدعي القنوت بعدها فتكون شرعيته مستمرة وهو محل قنوت من قنن من الصحابة بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وهو منهنا وعليه الجمهور وقال المحافظ أبو جعفر الطحاوي إنما لا يقنن عند نافي صلاة الفجر من غير بليسة فاذا وقعت فتنة أو بليسة فلا بأس به فعلمه رسول الله

بعض الناس أنه واجب وأنه لا يجوز زعمه لكن لو قرأ ما ورد به الاستار أحيانا يكون حسنا ولكن لا يواظب لما ذكرنا اه وقد يقال إنهم رجعوا جهة النفلية فيه احتياطا في القراءة فينبغي أن لا يقضى في الوقت المكروه كما بعد طلوع الفجر وبعد صلاة العصر احتياطا جهة النفلية لأن النفل فيه ممنوع وقد قدمنا عن التجنيس خلافه وفيه والوتر بمنزلة النفل في حق القراءة إلا أنه يشبهه المغرب من حيث أنه لو استتم قائما في الثالثة قبل التعود ثم تذكرا يعود لانه صلاة واحدة وفي النفل يعود لأن كل شفيع صلاة على حدة اه وفي المجتبى ولا تجب القعدة الأولى في الوتر وفي الامتحان صلى الوتر ولم يقعد في الثانية ناسيا ثم تذكر في الركوع لا يعود وان عاد لا ينقض ركوعه اه ولا يخفى ما فيه لأن القعدة الأولى واجبة في الفرض والنفل والوتر وشبه لهما فوجب القعدة الأولى فيه وقد تقدم أنه يرفع يديه عند تكبيرة القنوت كما يرفعهما عند الافتتاح وفي النهاية معزيا إلى محمد بن الحنفية قال الدعاء أربعة دعاء رغبة ودعاء تضرع ودعاء خفية وفي دعاء الرغبة يجعل بطون كفيه نحو السماء وفي دعاء الرهبة يجعل ظهر كفيه إلى وجهه كالاستغث من الشيء وفي دعاء التضرع يعقد الخنصر والبنصر ويحلق بالابهام والوسطى ويشير بالسبابة ودعاء الخفية ما يفعله المرء في نفسه ولم يذكر المصنف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت للاختلاف فيها واختار الفقيه أبو الليث أن الأولى الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم لأن القنوت دعاء والأولى في الدعاء أن يكون مشتقاً عنها وذهب أبو القاسم الصغار إلى أنه لا يصلي فيه لأنه ليس موضعها ومشي عليه في الخلاصة والمحقق هو الأول لما رواه النسائي بإسناد حسن أن في حديث القنوت وصلى الله على محمد وآله الطبراني عن علي كل دعاء محبوب حتى يصلي على محمد وفي الواقعات ويستحب في كل دعاء أن تكون فيه الصلاة على النبي اللهم صل على محمد وعلى آل محمد اه وهو يقتضي أنه يصلي عليه في القنوت بهذه الصيغة وهو الأولى ومن الغريب ما في المجتبى لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت لا يصلي في القعدة الأخيرة وكذا لو صلى عليه في القعدة الأولى سهوا لا يصلي عليه في القعدة الأخيرة ولا يصلي في القنوت اه (قوله ولا يقنن في غيره) أي في غير الوتر لما رواه الإمام أبو حنيفة عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقنن في الفجر قط الأشهر أو أحدا لم يقبل ذلك ولا بعده وإنما قنن في ذلك الشهر يدعو على أناس من المشركين وكذا في الصحيحين أنه عليه الصلاة والسلام قنن شهرا يدعو على قوم من العرب ثم تركه وقد اطال المحقق

صلى الله تعالى عليه وسلم وأما القنوت في الصلوات كلها عند النوازل فلم يقل به إلا الشافعي وكانهم جملوا ما روى عنه عليه السلام أنه قنن في الظهر والعشاء على ما في مسلم وأنه قنن في المغرب أيضا على ما في البخاري على النسخ لعدم ورود المواظبة والتكرار الوارد في الفجر عنه عليه الصلاة والسلام اه ومقتضى هذا أن القنوت لنازلة خاص بالفجر ويخالفه ما ذكره المؤلف معزيا إلى الغاية من قوله في صلاة الجهر ولعله محرف عن الفجر وقد وجدته بهذا اللفظ في حواشي مسكين وكذا في الأشباه وكذا في شرح الشيخ اسمعيل لكنه عزاه إلى غاية البيان ولم أجد المسئلة فيها فلعلمه اشتبه عليه غايبة السروجي بغاية البيان لكن نقل عن البناءة ما نصه

(قوله وهو) تفسير للشرط (قوله الاول ان يعلم منه الاحتياط في مذهب الحنفي) انظر لجلس المراد بالاحتياط الاتيان بالشرط والاركان او ما يشمل ترك المكروه عندنا كترك رفع اليدين عند الانتقالات وتأخير القيام عن محله في القعود الاول بسبب الصلاة على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وظاهر كلام الشيخ ابراهيم في شرح المنية الاول فانه قال وأما الاقتداء بالخالف في القروع كالشافعي فيجوز ما لم يعلم منه ما يفسد الصلاة على اعتقاد المقتدى عليه الاجماع انما اختلف في الكراهة اه اذ مفهومه ان الاختلاف في الكراهة عند عدم العلم بالمفسد والمفسد انما هو ترك شرط أو ركن فقط ثم رأيت التصريح بذلك في رسالة في الاقتداء لمن لا على القاري وأنه فيما عدا المطلق يقع منه وان الاحتياط في المطلق فاذا فعل فهو جائز بدون كراهة وهذا هو المتبادر من سياق كلام المؤلف وعلى عدم الكراهة فهل الاقتداء به أفضل أم الانفراد قال الرمي لم أذكره وظاهر كلامهم الثاني والذي يحسن عندي الاول وربما أشعر كلامهم به وقد كتبت على شرح زاد الفقير للغزالي كآية حسنة في هذه المسئلة فراجعها ان شئت وصورة ما كتبه عليه قوله جاز الاقتداء به بلا كراهة بقي الكلام في الافضل ما هو الاقتداء به أو الانفراد لم أر من صرح به من علماءنا وظاهر . . . كلامهم الثاني والذي يظهر ويحسن عندي الاول لان في الثاني ترك الجماعة حيث لا تحصل

واستمراره وهذه فسادة اذ قد يجري الى وجوده آخر الحياة للاعتياد خصوصاً والشيطان منقطع مجرد نفسه لسبيل لا يشغل له سواك فيجب ترك المؤدى الى هذه المفسدة اه فالحاصل انه لا فائدة في هذا الشرط وهو قول الطائفة الثانية ان لا يكون شاك في ايمانه اذ لا مسلم يشك فيه وأما التكفير بما لا في الاستثناء فقد علمت غلطه وأقبح من ذلك من منع منا كتحتم وليس هو الا محض نعصب نعود بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا خصوصاً قد نقل الامام السبكي في رسالة الفها في هذه المسئلة ان القول بدخول الاستثناء في الايمان هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلامية قال وهو قول سفيان الثوري اه والقول بتكفير هؤلاء من أقبح الاشياء ثم أعلم أنه قد صرح في النهاية والعناية وغيرهما بكراهة الاقتداء بالشافعي اذ لم يعلم حاله حتى صرح في النهاية بانه اذا علم منه مرة عدم الوضوء من الجماعة ثم غاب عنه ثم رآه يصلي فالصحيح جواز الاقتداء به مع الكراهة فصار الحاصل ان الاقتداء بالشافعي على ثلاثة أقسام الاول أن يعلم منه الاحتياط في مذهب الحنفي فلا كراهة في الاقتداء به الثاني ان يعلم منه عدمه فلا صحة لكن اختلافوا هل يشترط أن يعلم منه عدمه في خصوص ما يقتدى به أو في الجملة صحح في النهاية الاول وغيره اختار الثاني وفي فتاوى الزاهدي اذا رآه استحجم ثم غاب فلا يصح انه يصح الاقتداء به لا بد يجوز أن يتوضأ احتياطاً وحسن الظن به أولى الثالث أن لا يعلم شيئاً فالكراهة ولا خصوصية لمذهب الشافعي بل اذا صلى حنفي خلف مخالف لمذهبه فالحكم كذلك وظاهر الهداية ان الاعتبار لا اعتقاد المقتدى ولا اعتبار لا اعتقاد الامام حتى لو شأ هذا الحنفي امامه الشافعي مس امرأة

الاه ولو لم يكن بان كان هناك حنفي يقتدى به الافضل الاقتداء به وكيف يكون الافضل ان يصلي منفرداً مع وجود شافعي صالح عالم تقي تقي يراعي الخلاف به تحصل فضيلة الجماعة ما أظن فقيهه نفس يقول به وربما أشعر كلامهم بما جئحت اليه والله تعالى الموفق اه قلت ويدل عليه ما في السراج حيث قال فان قلت فما الافضل ان يصلي خلف هؤلاء أو الانفراد قيل أما في حق الفاسق فالصلاة خلفه

أولى فانه ذكر في الفتاوى ان الرجل اذا صلى خلفه يعجز ثواب الجماعة لكن لا ينال ثواب من يصلي خلف تقي وأما الآخرون يعني العبد والاعرابي والفاسق وولد الزنا فيمكن أن يكون الانفراد أولى لجهلهم بشرط الصلاة ويمكن أن يكونوا على قياس الصلاة خلف الفاسق والافضل ان يصلي خلف غيرهم لان الناس تكره امامتهم اه وقد ذكر المؤلف في باب الامامة ان هذه الكراهة تنزيهية وانه ينبغي أن يقيد بما اذا وجد غيرهم ووجه الدلالة فيما ذكرناه اذا كان شافعي تقي محتاط لم توجد فيه علة الكراهة المذكورة هنا واذا كانت أفضل خلف فاسق مع انه غير مأمون على الدين فما بالك بشافعي تقي والحاصل ان الظاهر ما قاله الرمي ويدل عليه ايضا في المؤلف الكراهة والظاهر ان المراد بها التنزيهية الثابتة في غيره (قوله الثاني أن يعلم) تقدم عن المجتبي أنه ان كان مراعي للشرائط والاركان عندنا فالأقتداء به صحيح على الاصح ويكره والا فلا يصح أصلاً (قوله في خصوص ما يقتدى به) أي بان رآه احتجم وصلى من غير عينية ولا إعادة وضوءه فلا يصح الاقتداء به في هذه الصلاة لانه علم منه عدم المراعاة في خصوص ما يقتدى به وقوله أو في الجملة أي بان رآه صلى بلا إعادة الوضوء ثم رآه بعد ذلك يصلي فهذه الصلاة الثانية لم يعلم منه عدم المراعاة فيها لكنه قد علمه منه في صلاة غيرهما فقد علم منه عدم الاحتياط

في الجملة والقول بفساد الاقتداء في هذه الصورة أضيق من القول الاول (قوله وقال الهندواني وجماعة لا يجوز) أي بناء على ان
المعتبر عندهم هو رأي الامام قال في النهرو على هذا فيصبح الاقتداء وان لم يحتط اه وظاهره الجواز وان ترك بعض الاركان
والشرائط عندنا لكن ذكر العلامة نوح أفندي في خواشي الدرر ان من قال ان المعتبر في جواز الاقتداء بالمخالف رأي الامام عند
جماعة منهم الهندواني أراد به رأي الامام والمأموم مع الامام فقط كما فهمه بعض الناس فان الاختلاف في اعتبار رأي
الامام لا في اعتبار رأي المأموم فان اعتبار رأي في الجواز وعدمه متفق عليه ثم قال المحنف المقتدي اذ رأى في ثوب الشافعي الامام
منبأ لا يجوز له الاقتداء به اتفاقا لان المني نجس على رأي المحنف واذا رأى في ثوبه نجاسة ٥١ قبله يجوز له الاقتداء عند

الجمهور ولا يجوز عند
البعض لان النجاسة
القليلة مانعة على رأي
الامام والمعتبر رأيهما اه
ولكن ليتأمل هذا مع
ما مر من تحوير الرازي
اقتداء المحنف بمن يسلم
من الركعتين في الوتر بناء
على انه لم يخرج هذا

والسنة قبل الفجر وبعد
الظهر والمغرب والعشاء
ركعتان وقبل الظهر
والجمعة وبعدها أربع

السلام في اعتقاده مع انه
في رأي المؤتم قد خرج
فليحذر (قوله لا يجوز)
قال الرملي أي لا يصح كما
يدل عليه قوله أولا وقد
ذكر وما يدل على وجوبها
وقد فهم بعض ان معناه
لا يحل وهو غير سديد اه
قلت قد مر عدم جواز
صلاة الوتر قاعدا عند

ولم يتوضأ ثم اقتدي به فان أكثر مشايخنا قالوا يجوز وهو الاصح كما في فتح القدير وغيره وقال
الهندواني وجماعة لا يجوز وجه في النهاية بأنه أقيس لما أن زعم الامام ان صلاته ليست بصلاة
فكان الاقتداء حينئذ ببناء الموجد على المعدم في زعم الامام وهو الاصل فلا يصح الاقتداء اه ورد
بان المقتدي يرى جوازا والمعتبر في حقه رأي نفسه لا غيره وأيضا ينبغي حل حال الامام على التقليد
لا في حنيفة جلال الحال المسلم على الصلاح كما يمكن فيتحد اعتقادهما والا لزم منه تعمد الدخول في
الصلاة بغير طهارة على اعتقاده وهو حرام الا أن تفرض المسئلة ان المأموم علم به والامام لم يعلم بذلك
كما ذكره الشارح فيقتصر على الجواب الاول (قوله والسنة قبل الفجر وبعد الظهر والمغرب والعشاء
ركعتان وقبل الظهر والجمعة وبعدها أربع) شروع في بيان النوافل بعد ذكر الواجب فذكر انها
نوعان سنة ومندوب فالاول في كل يوم ماعدا الجمعة ثنتا عشرة ركعة وفي يوم الجمعة أربع عشرة ركعة
والاصل فيه ما رواه الترمذي وغيره عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم من نابر على ثنتي عشرة ركعة من السنة بنى الله له بيتا في الجنة وذكرها كما في الكتاب وروى مسلم
انه عليه الصلاة والسلام كان يصليها وبدأ المصنف بسنة الفجر لانها أقوى السنن باتفاق الروايات
لما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم على شيء من النوافل
أشد تعاهدا منه على ركعتي الفجر وفي لفظ لمسلم ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وفي أوسط الطبراني
عنها أيضا لم أره ترك الركعتين قبل صلاة الفجر في سفر ولا حضر ولا صحة ولا سقم وقد ذكر وما يدل
على وجوبها قال في الخلاصة اجعوا ان ركعتي الفجر قاعدان غير عذر لا يجوز كذا روى الحسن
عن أبي حنيفة اه وفي النهاية قال مشايخنا العالم اذا صار مرجعا في الفتاوى يجوز له ترك سائر السنن
لحاجة الناس الى فتواه الاسنة الفجر اه وفي المضمرات معزى الى العتاني من أنكسر سنة الفجر
يخشى عليه الكفر وفي الخلاصة الظاهر من الجواب ان السنة لا تقضى الاسنة الفجر ومما يدل على
وجوبها ما في سنن أبي داود عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدعوا ركعتي الفجر
ولو طردتكم الخيل فقد وجدت المواظبة عليها بما قدمناه والنهي عن تركها لكن المنقول في أكثر
الكتب انها سنة مؤكدة وان قلنا انها بمعنى الواجب هنا لم يصح لانها تأدى بطلاق النية قال في
التجديد من رجل صلى ركعتين تطوعا وهو يظن ان الفجر لم يطلع فاذا الفجر طالع يجزئه عن ركعتي

الامامين أيضا مع انها قالان بسنيته تأمل (قوله يخشى عليه الكفر) وقع في عبارة مسكين حتى يكفر جاحدا واستشكله
بعض الفضلاء بما صرحوا به من عدم تكفير جاحد الوتر اجماعا وغاية ركعتي الفجر ان تكون كالوتر فكيف يكفر جاحدا وأجاب
بان المراد من الجحود في جانب الوتر جحوده لا أصله بخلافه في جانب ركعتي الفجر فان المراد به جحود أصل السنة فلا تنافي حتى لو
أنكر الوتر نفسه يكفر وأيده بعضهم بما نقله عن الشيخ قاسم في الالفاظ المكفرة من قوله ومن أنكسر أصل الوتر وأصل الاضحية
كفر اه لكن ينافية ظاهر قول الزيلعي وانما لا يلفر جاحده لانه ثبت بخبر الواحد فلا يعر عن شبهة اه وقد يقال المراد
بجحد الوجوب لا أصل المشروعية لا انعقاد الاجماع عليها تأمل (قوله وان قلنا انها بمعنى الواجب) لا يخفى ان السنة المؤكدة هي
ما كان بمعنى الواجب من جهة الاثم كما مروى في قريبا فكان حق التعبير ان يقول وان قلنا انها واجبة

(قوله وهو يدل على الوجوب) فيسنة نظرا لاحتقال أن يكون مبنيا على القول بأن الراتبة لا تتأدى إلا بالتمتين وهو الذي صححه
فاضنجان وإن كان الجمهور على خلافه كما مر في شروط الصلاة ويدل على ما قلنا ما في الذخيرة من الفصل الحادي عشر قال شمس الأئمة
وهذه الرواية تشهدان السنة ٥٢ تحتاج إلى النية اهـ والاشارة إلى الرواية التي صححها صاحب الخلاصة (قوله وردة في

الفجر هو الصحيح لان السنة تطوع فتتأدى بنية التطوع اهـ لكن في الخلاصة الاصح انها لا تنوب
وهو يدل على الوجوب وفيها ايضاً عن متفرقات شمس الأئمة المحلواني رجل صلى أربع ركعات في
الليل فتبين ان الركعتين الاخرتين بعد طلوع الفجر تحتسب عن ركعتي الفجر عندهما واحدى
الروايتين عن أبي حنيفة قال وبه يفتى اهـ وردة في التجنيس بان الاصح انها لا تنوب عن ركعتي
الفجر كما اذا صلى الظهر ستا وقد قعد على رأس الرابعة فانه لا تنوب الركعتان عن ركعتي السنة في
الصحيح من الجواب كذا هذا وهذا لان السنة ما واطب التي صلى الله عليه وسلم عليها ومواطبة
عليه السلام كانت بحرمة مبتدأة وفي الخلاصة والسنة في ركعتي الفجر ثلاث أحدها أن يقرأ في
الركعة الاولى قل يا أيها الكافرون وفي الثانية الاخلاص والثانية أن يأتي بهما أول الوقت
والثالثة أن يأتي بهما في بيته والا فعلى باب المسجد والاف في المسجد الشتوي ان كان الامام في الصلوة
أو عكسه ان كان برجوا دراكه وان كان المسجد واحداً يأتي بهما في ناحية من المسجد ولا يصلهما
مخالطاً للصف مخالفاً للجماعة فان فعل ذلك يكره أشد الكراهة ولا يطول القراءة فيهما ولو تذكروا
الفجر انه لم يصل ركعتي الفجر لم يقطع اهـ وذكر الولوجي امام يصلي الفجر في المسجد الداخل فجاء
رجل يصلي الفجر في المسجد الخارج اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يكرهه وقال بعضهم لا يكرهه لان
ذلك كله كما كان واحداً بدليل جواز الاقتداء بمن كان في المسجد الخارج بمن كان في المسجد الداخل
واذا اختلف المشايخ فالاحتياط أن لا يفعل اهـ وفي القنية اذا لم يسع وقت الفجر الا الوتر والفجر أو
السنة والفجر فانه يوتر ويترك السنة عند أبي حنيفة وعندهما السنة أولى من الوتر اهـ وفي المحيط
ولو صلى ركعتي الفجر مرتين بعد الطلوع فالسنة آخروهما لانه أقرب إلى المكتوبة ولم يتخلل بينهما
صلاة والسنة ما تؤدي متصلاً بالمكتوبة اهـ وفي القنية واختلف في آكد السن بعد سنة الفجر
فتقبل الاربع قبل الظهر والركعتان بعده والركعتان بعد المغرب كلها سواء والاصح ان الاربع
قبل الظهر آكد اهـ وهكذا صححه في العناية والنهاية لان فيها وعيداً معروفًا قال عليه الصلاة
والسلام من ترك أربعاً قبل الظهر لم تنله شفاعتي وفي التجنيس والنوازل والنحوط رجل ترك سنن
الصلوات الخمس ان لم ير السنن حقاً فقد كفر لانه ترك استخفافاً وان رأى حقاً منهم من قال لا يأثم
والصحيح انه يأثم لانه جاء الوعيد بالترك اهـ وتعبه في فتح القدير بان الاثم منوط بترك الواجب
وقد قال صلى الله عليه وسلم للذي قال والذي بعثك بالحق لا يزيد على ذلك شيئاً فليح ان صدق اهـ
وجواب عنه بان السنة المؤكدة بمنزلة الواجب في الاثم بالترك كما صرحوا به كثيراً وصرح به في المحيط
هنا وان لا يجوز ترك السنن المؤكدة ولو صلى وحده وهو أحوط اهـ وبان حديث الاعرابي كان
متقدماً وقد شرع بعده أسماء كالوتر فإزاً أن تكون السنن المؤكدة كذلك لما قدمنا انه لم يترك
له صدقة الفطر وقد اتفقوا على انه يأثم بتركها وفي النهاية وذكر المحلواني انه لا بأس بأن يقرأ بين
الفريضة والسنة الاوراد وفي شرح الشهيد القيام إلى السنة متصلاً بالفرض مسنون وفي الشافي

التجنيس الخ) قال في
النهر وترجى التجنيس
في المسئلتين أوجه أى في
هذه المسئلة والتي قبلها
(قوله فجاو رجل يصلي
الفجر) أى ركعتي الفجر
كما هو موضح به في عبارة
التجنيس (قوله فالسنة
آخروهما الخ) قال في
النهر هو مبني على ان
الافضل ايلأؤهما
للفرض وقيل تقدمهما أول
الوقت وجرم في الخلاصة
به وعليه فينبغي كون
السنة أولاهما اهـ خاتمة*
في الموطأ أخبرنا مالك
أخبرنا نافع عن عبد الله
ابن عمر رضى الله تعالى
عنهما انه رأى رجلاً ركع
ركعتي الفجر ثم اضطجع
فقال ابن عمر رضى الله عنه
ماشأه فقال نافع قلت
يفصل بين صلاته قال
ابن عمر رضى الله تعالى
عنهما وأى فصل أفضل
من السلام قال محمد بن قول
ابن عمر نأخذ وهو قول
أبي حنيفة اهـ كذا في
شرح الشيخ اسمعيل (قوله
وفي القنية واختلف في
آكد السنن الخ) قال الرملي قال العلامة الحنبلي في شرح منية المصلى أقوى السنن المؤكدة ركعتا الفجر حتى

كان
روى عن أبي حنيفة رحمه الله انها لا تجوز مع القعود لغير عذر لقوله عليه الصلاة والسلام صلوا ولو طردتكم الخيل ثم لا يركد
بعدها قبل ركعتي المغرب ثم التي بعد الظهر ثم التي بعد العشاء ثم التي قبل الظهر والاصح ان التي قبل الظهر آكد بعد سنة الفجر
ثم الباقي على السواء وقد نقل مثله في النهر ثم قال وصححه يعني الذي قبل هذا الاصح المحسن وقد أحسن والله تعالى أعلم

قوله وفي الخلاصة لو صلى ركعتي الفجر (الخ) قال الرمي ربما يدعى عدم مخالفة بين كلامهما يحمل قوله بعد السنة أي لتلافي
 النقصان الحاصل بالاشتغال بالبيع ونحوه وقوله باكمل لقمة أو شربة لا تبطل السنة أي لا ينقص ثوابها اذ حقيقة البطلان
 بعدة لعدم المنافي تأمل (قوله في الكل لانها صلاة واحدة) وقد تقدم في شرح قوله وفيما بعد الاولين اكتفى بالفاتحة ان ماذكر
 مسلم فيما قبل الظاهر مما صرحوا به من انه لا تبطل شعبة الشفع بالانتقال الى الشفع ٥٢ الثاني منها ولو افسدها قضى

أربعاً والاربع قبل
 الجمعة بمنزلة أو أماً الاربع
 بعد الجمعة فغير مسلم بل
 هي كغيرها من السنن
 فانهم لم يثبتوا لها تلك
 الاحكام المذكورة اه
 لكن ذكر في شرح المتن
 هذه السنن الثلاث
 وفرع عليها تلك الاحكام
 (قوله وعلى استئذان
 الاربع بعدها ما في صحيح

ونب الاربع قبل العصر
 والعشاء وبعدها والست
 بعد المغرب

مسلم (الخ) الحديث الاول
 يدل على الوجوب والثاني
 على الاستحباب فقلنا
 بالسنة مؤكدة جمعا بينهما
 صكنا افاده في شرح
 المتن وفي الشرح بالالية
 وظاهر كلام المصنف
 يعني صاحب الدرر ان
 حكم سنة الجمعة كالتي
 قبل الظهر حتى لو اداها
 بتسليمين لا يكون معتدا
 بها وينبغي تقييده بعدم
 العذر لقول النبي صلى

كان عليه الصلاة والسلام اذا سلم يمكث قدر ما يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام واليك يعود
 السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام وكذلك عن الباقي ولم يعر في لو تكلم بعد الفريضة هل تسقط
 السنة قيل تسقط وقيل لا تسقط ولكن ثوابه أنقص من ثوابه قبل التكليم اه وفي القنية الكلام
 بعد الفرض لا يسقط السنة ولكن ينقص ثوابه وكل عمل ينافي التحريمه أيضا وهو الاصح اه وفي
 الخلاصة لو صلى ركعتي الفجر أو الاربع قبل الظهر واشتغل بالبيع والشراء أو الاكل فانه يعيد السنة
 أما باكمل لقمة أو شربة لا تبطل السنة اه وفي المجتبى وفي الاربع قبل الظهر والجمعة وبعدها لا يصلي
 على النبي صلى الله عليه وسلم في القعدة الاولى ولا يستفتح اذا قام الى الثالثة بخلاف سائر ذوات الاربع
 من النوافل اه وصح في فتاواه انه لا يأتي بهما في الكل لانها صلاة واحدة اه ولا يخفى ما فيه
 فالظاهر الاول والدليل على استئذان الاربع قبل الجمعة ما رواه مسلم مرفوعا من كان مصليا قبل الجمعة
 فليصل أربعاً مع ما رواه ابن ماجه عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يركع من قبل
 الجمعة أربعاً لا يفصل في شيء منهن وعلى استئذان الاربع بعدها ما في صحيح مسلم عن أبي هريرة مرفوعا
 اذا صلى أحدكم الجمعة فليصل بعدها أربعاً وفي رواية اذا صلى بعد الجمعة فليصل أربعاً مرفوعا
 انه ظاهر الرواية وعن أبي يوسف انه ينبغي أن يصلي أربعاً ثم ركعتين وذكر محمد في كتاب الاعتكاف
 ان المعتكف يمكث في المسجد الجامع مقدراً ما يصلي أربعاً أو ستاً اه وفي الذخيرة والتجديد وكثير
 من مشايخنا على قول أبي يوسف وفي منية المصلي والافضل عندنا أن يصلي أربعاً ثم ركعتين وفي القنية
 صلى الفريضة وجاء الطعام فان ذهب حلوة الطعام أو بعضها يتناول ثم يأتي بالسنة وان خاف
 الوقت يأتي بالسنة ثم يتناول الطعام ولونذر بالسنن وأنى بالمنذور به فهو السنة وقال تاج الدين أبو
 صاحب الخط لا يكون آتياً بالسنة لانه لما التزمها صارت أخرى فلا تنوب مناب السنة ولو أخر السنة
 بعد الفرض ثم اداها في آخر الوقت لا تكون سنة وقيل تكون سنة اه والافضل في السنن اداؤها
 في المنزل الا التراويح وقيل ان الفضيلة لا تختص بوجه دون وجه وهو الاصح لكن بكل ما كان أبعد
 من الرياء وأجمع للتشروع والاخلاص فهو أفضل كذا في النهاية وفي الخلاصة في سنة المغرب ان
 خاف لو رجع الى بيته شغله شأن آخر يأتي بهما في المسجد وان كان لا يخاف صلاحاً في المنزل وكذا في سائر
 السنن حتى الجمعة والوتر في البيت أفضل اه (قوله ونب الاربع قبل العصر والعشاء وبعدها
 والست بعد المغرب) يمان للندوب من النوافل أما الاربع قبل العصر فلما رواه الترمذي وحسنه
 عن علي رضي الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي قبل العصر أربع ركعات يفصل بينهن
 بالتسليم على الملائكة المقربين ومن تبعهم من المسلمين والمؤمنين وروى أبو داود عنه ان النبي صلى
 الله عليه وسلم كان يصلي قبل العصر ركعتين فلذا خيره في الاصل بين الاربع وبين الركعتين

الله تعالى عليه وسلم اذا صلى بعد الجمعة فصلوا أربعاً فان عمل بك شيء فصل ركعتين في المسجد وركعتين اذ رجعت ذكر الحديث في
 البرهان في استدلاله على ثبوت الاربع بعد الجمعة اه (قوله وعن أبي يوسف (الخ) قال في الذخيرة وعن علي رضي الله تعالى
 عنه انه يصلي ستار ركعتين ثم أربعاً وعنه رواية أخرى انه يصلي بعدها ستار ركعتين وبه أخذ أبو يوسف والطحاوي وكثير
 من المشايخ رجعهم الله تعالى وعلى هذا قال شمس الأئمة الحلواني رحمه الله تعالى الاصل ان يصلي أربعاً ثم ركعتين ففسد أشار الى
 انه مخير بين تقديم الاربع وبين تقديم الستين ولكن الافضل تقديم الاربع كيلا يصير متطوعاً بعد الفرض مثلها اه

(قوله لانها ثابتة بيقين) تعليل للنفي وقوله ويكون مستأنف والاولى ان يكون لمجزوما عطفا على تكن المنفى لم وقوله
 لانه لم يذكر تعليل للنفي اعني قوله لم تكن وحاصل كلامه ان الحديثين المذكورين قد اتفقا على ركعتين وزاد أحدهما على الآخر
 ركعتين ومقتضى ذلك ان يكون ما اتفقا عليه سنة لانه ثابت منهما بيقين ويكون الاربع مستحبا والجواب انه لم يكن كذلك لانه
 لم يذكر في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها للعصر سنة راتبة لاربعين ولا اربعاء يقتضي عدم المواظبة على الركعتين أيضا ولا بد
 من المواظبة حتى تثبت السنة هذا ومقتضى الحديث الاول ان الاولى في الاربع الفصل لئلا يكتفى بذكر الشيخ اسمعيل عن الترمذي
 ان اسحق بن ابراهيم اختار ان لا يفصل في الاربع قبل العصر واحتج بهذا الحديث وقال معنى انه يفصل بينهما بتسليم يعني
 التشهد اهـ واصله جواب علمائنا أيضا (قوله ولم ينقلوا حديثا فيه بخصوصه) نقل في الاختيار عن عائشة رضي الله عنها انه عليه
 الصلاة والسلام كان يصلي قبل العشاء أربعين يصلي بعدها أربعين ثم يضطجع اهـ ونقله عنه أيضا في امداد الفتح ثم قال
 في المحيط ان تطوع قبل العصر ٥٤ باربع وقبل العشاء باربع فحسن لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يوا

عليها (قوله فانه نص في
 مواظبة على الاربع الخ)
 لان مفاد الحديث انه
 صلى الله تعالى عليه
 وسلم تارة يصلي ستا وتارة
 يقتصر على الاربع وعلى
 كل فالاربع مواظب
 عليها لانها بعض الستة
 (قوله وقد يقال الخ) أي
 قد يقال في دفع المواظبة
 أقول ولي هنا نظير لانه
 لا يخلو من ان يكون المراد
 من الركعتين في هذه
 المواضع المذكورة في
 حديث ابن عمر انها الراتبة
 أو غير الراتبة وان كان
 الاول يرد مثل ما أورده
 في التي قبل الظهر والتي
 بعد الجمعة فانه يقتضي
 عدم المواظبة على الاربع

والافضل الاربع وانما لم تكن الركعتان سنة راتبة لانها ثابتة بيقين ويكون الاربع مستأنف
 لانه لم يذكر في حديث عائشة رضي الله عنها للعصر سنة راتبة أصلا كما في البدائع فلذا لم يجعل له
 وأما الاربع قبل العشاء فذكرها في بيانها انه لم يثبت ان التطوع به من السنن الراتبة فكان
 لان العشاء نظير الظهر في انه يجوز التطوع قبلها وبعدها كذلك في البدائع ولم ينقلوا حديثا
 بخصوصه لاستحبابه وأما الاربع بعدها ففي سنن أبي داود عن شريح بن هانئ قال سألت عائشة
 صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ما صلى العشاء قط فدخل يتي الاصل في فيه أربع ركعة
 أو ست ركعات قال في فتح القدير الذي يقتضيه النظر كون الاربع بعد العشاء سنة لنقل الموا
 علم في أبي داود فانه نص في مواظبة على الاربع دون الست للتمامل اهـ وقد يقال انما لم تن
 الاربع سنة لما في الصحيحين عن ابن عمر قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين في
 الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وركعتين بعد الجمعة وحدث
 حفصة بنت عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي ركعتين خفيفتين بعد ما يطالع الفجر اهـ ف
 معارض لنقل المواظبة على الاربع فلذا لم تكن سنة وأما الستة بعد المغرب فلما روى ابن
 رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم قال من صلى بعد المغرب ست ركعات كتب من الاوابين و
 قوله تعالى انه كان للاوابين غفورا وذكروا في التجنيس انه يستحب أن يضلي الست بثلاث تسليما
 ولم يذكر المصنف من المنبوبات الاربع بعد الظهر وصرح باستحبابها جماعة من المشايخ كالحديث
 أبي داود والترمذي والنسائي وحكي في فتح القدير اختلاف ابن اهل عصره في مسئلتين الاولى هـ
 السنة المؤكدة محسوبة من المستحب في الاربع بعد الظهر وبعد العشاء وفي الست بعد المغرب أو
 الثانية على تقدير الاول هل يؤدي الكل بتسليمة واحدة أو بتسليمتين واختار الاول فيه ما أظا

فيهما وان كان الثاني وهو الذي جمع به في الفتح بين هذا الحديث وحديث عائشة انه صلى الله تعالى عليه
 وسلم كان يصلي أربعين قبل الظهر بقوله اما بان الاربع كان يصليها عليه السلام في بيته وما رآه ابن عمر تحية المسجد أو بان ابن
 عمر كان يرى تلك وردها آخر سببه الزوال وهو مذهب بعض العلماء اهـ ثم ذكر حديث انه عليه السلام كان يصلي أربعين بعد
 ان تزول الشمس ثم قال وقد صرح بعض مشايخنا بعين هذا الحديث على ان سنة الجمعة كالظهر لعدم الفصل فيه بين الظهر والجمعة
 ولم يجب عن التي بعد الجمعة ولا التي بعد العشاء فيقتضي ان الاربع بعد الجمعة غير راتبة وان الركعتين بعد العشاء هي الراتبة وبه
 يتم ما ذكره المؤلف من الدفع لكن يحتاج الى الجواب عن التي بعد الجمعة نعم هو ظاهر على رواية عن أبي حنيفة ذكرها في الذخيرة
 انها ركعتان فليست على ما يقال انها الركعتان الزائدتان على الاربع كما هو قول أبي يوسف كما مر (قوله واختار الاول فيهما) أي
 اختار ما تضمنه الترديد الاول في كل من المسئلتين لكن يرد عليه ما ذكره في صلاة الست بعد المغرب فان مقتضى كلامه ان الاولى
 فيهما ان تكون بتسليمة واحدة وقد صرح بان الراتبة تحتسب منها والتصریح بخلاف كل ثابت قال الشيخ اسمعيل وفي الفتح

ويذكر ركعات بعد المغرب يعني غير سنة المغرب لقوله عليه الصلاة والسلام من صلى بعد المغرب ست ركعات لم يتكلم فيما بينهن بسوء عدلن عبادة ثلثي عشرة سنة كذا في الايضاح اه وفي الغزوية وصلاة الاوابين وهي ما بين العشاءين ست ركعات بثلاث تسليمات قال ابو البقاء القرشي في شرحها يصلي ست ركعات بنية صلاة الاوابين يقرأ في كل ركعة بعد الفاتحة قل يا ايها الكافرون مرة وقل هو الله أحد ثلاث مرات قاله الشيخ عبد الله البسطامي اه وكذلك صرح في التخمين وغيره الاذكار بانها ثلاث تسليمات ثم قال في الغرر الاذكارية وفسره يعني انساواي الحديث بثلاث تسليمات اه كلام الشيخ اسمعيل ثم قال مع ان الحديث يشير الى ذلك حيث قال لم يتكلم فيما بينهن بسوء اذ مفهوما انه لو تكلم بخبر استحق الموعود اه فظهر انها ست مستقلة كما هو صريح المفتاح وظاهر شرح الغزوية وانها ثلاث تسليمات وان قال في الدرر والتنوير انها بتسليمة واحدة قال الرمي والذي يظهر لي في وجه الفرق بين هذه الست وبين الاربعة في الظهر والعشاء انها ما زادت عن الاربعة وكان جمعها بتسليمة واحدة خلاف الافضل لما تقرر ان الافضل فيهما باع عند أبي حنيفة رحمه الله ولو سلم

على رأس الاربعة لزم أن يسلم في

الشفع الثالث على رأس الركعتين فيكون فيه مخالفة من هذه الحثية فكان المستحب فيه ثلاث تسليمات ليكون على نسق واحد هذا ما ظهر لي من الوجه ولم أراه لغيري فليتأمل اه وهو حسن (قوله ولم يذكر المصنف من المندوبات الخ) أقول لم يذكر المؤلف أيضا صلاة التوبة وصلاة الوالدين وصلاة ركعتين عند نزول الغيث وركعتين عند الخروج الى السفر وركعتين في السر لدفع النفاق والصلاة حين

الكلام فيه اطالة حسنة كما هو دأبه وظاهره انه لم يطالع عليه في كلام من تقدمه ولم يذكر المصنف من المندوبات صلاة الغني للاختلاف فيها فقل لا تستحب لما في صحيح البخاري من انكار ابن عمر لها وقيل مستحبة لما في صحيح مسلم عن عائشة انه عليه السلام كان يصلي الغني اربع ركعات ويزيد ما شاء وهذا هو الراجح ولا يخالفه ما في الصحيحين عنها ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي سجدة الغني قط واني لا سمجها لاحتمال انها أخبرت في النفي عن رؤيتها ومشاهدتها وفي الاثبات عن خبره عليه السلام أو أخبر غيره عنه أو انها أنكرتها وما وظبة واعلانا ويدل لذلك كله قولها واني لا سمجها وفي رواية الموطأ واني لا سمجها من الاستحباب وهو أظهر في المراد وظاهر ما في المنية يدل على ان أقلها ركعتان وأكثرها اثنتا عشرة ركعة لما رواه الطبراني في الكبير عن أبي الدرداء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى الغني ركعتين لم يكتب من الغافلين ومن صلى أربعاً كتب من العابدين ومن صلى ستاً كفي ذلك اليوم ومن صلى ثمانياً كتبه الله من القانتين ومن صلى اثنتي عشرة ركعة بنى الله له بيتا في الجنة وما من يوم وليلة الا والله من عن به على عباده وصدقة وما من الله على أحد من عباده أفضل من أن يلهمه ذكره قال المنذري ورواته ثقات ولم أريان أول وقتها وآخرها لما يخناها وألهم تركه للعالم به وهو انه من ارتفاع الشمس الى زوالها كما لا يخفى ثم رأيت صاحب البدائع صرح به في كتاب الأيمان فيما إذا حلف ليكلمته الغني فقال انه من الساعة التي تحل فيها الصلاة الى الزوال وهو وقت صلاة الغني اه ومن المندوبات تحية المسجد وقد قدمناها في أحكام المسجد قبيل باب التور وصرح في الخلاصة باستحبابها وانها ركعتان ومن المندوبات ركعتان عقيب الوضوء كما في شرح النقاية والتبيين ومن المندوبات صلاة الاستحارة وقد أفصحت السنة ببيانها فعن جابر

يدخل بيته ويخرج توقيا عن فتنة المدخل والمخرج كما في شرح الشيخ اسمعيل عن الشريعة (قوله ولم أراخ) أقول لم يذكر وقتها المختار وفي شرح الشيخ اسمعيل عن الشريعة ويخرج لها وقت تعالى النهار حتى ترمض الفصال من الظهيرة قال وفي شرحها تعالى النهار علوه وارتفاعه وترمض من باب علم أي تحترق اخفاف الفصال جمع فصيل ولد الناقة اذا فصل عن أمه والظهيرة نصف النهار هذا مأخوذ من قوله عليه الصلاة والسلام فيما أخرجه مسلم عن زيد بن أرقم كاذ كره في المشارق من قوله عليه الصلاة والسلام صلاة الاوابين اذا رمضت الفصال قال الشيخ اسمعيل أقول ومقتضاه فضلية كونها أقرب الى الظهيرة اه قلت وفي شرح المنية عن الحاوي ووقتها المختار اذا مضى ربع النهار ثم ذكر الحديث وذكر الشيخ اسمعيل عن الشريعة انه يقرأ فيها سورتي الغني أي سورة الشمس وطحا وسورة الغني والليل اه قلت رأيت في التحفة لابن حجر الشافعي ما نصه قال بعضهم ويسن قراءة الشمس والغني لحديث فيه رواه البيهقي اه قال ولم يبين انه يقرأهما فيما اذا زاد على ركعتين في كل ركعتين من ركعاتها أو في الاولين فقط وعليه فاعادها يقرأ فيه الكافرون والاخلاص كما علم مما مر اه ومراده بما مر من نقله عن بعضهم بمخا انهما يسنان أيضا في سائر السنن التي لم ترد لها قراءة مخصوصة (قوله ومن المندوبات صلاة الاستحارة) قال الشيخ اسمعيل وفي شرح

الشريعة من هم بامر وكان لا يدري عاقبته ولا يعرف ان الخير في تركه او الاقدام عليه فقد امره رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ترك ركعتين يقرأ في الاولى فاتحة الكتاب وقيل يا ايها الكافرون وفي الثانية الفاتحة وقيل هو الله أحد فاذا فرغ قال اللهم الخ ثم المستوع من المشايخ ينبغي ان ينام على الطهارة مستقبل القبلة بعد قراءة الدعاء المذكور فان رأى في منامه بياضاً أو خضرة فذلك الامر خير وان رأى فيه سواداً أو حمرة فهو شر ينبغي ان يجتنب عنه اه (قوله ومن المندوبات صلاة الحاجة الخ) قال الشيخ اسمعيل ذكرها في التجنيس والملتقط وخزانة الفتاوى وكثير من الفتاوى وفي الحاوي وشرح المنية أما في الحاوي فذكر انها ثلث عشرة ركعة وبين كيفية تأديتها فيه كلام وأما في التجنيس وغيره فذكر انها أربع ركعات بعد العشاء وان في الحديث المرفوع يقرأ في الاولى فاتحة الكتاب مرة وثلاث مرات آية الكرسي وفي الثانية فاتحة الكتاب مرة وقيل هو الله أحد مرة وقيل أعوذ برب الفلق مرة وقيل أعوذ برب الناس مرة وفي الثالثة ٥٦ والرابعة كذلك كن له مثلهم من ليلة القدر قال مشايخنا هذه الصلاة فقضيت

حوادثنا منذ كور في الملتقط والتجنيس وكثير من الفتاوى كذا في خزانة الفتاوى وأما في شرح المنية فذكر انها ركعتان وأخرج الترمذي عن عبد الله بن أبي أوفى قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من كانت له الى الله حاجة أوالى أحد من بني آدم فليتوضأ واجلسن الوضوء ثم ليصل ركعتين ثم ليثن على الله تعالى وليصل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ثم ليقل لا اله الا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش العظيم الحمد لله رب العالمين أسألك موجبات رحمتك وعزائم

قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة في الامور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن يقول اذ هم أحدكم بالامر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل اللهم اني أستخيرك بعلمك وأستقدر بك تقديرك وأسألك من فضلك العظيم فانك تقدر ولا أقدر وتعلم ولا أعلم وأنت علام الغيوب اللهم ان كنت تعلم ان هذا الامر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري أو قال عاجل أمري وآجله فقدره لي ويسره لي ثم بارك لي فيه وان كنت تعلم ان هذا الامر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري أو قال عاجل أمري وآجله فاصرفه عني واصرفني عنه وقدر لي الخير حيث كان ثم رضني به قال ويشي حاجته رواه البخاري وغيره ومن المندوبات صلاة الحاجة وهي ركعتان كما ذكره في شرح منية المصلي مع ما قبله من الاستخارة والا حديث بهامد كورة في الترفع والترهب ومن المندوبات صلاة الليل حيث أنسنة الشريفة عليها كثيراً وأفادت ان لفاعلها أحرار كبرياهم أما في صحيح مسلم مرفوعاً أفضل الصيام بعد رمضان شهر الله المحرم وأفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل وروى ابن خزيمة مرفوعاً عليكم بقيام الليل فانه دأب الصالحين قبلكم وقر به الى ربكم ومكفرة للسيئات ومنهاة عن الاثم وروى الطبراني مرفوعاً لا بد من صلاة ليل ولو حلب شاة وما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل اه وهو يفيد ان هذه السنة تحصل بالتفعل بعد صلاة العشاء قبل النوم وقد تردد في فتح القدير في صلاة التهجد أهى سنة في حقنا أم تطوع وأطال الكلام على وجه التحقيق كما هو دأبه وأوسع منه ما ذكره في أواخر شرح منية المصلي ومن المندوبات احياء ليالي العشر من رمضان وليليالي العيسدين وليالي عشر ذي الحجة وليلة النصف من شعبان كما وردت به الاحاديث وذكرها في الترفع والترهب مفصلة والمراد باحياء الليل قيامه وظاهره الاستيعاب ويجوز ان يراد غالبه ويكره الاجتماع على احياء ليلة من هذه الليالي في المساجد قال في الحاوي القدسي ولا يصلي تطوع بجماعة غير التراويح وما روى من الصلوات في الاوقات الشريفة كليلة القدر وليلة النصف من شعبان وليليالي العيد وعرفة والجمعة وغيرها تصلي فرادى انتهى ومن هنا يعلم كراهة الاجتماع على صلاة الرغائب التي تفعل في رجب

مغفرتك والغنية من كل بر والسلامة

في

من كل اثم لا تدعى ذنباً الاغفرته ولا همها الا فرجته ولا حاجته هي لك رضا الا قضيتها يا أرحم الراحمين اه (قوله وقد تردد في فتح القدير الخ) حيث قال بقي ان صفة صلاة الليل في حقنا السنة أو الاستحباب يتوقف على صفتها في حقه صلى الله تعالى عليه وسلم فان كانت فرضاً في حقه فهي مندوبة في حقنا لان الادلة القولية فيها انما تفيد الندب والمواظبة الفعلية ليست على تطوع لتكون سنة في حقنا وان كانت تطوعاً فسنة لنا وقد اختلف العلماء في ذلك ثم ذكر الادلة للفرقيين والذي حط عليه كلامه ان الفريضة منسوخة كما قالته عائشة رضي الله تعالى عنها في حديث رواه مسلم وأبو داود والنسائي (قوله ومن هنا يعلم الخ) قال الشيخ اسمعيل وقد ذكر الغزوي صلاة الرغائب ثلثي عشرة ركعة بين العشاءين بست تسليمات وصلاة الاستفتاح عشرين ركعة في النصف من رجب وصلاة ليلة النصف من شعبان مائة ركعة بخمسين تسليمات وينبغي جملة على الافراد كما مروا صلاة ليلة النصف

ذكرها في إجماع الحديث في لمحات الأنوار وصاحب أنس المنقطعين وأبو طالب المكي في القوت عبد العزيز الدبريني في طهارة القلوب وابن الجوزي في كتاب النور والغزالي في الإحياء قال الحافظ الطبري حوت العادة في كل قطر من أقطار المكلفين بتطابق الكفاية على صلاة مائة ركعة في ليلة النصف من شعبان بألف قل هو الله أحد وتروى في صحتها آثار وأخبار ليس عليها الاعتماد ولا نقول أنها موضوعة كما قال الحافظ ابن الجوزي فإن الحكم بالوضع أمره خطير وشأنه كبير مع أنها أخبار ترغيب والعامل عليها بنيتسه يثاب وبصدق عزمه وإخلاصه في إتياله يجاب والاولى تلقيا بالقبول من غير حكم بصحتها ٥٧ ولا حرج في العمل بها اه (قوله

وفي الفتاوى البرازية) أي وأوضحه في الفتاوى البرازية (قوله يشكل بالزيادة الخ) يفيدان الزيادة في نفل النهار متفق عليها وبه صرح في النهر فقال وكره الزيادة على

وكره الزيادة على أربع في نفل النهار وعلى ثمان ليلا

أربع بتسليمه في نفل النهار باتفاق الروايات لانه لم يرد انه عليه الصلاة والسلام زاد على ذلك ولولا الكراهة ل زاد تعليما للجواز كذا قالوا وهذا يفيد أنها تحريمية اه لكن في هذه الافادة نظر لتوقفها على ثبوت أن كل ما كان حائرا كان يفعله عليه الصلاة والسلام تعليما للجواز وان كل شيء لم يفعله عليه الصلاة والسلام يكون غير حائز وليس بالواقع والكراهة التحريمية لا بد لها من دليل خاص تأمل

في أول ليلة جمعة منه وانها بدعة وما يحتمل اه أهل الروم من نذرهما التخرج عن النفل والكراهة فباطل وقد أوضحه العلامة الجامي وأطال فيه اطالة حسنة كما هو دأبه وفي الفتاوى البرازية (قوله وكره الزيادة على أربع في نفل النهار وعلى ثمان ليلا) أي بتسليمه والأصل فيه ان النوافل شرعت لتوابع للفرائض والتابع لا يتجاوز الأصل فلوزيدت على الأربع في النهار لحالفت الفرائض وهذا هو القياس في الليل الا ان الزيادة على الأربع الى الثمان عرفناه بالنص وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي بالليل خمس ركعات سبع ركعات تسع ركعات احدى عشرة ركعة ثلاث عشرة ركعة والثلث من كل واحد من هذه الاعداد الوتر وركعتان سنة الفجر فيبقى ركعتان وأربع وست وثمان فيجوز الى هذا القدر بتسليمه واحدة من غير كراهة واختلف المشايخ في الزيادة على الثمان بتسليمه واحدة مع اختلاف التصحيح فصحح الامام السرخسي عدم الكراهة معللا بان فيه وصل العباد بالعبادة وهو أفضل ورد في البدائع بانه يشكل بالزيادة على الأربع في النهار قال والصحيح انه يكره لانه لم يرو عن النبي صلى الله عليه وسلم انه انتهى وفي منية المصلي ان الزيادة المذكورة مكروهة بالاجماع أي باجماع أبي حنيفة وصاحبيه وبه يضعف قول السرخسي وصحح في الخلاصة ما ذهب اليه السرخسي وبهذا مله ما في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها في حديث طويل انه كان يصلي تسع ركعات لا يجلس فيهن الا في الثامنة فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعو ثم ينهض ولا يسلم فيصلي التاسعة ثم يقعد فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعو ثم يسلم تسليما يسمعون الا ان هذا يقتضي عدم جواز القعود فيها أصلا الا بعد الثامنة وجواز التنفل بالوتر من الركعات وكلمتهم على وجوب القعدة على رأس الركعتين من النفل مطلقا وانما الخلاف في الفساد بتركها وعلى كراهية التنفل بالوتر من الركعات ومن العجب ما ذكره الطحاوي من رده استدلالهم على اباحة الثمان بتسليمه واخذت بمأندة عن عائشة من رواية الزهري انه كان يسلم من كل اثنتين منهن ولم يجد عنهما من فعله ولا من قوله انه أباح ان يصلي في الليل بتسليمه أكثر من ركعتين وبذلك أخذوه وهو أصح القولين في ذلك انتهى وذكر في غاية البيان ان الحق ما قاله الطحاوي لان استدلالهم استدلال بالمحتمل فلا يكون حجة وهذا لانه يحتمل انه عليه الصلاة والسلام كان يصلي أربع ركعات فرض العشاء وأربع ركعات سنة العشاء وثلاث ركعات الوتر فيكون المجموع احدى عشرة ركعة وليس في حديث عائشة قيد التطوع حتى يدل على اباحة الثمان على ان عائشة في رواية الزهري عن عروة فسرت الاجمال وأزالت الاحتمال فلم يدل على اباحة ثمان ركعات بتسليمه انتهى لان ما ذكرناه عن

٨ - بحر ثاني (قوله الا ان هذا يقتضي الخ) قال في البرهان مجيبا عن هذا الاشكال اتفاق الأئمة على القعود على رأس كل شفيع لما روينا دليل انتساخه أو انه من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم كذا في حاشية نوح افندي على الدرر (قوله لان ما ذكرناه الخ) قال في امتداد الفتاح عن البرهان بعدما أورد على الطحاوي حديث مسلم الا ان اتفاق الأئمة على القعود على رأس كل شفيع لما روينا دليل انتساخه أو انه من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم اه وأجاب في الامداد عن الطحاوي بانه ليس مراده نفي الوجدان من أصله بل وجدان ما ليس معارضا ولا حائرا ولا منسوخا ويكون المروي في مسلم محتملا لبيان الصحة لو فعل لاندب الفعل ولذا قال في الاختصار وصلاة الليل ركعتان بتسليمه أو أربع أو ست أو ثمان وكل ذلك نقل في تهجدته صلى الله تعالى

عليه وسلم اهـ والشأن في بيان الافضل انتهى لكن لا يخفى عليك ان قول الطحاوي لم نجد انه أباح الخ ينافية ما ذكره من التأويل لمحدث مسلم وما نقله عن الاختيار والمجمل ان التكرار كونه عليه الصلاة والسلام يصلي أربعاً بعيد جداً ولذا قال في فتح القدير لا يخفى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي أربعاً كما كان يصلي ركعتين فرواية بعض فعلة أعني فعل الأربع لا يوجب المعارضة اهـ وأبعد منه ما قاله في غاية البيان اذ لا يخفى أنه عليه الصلاة والسلام كان يتبعه من الليل بل كان فرضاً عليه والكلام في نسخ الفرضية كما مر على أنه يلزم عليه أنه ما كان في بعض الاوقات يصلي الوتر لما رآه عليه الصلاة والسلام كان يصلي خمس ركعات سبع ركعات الحديث وفي التنازل الثانية وما روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم صلى أحد عشر ركعة فثلاث منها كان وتراً وثلاث ركعات صلاة الليل وما روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم صلى ثلاثة عشر ركعة فثلاث منها كان وتراً وثلاث ركعات صلاة الليل وركعتان للفجر قال الشيخ أبو بكر محمد بن الفضل التفسير منقول عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم غير مستخرج من تلقاء أنفسنا (قوله وقال في الليل ركعتين) قال في النهر قال في العمود وبقوله ما يقتضي اتباعاً للحديث كذا في المعراج ورد الشيخ قاسم بما استدلل ٥٨ به المشايخ للإمام من حديث الصحيحين (قوله ولا يباح خفيفة الخ) وجه

صحيح مسلم صريح في رد كلام الطحاوي ومن تبعه لان الثمان كانت ثلاثاً بتسليم واحدة (قوله والا فضل فيهما الرابع) أي الافضل في الليل والنهار أربع ركعات بتسليم واحدة عند أبي حنيفة وقال في الليل ركعتان لمحدث الصحيحين عن ابن عمران رجلاً قال يا رسول الله كيف صلاة الليل قال مثني مثني فاذا خفت الصبح فأوتر بواحدة ولا يباح خفيفة ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها ما كان يزيد رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان ولا في غيره على إحدى عشر ركعة يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثاً وما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان عليه الصلاة والسلام يصلي الضحى أربعاً ولا يفصل بينهما بسلام وما تقدم من حديث أبي أيوب وغيره في سنة الظهر والمجمعة ثم الجواب عن دليلهما كما أفاده المحقق في فتح القدير مختصراً ان مقتضى لفظ الحديث اما مثني في حق الفضيلة بالنسبة الى الأربع أو في حق الإباحة بالنسبة الى الفرد وترجيح أحدهما يرجح وقوعه صلى الله عليه وسلم ورد على كلا النحويين لكن عقلاً زيادة فضيلة الأربع لانها أكثر مشقة على النفس بسبب طول تقديدها في مقام الخدمة ورأى بناءه صلى الله عليه وسلم قال انما أجره على قدر نصبك في كتمان المراد الثاني لا واحدة أو ثلاث ولهذا ذكر في زيادات الزيادات ان من نذر ان يصلي أربعاً بتسليم فصلها بتسليمتين لم يجزه ولو نذر ان يصلي أربعاً بتسليمتين فصلها بتسليم واحدة جاز عن نذره وفي المحيط وانما اخترنا في الترويح مثني مثني لانها تؤدي بالجماعة وأدائها على الناس مثني مثني أخف وأيسر

الاستدلال انه لو لم يكن كل أربع بتسليم لقات كان يصلي ركعتين أو كان يصلي ثمانياً (قوله ان مقتضى لفظ

والافضل فيهما الرابع

الحديث الخ) يعني ان مقتضى لفظ الحديث حصر المبتدأ في الخبر وليس بمسرد لا تفارق على جواز الأربع أيضاً وعلى كراهة الواحدة والثلاث في غير الوتر واذا انتفى كون المراد لا تباح الاثنتين أولاً تصح

لزم كون الحكم مثني اما في حق الفضيلة الخ ما ذكره هنا وذكر في الفتح جواباً آخر وهو ان مثني مثني عبارة عن قوله (قوله أربع صلاة على حدة أربع صلاة على حدة لان مثني معدول عن العدد المذكور وهو اثنان اثنان فإداه حينئذ اثنان اثنان صلاة على حدة ثم اثنان اثنان صلاة على حدة وهم برا بخلاف ما اذا لم يتكرر لان معناه حينئذ الصلاة اثنان اثنان وسبب العدول عن أربع أربع مع أنه أكثر استعمالاً وأشهر لإفادة كون الأربع مفصولة غير السلام وهو التشهد فقط والا كان كل صلاة ركعتين وقد كانت أربعاً قال وقد وقع في بعض الالفاظ ما يحسن تفسيره على ما قلنا وهو ما أخرجه الترمذي والنسائي عن الفضل بن العباس أنه عليه الصلاة والسلام قال الصلاة مثني مثني بتشهد في كل ركعتين اهـ مختصراً وكان المؤلف لم يذكره لان هذا التأويل ينافية حديث عائشة الذي تقدم عن الطحاوي أنه عليه الصلاة والسلام كان يسلم من كل اثنين وحينئذ فيكون مثني الثانية تأكيداً لا ولى وقد يجب ان ذلك لا ينافي الجمل المذكور اذ لا ينكر أنه عليه الصلاة والسلام كان في بعض الاوقات يصلي كل ركعتين بتسليم وانما الكلام في الافضية كما مر وظاهر حديث عائشة أنه كان عامة أحواله صلاة الأربع بتسليم لقوله ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره فلا ولى جل حديث مثني مثني عليه جمعا بين الأدلة فتدبر (قوله اخف وأيسر) قلت يحتاج الى الجواب أيضاً عن الست بعد المغرب فان الافضل فيها ان تكون ثلاث تسليمات كما تقدم فلا ولى التعليل باتباع الآثار الواردة في كل

من صلاة التراويح وصلاة الاوابين الصلاة على انهما منى (قوله والذي ظهر للعبد الضعيف الخ) قال في النهريه نظر من وجوه اما اول فلان القيام وان كان وسيلة الا ان افضلية طوله انما كانت بكثرة القراءة فيه وهي وان بلغت كل القرآن تقع فرضا بخلاف التسبيحات فانها وان كثرت لا تزيد على السنة واما ثانيا فلان كون القراءة ركنا دائما لا أثر له في الفضيلة بخلاف الركوع والسجود واما ثالثا فلان كون القيام يتخلف عن القراءة في الفرض ليس مما الكلام فيه اذ موضوع المسئلة في النفل وفيه تحب القراءة في كله ولم ارفى كلامهم بالتطوع الا حوس هل يكون طول القيام في حقه افضل كالقارئ أم لا فتدبر اه وأقول على ان الاحاديث الدالة على افضلية القيام نص في المطلوب ٥٩ لا تحتمل التأويل بخلاف

غيرها لاحتمال كون المراد من كثرة السجود كثرة الاشتغال بالصلاة من اطلاق الجزاء على الكل فان السجود يطلق ويراد به الصلاة كما في قوله تعالى والركع

وطول القيام أحب من كثرة السجود والقراءة فرض في ركعتي الفرض

السجود وقوله تعالى وتقلبك في الساجدين وبه تأيد ما في المتن الذي هو قول الامام وصرح بتصححه في البدائع والعجب من الشيخ محمد الغزي حيث تبع شيخه وخالف المتن ومشي في من التنوير على ما اختاره شيخه هنامع ان المتن موضوعه لنقل المذهب (قوله

(قوله وطول القيام أحب من كثرة السجود) أي أفضل من عدد الركعات وقد اختلف النقل عن محمد في هذه المسئلة فنقل الطحاوي عنه في شرح الاثر كما في الكتاب وصححه في البدائع ونسب ما قاله الى الشافعي ووجهه ما رواه مسلم عن جابر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال أفضل الصلاة طول القنوت والمراد بالقنوت القيام بدليل ما رواه أحمد وأبو داود ومروعا أي الصلاة أفضل قال عليه الصلاة والسلام طول القيام ولان ذكره القراءة وذكرك الركوع والسجود التسبيح ونقل عنه في المجتبى ان كثرة الركوع والسجود أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام للسائل كما في صحيح مسلم عليك بكثرة السجود ولا تسرعني على نفسك بكثرة السجود وقوله عليه الصلاة والسلام أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد ولان السجود غاية التواضع والعبودية ولتعارض الدالة توقف الامام أحمد في هذه المسئلة ولم يحكم فيها بشئ وفصل الامام أبو يوسف كما في المجتبى والبدائع فقال اذا كان له ورد من الليل بقراءة من القرآن فلا فضل أن يكثر عدد الركعات والا فطول القيام أفضل لان القيام في الاول لا يختلف ويضم اليه زيادة الركوع والسجود انتهى والذي ظهر للعبد الضعيف أن كثرة الركعات أفضل من طول القيام لان القيام انما شرع وسيلة الى الركوع والسجود كما صرحوا به في صلاة المريض من انه لو قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود سقط عنه القيام مع قدرته عليه لجزئه عما هو المقصود فلا تكون الوسيلة أفضل من المقصود واما زومه لكثرة القراءة فلا يفيها الا فضلية ايضا لان القراءة ركن زائد كما صرحوا به مع الاختلاف في أصل ركنيتها بخلاف الركوع والسجود أجمعوا على ركنيتها ما واصلتها كما قدمناه مع تخلف القيام عن القراءة في الفرض فيما زاد على الركعتين فترجى هذا القول بما ذكرنا بعد تعارض الدلائل المتقدمة (قوله والقراءة فرض في ركعتي الفرض) أي فرض عملي كما في السراج الوهاج للاختلاف فيه بين العلماء ولم يقيد الركعتين بالاوليين لان تعيينهما للقراءة ليس بفرض وانما هو واجب على المشهور في المذهب وصرح به المصنف في عدة الواجبات وصحح في البدائع ان محلها الركعتان الاوليان عينا في الصلاة الرباعية وقال بعضهم ركعتان منها غير عين مع اتفاقهم على انه لو قرأ في الاخرين فقط وانما صححه وانه يجب عليه سجود السهو ان كان ساهيا على كلا القولين المذكورين ففائدة الاختلاف انما هو في سبب سجود السهو فعلى ما صححه سببه تغيير الفرض عن محله وتكون قراءته في الاخر بين قضاء عن قراءته في الاوليين وعلى قول البعض سببه ترك

وقال بعضهم الخ) بوجه انه قول آخر غير القولين السابقين مع انه عين الاول المعبر عنه بالمشهور (قوله ففائدة الاختلاف الخ) قال في النهريه لكن سأتى في السهو وان تأخير الفرض فيه ترك واجب أيضا ويمكن أن يظهر في اختلاف مراتب الانتم فعلي الاول بأثم اثم تارك الواجب وعلى الثاني اثم تارك الفرض العملي الذي هو أقوى نوعي الواجب على ما رتبته اه قلت لي هنا شبهة أشكلت على وذلك أنه لا خلاف عندنا في فرضية القراءة في الصلاة وانما الخلاف في تعيين محلها وحينئذ فغني القول الذي صححه في البدائع أن القراءة فرض وكونها في الاوليين فرض آخر ومقتضى هذا بطلان الصلاة بتركها في الاوليين وعدم اعتبار كونها قضاء في الاخرين لانه اذا قرأ في الاخر بين فقد أتى بفرض القراءة واما فرض كونها في الاوليين فقد فات ولا يمكن تداركه

كما لو أني بتكثير الافتتاح بعد القراءة ولم يقرأ بعدها وليس هذا كآخر جملة إلى آخر الصلاة فإنه وإن كان فيه تأخير فرض
 يمكن عدم التأخير ليس بفرض وإنما هو واجب وما نحن فيه فرض وكونه فرضا عمليا لا يقتضي عدم البطلان لأنه ما يفوت
 الجواز بقواته كسبح الرأس فهو في قوة القطعي في العمل كما مر صدر الكتاب اللهم إلا أن يقال أنه وإن كان في قوة القطعي لكنه
 ظني وكان مقتضى تركه الفساد لكنه لم يحكم به احتياطاً لكونه فصلاً مجتهداً فيه على نحو ما سيأتي في المسائل الثمانية في تخريج
 قول الإمام تأمل والذي يظهر لي أن ما في البدائع من أن محلها الركعتان الأولى والثانية عينا أراد به التعيين على سبيل الوجوب
 لا الافتراض وإن ما قاله بعضهم من أن محلها ركعتان غير عين مراده أن تعين الأولى أفضل وهو ما سيأتي عن غاية البيان في
 المسئلة قولان لثلاثة يدل ٦٠ على ذلك ما ذكره في شرح ابن أمير حاج على المنية عند ذكر فرائض الصلاة حيث قال

قال في شرح الطحاوي
 للإسبغاني قال أصحابنا
 القراءة فرض في ركعتين
 بغیر عینهما وأفضلها
 في الأولین واليه ذهب
 القدوري أيضا لكن
 نص في التحفة والبدائع
 وكل النفل والوتر

على أن الصحيح من مذهب
 أصحابنا أن محل القراءة
 المفروضة الركعتان
 الأولى عينا واليه أشار
 في الأصل حيث قال إذا
 ترك القراءة في الأولين
 يقضيهما في الآخرين
 وعليه مشي في الذخيرة
 والمحيط الرضوي وغيرهما
 ثم ذكر في شرح المنية
 عند واجبات الصلاة أن
 ثمة الخلاف في وجوب
 سجود السهو وعلمه

الواجب وقراءته في الآخرين إذا لم يقرأ في الأولى أو في إحدى الأولىين وأما في الأولىين
 الأولىين أفضل إن شاء قرأ فيهما وإن شاء قرأ في الآخرين أو في إحدى الأولىين وأما في الأولىين
 ضعيف لتصریح الجم الغفير بالوجوب في الأولىين لا بالأفضلية وإنما كانت فرضاً في ركعتين
 لقوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وهو لا يقتضي التكرار فكان مؤثداً لاقترانها في ركعة إلا
 أن الثانية اعتبرت شرعاً كالأولى في إيجاب القراءة فيها إيجاباً فيهما دالة وأما قوله عليه السلام في
 حديث المسيء صلاته ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم قال في آخره ثم اقل ذلك في صلاتك كلها
 فلا يثبت به الفرض لأن القطعي لا يثبت بالظني وإنما لم تكن القراءة في الآخرين واجبة في
 الفرض كما هو الصحيح من المذهب مع وجود الأمر المذكور والمقتضى للوجوب لوجود صارف له عنه
 وهو قول الصحابة على خلافه كما رواه ابن أبي شبة عن علي وابن مسعود قال اقرأ في الأولىين وسبح
 في الآخرين لكن ذكر المحقق في فتح القدير أنه لا يصلح صارفاً إلا إذا لم يرد عن غيرهما من الصحابة
 خلاف والأفاختلافهم في الوجوب لا يصرف دليل الوجوب عنه فلا حوط رواية الحسن رحمه الله
 بالوجوب في الآخرين انتهى وقد يقال إن مقتضاه لزوم قراءة ما تيسر في الآخرين وجوباً لا تعيين
 الفاتحة كما هو رواية الحسن فليس موافقاً لكل من الروایتين وفي الغنية لم يقرأ في الأولىين
 وقرأ في الآخرين الفاتحة في الصلاة على قصد التثنية والدعاء لا يجزئته انتهى مع أن المنقول في
 التجنيس أنه إذا قرأ الفاتحة في الصلاة على قصد التثنية جازت صلاته لأنه وجدت القراءة في محلها
 فلا يتغير حكمها بقصد وهو كذلك في الظاهر به ثم ذكر بعده ما في الغنية عن شمس الاعتقاد لو أني
 ووجهه أن القراءة ليست في محلها فتغير بقصد كما يشير إليه تعليله في التجنيس (قوله وكل النفل
 والوتر) أي القراءة فرض في جميع ركعات النفل والوتر أما النفل فلأن كل شفع منه صلاة على حدة
 والقيام إلى الثالثة كترعة مبتدأة ولهذا لا يجب بالترعة الأولى الركعتان في المشهور عن
 أصحابنا ولهذا قالوا يستفتح في الثالثة وأما الوتر فلا احتياط كذا في الهداية وزاد في فتح القدير
 ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في كل قعدة وقياسه أن يعود في كل شفع انتهى إلا أنه لا يتم لأنه

لو تركها في الأولىين أو أحدهما فيجب على القول بالوجوب بتأخير الواجب عن محله سهواً وعلى السنية لا يشمل
 اه ملخصاً وهو كالصريح فيما قلنا (قوله إيجاب فهم دالة) لا يخفى ما فيه والأولى أن يقال إيجاب في الثانية دلالة (قوله لأن
 القطعي الخ) تسميته قطعياً مخالفاً لما صرح به أولاً أنه فرض عملي وهذا ليس بقطعي وإنما هو ظني نعم هو في قوة القطعي في العمل
 كما مر (قوله ووجهه أن القراءة الخ) فيه بحث لأنها وإن لم تكن في محلها حقيقة لكنها في حكمها لا تحاقها بالأولىين فلا تتغير
 بقصد بدليل وجوب القراءة على الخليفة المسبوق لو أشار إليه الإمام أنه لم يقرأ في الأولىين فقد صرحوا بأنه إذا قرأ التحقت بالأولىين
 نقلت الآخرين عن القراءة فيلزمه القراءة فيما سبق به أيضاً وبدليل عدم صحة اقتداء مسافر في الوقت بمقيم لم يقرأ في الأولىين
 وبدليل وجوب القراءة على المسبوق وإن لم يقرأ أمامه في الأولىين والظاهر في توجيهه أنه مبني على القول بفرضية القراءة
 في الأولىين ثم رأيت العلامة الرملي نقل ذلك عن خط العلامة المقدسي فتدبر لكن قد علمت ما فيه (قوله إلا أنه لا يتم الخ) قد يجب

أنهم اعتبروا المؤكدة صلاة واحدة في حق القراءة فقط احتياطا كما في الوتر فإنهم أوجبوا القراءة في جميع ركعاته احتياطا كما
لاحتمال كونه سنة مؤكدة (قوله ولا يبطل خيارها الخ) أي خيار المرأة التي قال لها زوجها ٦١ اختارني نفسك وهي في سنة

الظهر القلبية (قول
المصنف وزم النفل
بالشروع) أي صلاة
أو صوما كذا قال العيني
وتعقبه في النهر بأنه من
استبحال الشيء قبل أوانه
وهذا قال أوجاهه وأجاب
بعضهم بأنه تنصيص على
ما فيه خلاف الشافعي
بخلاف الحج اذ لا خلاف

وزم النفل بالشروع ولو
عند الغروب والطلوع

له فيه ولا في العمرة على
ما يعلم من الزياني اه
والظاهر تخصيص الصلاة
فقط لان المقام لها ولأنه
ينبوع عن الصوم قول
المصنف ولو عند الغروب
والطلوع كما لا يخفى هذا
وأنما لم يذكر الاستواء
لأنه وقت ضيق لا يتأني
فيه أداء الصلاة كذا نقله
بعضهم عن الشلي وفيه
أن الكلام في الشروع
لا في الاداء ومدة الشروع
يسيرة يمكن فيه فالأولى
الجواب بان تحسرى
الشروع عند الاستواء
نادر لعدم العلم به غالبا
بخلاف الطلوع والغروب
(قوله ولو نوى تطوعا
آخر) أي مع الامام في

لا يشمل السنة الرباعية المؤكدة كسنة الظهر القلبية فان القراءة فرض في جميع ركعاتها مع ان
القيام الى الثالثة ليس كتحرية مبتدأة بل هي صلاة واحدة ولهذا لا يستفتح في الشفع الثاني ولا
يصلى في القعدة الاولى ولا يبطل خيارها بقيامها فيها الى الشفع الثاني وان اريد بالنفل في كلامهم
ما ليس سنة مؤكدة لم يتم أيضا لحالوه عن افادة حكم القراءة في السنة المؤكدة وأنما لم تكن القعدة
على رأس كل شفع فرضا كما هو قول محمد وهو القياس لانها فرض للخروج من الصلاة فاذا قام الى
الثالثة تبين ان ما قبلها لم يكن أو ان الخروج من الصلاة فلم يبق القعدة فريضة بخلاف القراءة
فانها ركعتان مقصود بنفسه فاذا تركه تفسد صلاته (قوله وزم النفل بالشروع ولو عند الغروب
والطلوع) بيان لما يجب على العبد من الصلاة بالترتبه وهو نوعان ما يجب بالقول وهو النذر
وما يجب بالفعل وهو الشروع في النفل فتبديأ به تبع الكتاب فنقول ان ابطال العمل حرام بالنص
ولا تبطلوا أعمالكم فيلزمه الاتمام لان الاحتراز عن ابطال العمل فيما لا يمتثل الوصف بالتجزئ
لا يكون الا بالاتمام لان المؤدى وقع قرينة بدليل انه لو مات بعد القدر المؤدى يصير مثابا وقد اتفق
أصحابنا على لزوم القضاء في افساد الصلاة والصوم سواء كان بعذر كالحيض في خلالها أو بعذر عذر
وانه يحل افساد لعذر فيهما وانه لا يحل افساد في الصلاة لغير عذر واختلغوا في اباحته في الصوم
لغير عذر وفي ظاهر الرواية لا يباح وفي رواية المنتقى يباح كما سيأتى في الصوم وقوله ولو عند الغروب
بيان لكونه لازما له اذا شرع فيه في وقت مكروه وهو ظاهر الرواية فاذا افسده لزمه قضاءه بخلاف
الصوم اذا شرع في وقت مكروه فانه لا قضاء عليه بالا فساد وسيأتى الفرق ان شاء الله تعالى في
الصوم وفي البدائع وعندنا الافضل ان يقطعها وان اتم فقد أساء ولا قضاء عليه لانه اذاها كما
وجبت فاذا قطعها لزمه القضاء انتهى وينبغي أن يكون القطع واجبا نحو وجاعن المكروه تحريما
وليس بابطال للعمل لانه ابطال ليؤديه على وجه اكمل فلا يعد ابطالا ولو قضاء في وقت مكروه آخر
أجزأه لانها وجبت ناقصة وأداها كما وجبت فيجوز كما لو أتمها في ذلك الوقت أطلق الشروع فانصرف
الى الصحيح فلو لم يكن صحيحا لا قضاء عليه كما لو شرع في صلاة أسمى متطوعا أو في صلاة امرأة أو جنب
أو محدث كما في البدائع وانصرف الى التصدي والشروع في الصلاة المظنونة غير موجب والمراد
بالشروع هو الدخول فيها بتكبير الافتتاح أو بالقيام الى الشفع الثاني بعد الفراغ من الاول
صححا فاذا افسد الشفع الثاني لزمه قضاءه فقط ولا يسرى الى الاول لما تقدم ان كل شع منه صلاة
على حدة الا اذا صلى ثلاث ركعات بقعدة واحدة فان الاصح انه لا يجوز وفسد الشفع الاول لان
ما اتصل به القعدة وهي الركعة الاخيرة فسد لان التنفل بالر كعة الواحدة غير مشروع فيفسد
ما قبلها كذا في البدائع ثم هذا النفل اذا صار لازما بالشروع لا يخرج عن أصل النافلة ولهذا
لواقتدى متطوعا بامام مفترض ثم قطعه ثم اقتدى به ولم ينو القضاء فانه يخرج عن العهدة ولو نوى
تطوعا آخر ذكر في الاصل انه ينوب عما لزمه بالا فساد وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف وذكر في
زيادات الزبادات انه لا ينوب كما في البدائع أيضا وأما ما يجب بالقول وهو النذر ففي القنية أداء
النفل بعد النذر أفضل من أدائه بدون النذر ثم نقل انه لو اراد أن يصلى نوافل قبل ينذرهما ثم
يصليهما وقبل يصليهما كما هي انتهى ويشكل عليه ما رواه مسلم في صحيحه من النهي عن النذر وهو

الصورة المذكورة (قوله ويشكل عليه ما رواه مسلم في صحيحه) وكذا رواه البخاري عن ابن عمر ولفظه نهى النبي صلى الله عليه
وسلم عن النذر وقال انه لا يرد شيئا وانما يستخرج به من البخل

(قوله عن عهد النبي) أي النبي عن النذر فإن النبي الذي في حديث مسلم مطلق وتقييده بالنذر المعلق يحتمل أن يكون مراده ويحتمل عدمه جريا على ظاهر الإطلاق فالأحوط عدم النذر لكن ذكر في فتح القدير في فروع قيل كتاب الحج لو ارتد عقيب نذر الاعتكاف ثم أسلم لم يلزمه موجب النذر لأن نفس النذر بالقرية قرية فيبطل بالردة كسائر الأقرب اه ففقه النصريح بان النذر بالقرية قرية فليس بمنهي عنه فمتعين تأويل الحديث بالمعلق بما لا يريد كونه كان دخلت داود فلان فله على صوم كذا أو نحوه فإنه لم يقصد به القرية وكذا المعلق بما يريد كونه كان شفي الله مريضاً أو رد غائب فله على كذا فإنه لم يخلص من شائبة العوض حيث جعل القرية ٦٢ في مقابلة الشفاء ونحوه مع ما فيه من إيهام أن الشفاء حصل بسببه فلذا قال في الحديث

أنه لا يريد شأواً وإنما يستخرج به من البخل فإن هذا الكلام قد وقع موقع التعليل للنهي بخلاف النذر غير المعلق على شيء أصلاً فإنه تبرع محض بالقرية لله تعالى فلا وجه لمجمله داخل تحت النهي هذا وقد جعل بعض شراح البخاري النهي في الحديث على من يعتد أن النذر مؤثر في تحصيل عرضه المعلق عليه وما قلناه أقرب والله تعالى أعلم (قوله ومن جنبها واجب) انظر ما فائدة التقييد به فإن عبادة المريض وتشجيع الجنابة قد خرجا بعبادة مقصودة كما يصرح به ما سبق نقله عن البدائع (قوله) وينبغي أن يلزم النذر بالصلاة بغير طهارة على قول أبي يوسف (مقتضى ذلك أنه لم ير التصريح بذلك وهو عجيب فقد

مرجح لقول من قال لا ينذرهما لكن بعضهم جعل النهي على النذر المعلق على شرط لانه يصير حصول الشرط كالعوض للعبادة فلم يكن مخلصاً ووجهه من قال ينذرهما وإن كانت تصير واجبة بالشروع أن الشروع في النذر يكون واجباً فيحصل له ثواب الواجب به بخلاف النفل. والاحسن عند العبد الضعيف أنه لا ينذرهما خوفاً عن عهد النبي بيقين ثم المنذور قسماً من مخزوم معلق فالمنجز يلزم الوفاء به إن كان عبادة مقصودة بنفسها ومن جنبها واجب فيحرم عليه الوفاء بنذر معصية ولا يلزمه بنذر مباح من أكل وشرب ولبس وجماع وطلاق ولا ينذر ما ليس بعبادة مقصودة كذا نذر الوضوء لكل صلاة وكذا النذر بسجدة التلاوة خلافاً لما في التنية من أنها تلزمه بخلاف ما إذا قال بسجدة لا تلزمه ولا ينذر ما ليس من جنبه واجب كعبادة المريض وتشجيع الجنابة قال في البدائع ومن شرطه أن يكون قرية مقصودة فلا يصح النذر بعبادة المريض وتشجيع الجنابة والوضوء والاعتسالة ودخول المسجد ومس الحنف والاذان وبناء الزباطات والمساجد وغير ذلك وإن كانت قرباً لأنها غير مقصودة فلوقال الله على أن أصلي أو أصلي صلاة أو على صلاة لزمه ركعتان وكذا لو قال لله على أن أصلي يوماً لزمه ركعتان كما في التنية فلونذر صلوات شهر فعليه صلوات شهر كالمفروضات مع الوتر دون السنن لكنه يصلي الوتر والمغرب أربعاً ولو نذر أن يصلي ركعة لزمه ركعتان أو ثلاثاً وأربعاً لأن ذكر بعض ما لا يتجزأ كذكر كل ما عرف ولو نذر نصف ركعة لزمه ركعتان عند أبي يوسف وهو المختار كما في الخلاصة والتجديد ولو نذر أن يصلي الظهر ثمانياً أو أن يركي النصاب عشرين أو جهة الإسلام مرتين لا يلزمه الزائد لانه الترام غير المشروع فهو نذر بمعصية كما لو نذر صلاة بغير وضوء لأنها ليست بعبادة بخلاف ما لو نذر بها بغير قراءة أو غير ياناً فإنها تلزمه بقراءة مستورة على المختار لأنها بغير قراءة عبادة كصلاة المأموم والامى وغير ثوب لعدمه والظاهر أن مرادهم بغير وضوء بغير طهارة أصلاً تجوزاً بالخاص عن العام ليكون المشروع الأصلي في مثله هو الخاص والأصل الصلاة بغير وضوء ومشروعة بالتيمم عند العجز عن استعمال الماء وينبغي أن يلزم النذر بالصلاة بغير طهارة على قول أبي يوسف كما قال به بغير وضوء لانه يقول بمشروعية التيمم والظاهر أن كذا عرف وكأنه لنسبته لم يفرغ عليه وفي شرح الجمع لمصنفه لوقال صلاة بطهارة بلا طهارة يلزمه بطهارة اتفاقاً وأما المعلق فظاهر الرواية أنه يلزمه الوفاء به عند وجود الشرط كما في الظهيرية واختار المحققون أنه إن كان معلقاً على شرط يريد كونه لجلب منفعة أو دفع مضرة كان شفي الله مريضاً أو مات عدوى فله على

صرح به صاحب الجمع في شرحه عليه مع أنه سينقل عنه قريباً وبما عباره شرح الجمع لمصنفه هكذا إذا نذر أن يصلي صوم ركعتين بغير طهارة لزمه بطهارة عند أبي يوسف لأن صدر كلامه نذر صحيح ملزم للطهارة اقتضاء فكان قوله بغير طهارة مناقضاً له فيسقط وفي الباقي على الحق كقوله أنت طابق اليوم غداً أو غداً اليوم أو الله على ركعتين بطهارة أو بغير طهارة وقال محمد لا يلزمه شيء لأنه نذر بمعصية فلا يلزمه والكلام واحد فلا بد من اعتباره بخلاف الإفصاح بشرط العبادة لانه بعد رجوعه عن المنطوق بعد جهته ولزمه انتهت وبها يعلم ما في عبارته التي نقلها عن شرح الجمع من التحريف على ما في بعض النسخ فإن في بعضها لوقال صلاة بطهارة بلا طهارة والصواب فيها أو بلا طهارة وفي بعضها الاقتصار على قوله بلا طهارة وهي صحيحة وعليها فقد علمت ما في كلامه

صوم أو صدقة أو صلاة لا يجزئ إلا فعله عينه وإن كان معلقا على شرط لا يربد كونه كان دخلت الدار
أو كملت فلانا كان بخير بين الوفاء به وبين كفارة اليمين وصححه في الهداية وقال إن أبا حنيفة رجع عن
غيره وكذا في الظهيرية وبه كان يفتي اسمعيل الزاهد ثم في المعلق لا يجوز تعجيله قبل وجود الشرط
بخلاف المضاف كان نذران يصلي في تعدد فصلي اليوم فإنه يجوز عندهما خلافا للحمد والفرق أن المعلق
لا ينعقد سيما في المحال بل عند الشرط والمضاف ينعقد في المحال كما عرف في الأصول وأوضحناه
في لب الأصول ولو عين مكانا فصلي فيها هو أشرف منه أو دونه جاز خ لا والفرق الثاني وذكر في
المصنف أن أقوى الأماكن المسجد الحرام ثم مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ثم مسجد بيت المقدس ثم
الجامع ثم مسجد الحى ثم البيت وذكر في الغاية بعد مسجد بيت المقدس مسجد قباء ثم الأقدم فالأقدم
ثم الأعظم وذكر النووي أن هذه الفضيلة مختصة بمسجد النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان في زمانه
دون ما زيد فيه بعده فعلى هذا أن تكون الصلاة في مسجد بيت المقدس أفضل من الصلاة في تلك
الزيادة إلا أن يكون فناء هذا المسجد في حكمه في الفضيلة تشرى بقاله وهي كانت من فناء قبل أن تجعل
منه والله أعلم بالصواب وفي عدة المفتي للصدر الشهيد مريض قال إن شغاني الله تعالى على أن أقدر
فأصلي ركعة فله على أن أتصدق بدرهم هكذا إلى أربعة دراهم فقد رعى أربع ركعات يجب عليه
التصدق بعشرة دراهم انتهى ووجهه أنه يلزمه بأربعة دراهم وبالثانية درهمان وبالثالثة
ثلاثة وبالرابعة أربعة فالجملة عشرة دراهم وفي القنية أوجب على نفسه صلاة في وقت بعينه يتعين
ولو فات يقضيها كالصوم ولو نذر أن يصلي أربعاً بتسليمه يصلي في التشهد ويستفتح إذا قام إلى الثالثة
اه (قوله وقضى ركعتين لو نوى أربعاً وأفسده بعد القعود الأول أو قبله) يعني فيلزمه الشفع الثاني
إن أفسده بعد القعود الأول والشروع في الثاني والشفع الأول فقط إن أفسده قبل القعود بناء على أنه
لا يلزمه بتجريمه النفل أكثر من الركعتين وإن نوى أكثر منهما وهو ظاهر الرواية عن أصحابنا
الابحار في الاقتداء وصح في الخلاصة رجوع أبي يوسف إلى قوله ما فهو باتفاقهم لأن الوجوب
بسبب الشروع لم يثبت وضعا بل لصيانة المؤدى وهو حاصل بتمام الركعتين فلا يلزم إزيادة بلا
ضرورة فيسدد بقوله نوى أربعاً لأنه لو شرع في النفل ولم ينو لا يلزمه إلا ركعتان اتفاقا وقيد
بالشروع لأنه لو نذر صلاة ونوى أربعاً لم يلزمه أربع بلا خلاف كما في الخلاصة لأن سبب الوجوب
فيه هو النذر بصيغته وضعا وأطلق في النفل فشمّل السنة المؤكدة كسنة الظهر فلا يجب بالشروع
فيها إلا ركعتان حتى لو قطعها قضى ركعتين في ظاهر الرواية عن أصحابنا لأنها نفل وعلى قول أبي
يوسف يقضى أربعاً في التطوع في السنة الأولى ومن المشايخ من اختار قوله في السنة المؤكدة
لأنها صلاة واحدة بدليل الأحكام من أنه لا يستفتح في الشفع الثاني ولو أخبر الشفع بالبيع فانتقل
إلى الشفع الثاني لا تبطل شفعته وكذا الخيرة وتمنع صحة الخلو وظاهر ما في فتح القدير والتبيين
والبدائع الاتفاق على هذه الأحكام وينبغي أن تختص بقول أبي يوسف وتنعكس على ما هو ظاهر
الرواية لكن ذكر في شرح منية المصلي أن هذه الأحكام مسلمة عند أهل المذهب فلذا اختار ابن
الفضل قول أبي يوسف ونص صاحب النصاب على أنه الأصح حيث قال وإن قطع سنة الظهر على
رأس الركعتين أو الثالثة وشرع في الفرض لزمه قضاء الأربع وهو الأصح لأنه بالشروع صار بمنزلة
الفرض انتهى وقيدنا بقولنا الإيعاض الاقتداء لأن المتطوع لو اقتدى بمصلي الظهر ثم قطعها فإنه
يقضى أربعاً سواء اقتدى به في أولها أو في القعدة الأخيرة لأنه بالاقتراء التزم صلاة الإمام وهي

(قوله وعلى قول أبي يوسف
الخ) قال في النهر قد علمت
رجوعه فالخلاف ليس
بناء على قوله بل اختيار
لبعض المشايخ وعزاه في
الدراية للفضلي وعليه
فينبغي أن لا يفرق في
وجوب الأربع بين نيتها
أولا لأنها صلاة واحدة
(قوله وظاهر ما في فتح
القدير والتبيين والبدائع
الخ) أقول نعم ما في الفتح
وقضى ركعتين لو نوى
ربعا وأفسده بعد القعود
الأول أو قبله

والتبيين ظاهره ذلك
وأما ما في البدائع فلا بل
ظاهره الخلاف فإنه
قال ومن المتأخرين من
مشايخنا من اختار قول
أبي يوسف فيما يؤدي
من الأربع منها بتسليمه
واحدة وهو الأربع
قبل الظهر وقالوا لو قطعها
يقضى أربعاً ولو أخبر
بالبيع وانتقل إلى الشفع
الثاني لا تبطل شفعته
ويمنع صحة الخلو اه

على تركه) أى لا يكون أقوى من ترك الاداء بان أحرم واقفا ثم ترك أداء كل الافعال بأن وقف ساكنا طويلا لا تبطل التحريمة وهذا لانها ليست لم تعقد الا لهذا الشفع فان بناء الشفع الثاني جائز فعلم انها له ولغيره ففساده لا تنتفى فائدتها بالكلية لتفسد هي كما بسطه في الفتح

أولم يقرأ فيه شيئا أو قرأ في الأولين أو الآخرين وأربعا أو قرأ في إحدى الأولين وإحدى الآخرين

(قوله وعند أى حنيفة الى آخر كلامه) لا يخفى ان هذا التقرير لم يحصل الجواب عما قرر لاني يوسف بل جوابه منع ان فساد لا يزيد على تركه لان الترك مجرد تأخير والفساد فعل مفسد وتسامه في الفتح (قوله لكن فسادها الخ) قال في النهاية فان قلت كان ترك القراءة في ركعة مجتهد فيه كذلك عدم الفساد بترك القراءة في الكل مجتهد فيه لان القراءة ليست بفرض عند أى بكر الأصم الجواب أن قوله مخالف للدليل القطعي فلا يعتبره (قوله على رواية محمد) قيد لقوله وهو قول أبي حنيفة

أربع كذا في البدائع وقيد بقوله بعد القعود لانه لو صلى ثلاث ركعات لم يقعد وأفسدها لزمه أربع ركعات على الصحيح كما قدمناه وقد ذكره في شرح منية المصلح بحثا وهو منقول في البدائع كما سلف فقوله ان كل شفع في النفل صلاة على حدة مقيد بما اذا قعد على رأس الركعتين والا فالكل صلاة واحدة بمنزلة الفرض فاذا أفسده لزمه الكل (قوله أولم يقرأ فيه شيئا أو قرأ في الأولين أو الآخرين) أى قضى ركعتين في هذه المسائل الثلاث وهي من المسائل المعروفة بالثمانية والاصل فيها ان الشفع الاول متى فسد بترك القراءة تبقى التحريمة عند أبي يوسف لان القراءة ركن زائد ألا ترى ان للصلاة وجودا بدونها غير انه لا صحة للاداء الا بها وفساد الاداء لا يزيد على تركه فلا تبطل التحريمة وعند محمد متى فسد الشفع الاول لا تبقى التحريمة فلا يصح الشروع في الشفع الثاني لان القراءة فرض في كل من الركعتين فكما يفسد الشفع بترك القراءة فيهما يفسد بتركهما في احدهما واذا فسدت الافعال لم تبقى التحريمة لانها تعقد للافعال وقد فسدت وعند الامام أبي حنيفة ان فساد الشفع الاول بترك القراءة فيهما بطلت التحريمة فلا يصح الشروع في الشفع الثاني وان فسد بترك القراءة في احدهما بقيت التحريمة فصح الشروع في الشفع الثاني الا ان القياس ما قاله محمد لكن فسادها بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه لان الحسن البصري كان يقول يجوزها بوجود القراءة في ركعة واحدة وقوله وان كان فاسدا لكن انما عرفنا فسادها بدليل اجتهادي غير موجب على اليقين بل يجوز ان يكون الصحيح قوله غير انما عرفنا فسادها بدليله وفساد ما ذهب اليه بغالب الرأي فلم يحكم بطلان التحريمة الثانية بيقين بالشك واذا عرف هذا فنقول اذا ترك القراءة في الأربع قضى الركعتين الأولين فقط عندهما بطلان التحريمة خلافا لابي يوسف لبقائها عنده فيقضى الشفعين وان ترك القراءة في الآخرين فقد أفسدهما فقط فيلزمه قضاءهما اجماعا واذا ترك القراءة في الأولين فقط لزمه قضاءهما فقط اجماعا لفسادهما ولم يصح الشروع في الشفع الثاني عندهما حتى لو قهقه فيه لا تنتقض طهرته وعند أبي يوسف قد صح ولم يفسد لوجود القراءة فيه وأشار المصنف بهذه الثلاث الى ثلاث أخرى أيضا تصير المسائل ستا من الثمانية احدها لو قرأ في الأولين وإحدى الآخرين فعليه قضاء الآخرين اجماعا ثانياها لو قرأ في الآخرين وإحدى الأولين فعليه قضاء الأولين اجماعا ثالثها لو قرأ في إحدى الأولين وإحدى الآخرين فعليه قضاء الآخرين اجماعا وقد قدمنا ان فساد الشفع الثاني يسرى الى الاول اذا لم يقعد بينهما فقولاه أو قرأ في الأولين مقيد بما اذا قعد على رأس الركعتين والا فعليه قضاء الأربع كما في العناية وفي البدائع وهذا كله اذا قعد بين الشفعين قدر التشهد وما اذا لم يقعد تفسد صلاته عند محمد بترك القعدة فلا تنأى هذه التفريعات عنده انتهى ثم اعلم ان هذه المسائل الست تسع من حيث التصور لان الرابعة صادقة بصورتين ما اذا ترك في الركعة الثالثة أو ترك في الركعة الرابعة والخامسة صادقة بصورتين أيضا ما اذا ترك في الركعة الاولى أو ترك في الثانية والسادسة صادقة بصورتين أيضا ما اذا قرأ في الثالثة أو قرأ في الرابعة والمسائل التي يجب فيها ركعتان تسع في التحقيق فان هذه المسائل وان اشتهرت بالثمانية لكن هي في التحقيق خمسة عشر تسع منها يلزم فيها ركعتان وست منها يلزم فيها أربع أشار اليها بقوله (وأربعا) قرأ في إحدى الأولين وإحدى الآخرين) وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف على رواية محمد لبقاء التحريمة عندهما ما عرف في الاصل السابق وعند محمد عليه قضاء الأولين لا غير لان التحريمة قد

قال في الهداية على قول أبي يوسف رحمه الله فضى الأربع وكذا عند أبي حنيفة اه فقلوه وكذا قال في العناية هو إشارة إلى أنه ليس قوله باتفاق بينهما بل إنما هو قوله على رواية محمد وهو فصل أصاب مخزعه كما ترى (قوله بل تفريع صحيح الخ) قال في النهر أقول في كونه مخزجاً على أصل الإمام نظر يوسف سلوك طريق الأسناد في الحكم وقول محمد بل حفظها ونسي ودعوى أنه رواه بلا واسطة مناف لما ادعاه من الرواية عن الثاني نعم لو قيل إنما اعتمد المشايخ ذلك لابتناء على ما رواه عن الثاني بل ابتناء على ما سمعه منه من غير واسطة فإنه وإن بطلت روايته من ههنا الوجه إلا أنه لا مانع من ثبوتها من طريق أخرى فقد ذكر في الأصل أن قول محمد فيه قياس واستحسان وإن ما ادعى أبو يوسف روايته بقياس وما ذكره محمد استحسان ثم رأيت في شهادات فتح القدير لو سمع من غيره حديثاً ثم نسي الأصل روايته للفرع ثم سمع الفرع يرويه عنه عندهما لا يعمل به وعند محمد يعمل به ومن ذلك المسائل التي رواها محمد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة ونسبها أبو يوسف وهي ستة فكان أبو يوسف لا يعتبر رواية محمد ومحمد لا يدع روايته أعني كذا قالوا وفيه إشكال لأن المذكور أن أبا يوسف أنكر وقال ٦٥ ماروبت لك عن أبي حنيفة

ذلك وهذه الصورة ليست من نسيان الأصل رواية الفرع بخلاف ما إذا نسي الأصل ولم يحزم بالإنكار فلا ينبغي اعتبار قول محمد إلا إذا صح اعتبار ما ذكره مخزجاً على أصل أبي حنيفة اه لمخصاً اه وأجاب العلامة المقدسي بقوله أقول لعلة حمله محمد على النسيان لطول العهد واشتغاله بالقضاء اه (قوله وبما ذكرناه الخ) فيه بحث لأن مسائل ظاهر الرواية هي ما وجد في بعض كتب محمد كالبسوط والزيادات والجامع الصغير سميت

ارتفعت عنده قال في الهداية وقد أنكر أبو يوسف هذه الرواية عنه وقال رويت لك عن أبي حنيفة أنه يلزمه قضاء ركعتين ومحمد لم يرجع عن روايته عنه انتهى وقال غير الإسلام واعتمد مشايخنا رواية محمد ويحتمل أن يكون ما حكى أبو يوسف من قول أبي حنيفة قياساً وما ذكره محمد استحساناً ذكر القياس والاستحسان في الأصل ولم يذكره في الجامع الصغير انتهى وذكر قاضيان في شرح الجامع الصغير أن ما رواه محمد هو ظاهر الرواية عن أبي حنيفة وفي فتح القدير واعتمد المشايخ رواية محمد مع تصريحهم في الأصول بأن تكذيب الفرع الأصل يسقط الرواية إذا كان صريحاً والعبارة المذكورة في الكتاب وغيره عن أبي يوسف من مثل الصريح على ما يعرف في ذلك الموضع فليكن لابتناء على أنه رواية بل تفريع صحيح على أصل أبي حنيفة والأفوه مشكل انتهى وبما ذكرناه عن قاضيان ارتفع الإشكال لتصريحه بأنهما ظاهر الرواية كانه لثبوتها بالسماع لمحمد من أبي حنيفة بلا واسطة أبي يوسف فلذا اعتمدها المشايخ وفي غاية البيان معزى إلى غير الإسلام كان أبو يوسف يتوقع من محمد أن يروي كتاباً عنه فصنف محمد هذا الكتاب أي الجامع الصغير وأسند عنه عن أبي يوسف إلى أبي حنيفة فلما عرض على أبي يوسف استحسنته وقال حفظ أبو عبد الله المسائل خطأ في روايته عنه فلما بلغ ذلك محمد أقال حفظها ونسي وهي ست مسائل مذكورة في شرح الجامع الصغير انتهى ولم يبينها وذكر العلامة السراج الهندي في شرح المغني فقال الأولى مسألة ترك القراءة وقد علمتها الثانية مستحاضة توضأت بعد طلوع الشمس تصلى حتى يخرج وقت الظهر قال أبو يوسف إنما رويت لك حتى يدخل وقت الظهر الثالثة المشتري من الغاصب إذا عتق ثم أحاز المالك البيع فقد العتق قال إنما رويت لك أنه لا ينفذ الرابعة المهاجرة لأعداءها ويجوز نكاحها إلا أن تكون حبلى فينثلاً يجوز نكاحها قال إنما رويت لك أنه يجوز نكاحها ولكن

بذلك لأنها ثابتة عنه امامتاً أو مشهورة وهي الطبقة الأولى الثانية مسائل النوادر كالكيسانيات والهارونيات وتسمى غير ظاهر الرواية لأنها لم تثبت عن محمد ثبتوا ظاهراً كالأولى والطبقة الثالثة ما استنبطه المتأخرون مما لم يجدوا فيه رواية عن أصحاب المذهب كما بسطه الشيخ اسمعيل رحمه الله في صدر شرحه وحينئذ فقول قاضيان ما رواه محمد هو ظاهر الرواية معناه أنه مذكور في كتب ظاهر الرواية وهو كذلك لأنه في الجامع الصغير وقول المؤلف كانه لثبوتها بالسماع الخ ربما يوهم أن ظاهر الرواية ما سمعه محمد من أبي حنيفة وهذا يقتضي أن لا يكون الجامع الصغير من كتب ظاهر الرواية لأنه بلا واسطة أبي يوسف كما يأتي مع أنه نفسه صرح في شرح قوله ودعا بما يشبه القرآن والسنة أنه من كتب ظاهر الرواية تأمل ثم رأيت العلامة المتقدم ذكره نحو ما بحثته في شرحه على نظم الكنز فاعترضه بأن ما ذكره من الجواب يتوقف على أن مراد قاضيان بظاهر الرواية غير ما ذكر في الأصل ونحوه كالجامع الصغير من كتب ظاهر الرواية وزاد على ما قلته أن محصل كلامه هو ما يفهم من كلام الكمال من التفريع الصحيح على أصل أبي حنيفة رحمه الله وإن الأشكال في نصميم محمد على مخالفة من روى عنه لا ترتفع

٩ - بحر ثاني

لا يقربها زوجها حتى تضع الحمل الحامسة عبد بين اثنين قتل مولى له ملى فغدا أحدهما بطل الدم
 كله عند أبي حنيفة وقال لا يدفع ربه إلى شريكه أو يفديه بربع الدية وقال أبو يوسف إنما حكيت
 لك عن أبي حنيفة كقولنا وإنما الاختلاف الذي رويته في عبد قتل مولا غدا وله ابنان فغدا
 أحدهما إلا أن محمد ذكر الاختلاف فيهما وذكر قول نفسه مع أبي يوسف في الأولى السادسة رجل
 مات وترك ابنا له وعبد لا غير فادعى العبدان الميت كان أعتقه في صحته وادعى رجل على الميت ألف
 دينار وقيمة العبد ألف فقال ابن صدق ما يسعى العبد في قيمته وهو حر وبأخذها الغريم يدينه
 وقال أبو يوسف إنما رويت لك ما دام يسعى في قيمته أنه عبد انتهى وأشار المصنف بهذه المسئلة إلى
 مسئلة أخرى تمام الثمانية (و) هي ما إذا قرأ (في إحدى الأوليين) لا غير فإنه يلزمه قضاء أربع عندهما
 وعند محمد ركعتان وفي التحقيق هي إشارة إلى خمسة أخرى فمسائل لزوم الأربع ست تمام الخمسة عشر
 فإن مسئلة الكتاب أعني ما إذا قرأ في إحدى الأوليين وإحدى الأخرى بصادقة أربع صور لأن
 إحدى الأوليين صادقة بصورتين ما إذا قرأ في الأولى فقط أو في الثانية فقط وإحدى الأخرى
 صادقة بصورتين ما إذا قرأ في الثالثة فقط أو في الرابعة فقط ومسئلة ما إذا قرأ في إحدى الأوليين
 لا غير صادقة بصورتين ما إذا قرأ في الأولى فقط أو في الثانية فقط فصار الحاصل أن مسائل ترك
 القراءة خمسة عشر كما قدمناه وقد ذكرها في العناية بحملة وقال فعليك بتميز المتداخلة بالتفتيش في
 الأقسام وقد يسر الله تعالى ذلك للعبد الضعيف مفصلة مميزة فله التجدد والمئة وفي البدائع ولو كان
 خلفه رجل اقتدى به في حكمه حكم إمامه يقضى ما يقضى إمامه لأن صلاة المقتدى متعلقة بصلاة
 الإمام صحة وفساد ولو تكلم المقتدى وقد أتم الإمام الأربع فإن تكلم قبل قعود الإمام فعليه
 قضاء الأوليين فقط لأنه لم يلزم الشفع الأخير وإن تكلم بعد قعوده قبل قيامه إلى الثالثة لاشئ عليه
 وأما إذا قام إلى الثالثة ثم تكلم المقتدى لم تذكر في الأصل وذكر عصام أن عليه قضاء أربع وخصه
 أبو المعين بقولهما أما عند محمد فيلزمه قضاء الأخير لا غير انتهى وفي المحيط ولو اقتدى به في الأخرى
 وصلاهما مع الإمام قضى الأوليين لأنه بالاعتداء التزم ما لم يقرأ الإمام (قوله ولا يصلي بعد صلاة
 مثلها) هذا اللفظ الحديث كما في كتب الفقه وجعله في فتح القدير وغاية البيان أثرا عن عمر رضي
 الله عنه وقال عبد الله بن مسعود لا يصلي على أثر صلاة مثلها وهذا الحديث خص منه البعض لأنه
 يصلي سنة الفجر ثم الفرض وهما مثلان وكذا يصلي سنة الظهر أربعاً ثم يصلي الفرض أربعاً وكذا
 يصلي الظهر ركعتين في السفر ثم يصلي السنة ركعتين فلما لم يمكن إجماعاً على العموم وجب جملة على
 أخص الخصوص كما هو المحكم في العام إذا لم يمكن العمل بعمومه فقال محمد في الجامع الصغير المراد
 منه أن لا يصلي بعد أداء الظهر نافلة ركعتان بقراءة ركعتان بغير قراءة يعني لا تصلي النافلة كذلك
 حتى لا تكون مثلاً للفرض بل يقرأ في جميع ركعات النفل قال قاضي خان في شرح الجامع الصغير ولو
 حمل على النهي عن تكرار الجماعة في المسجد أو على النهي عن قضاء الفرائض مخافة الخلل في
 المؤدى كان حسناً فان ذلك مكروه انتهى واستدل في فتح القدير للأول بما في أبي داود عن سليمان
 ابن يسار قال أتيت ابن عمر على البلاط وهم يصلون قلت ألا تصلي معهم قال قد صليت أني سمعت
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تصلي صلاة في يوم مرتين وروى مالك في الموطأ حديثنا نافع
 ابن رجلا سأله ابن عمر فقال اني أصلي في بيتي ثم أدرك الصلاة مع الإمام فأصلي معه فقال ابن عمر نعم
 فقال أيتهما أجعل صلاتي فقال ابن عمر ليس ذلك اليك إنما ذلك إلى الله يجعل أيتهما شاء فهذا من

وفي إحدى الأوليين ولا
 يصلي بعد صلاة مثلها

(قوله وقد أتم الإمام
 الأربع) أي أتمها بعد
 تكلم المقتدى كما هو
 ظاهر لكن العبارة
 موهمة (قوله للأول)
 صوابه للثاني أي قوله
 وعلى النهي عن قضاء
 الفرائض

أوله فإن كان ذلك الحمل محققا (يهدى بطلاقة أنه لو صلى الفريضة منفردا بلا عذر أنه له إعادة تمام الجماعة في سائر الأوقات
 لتكباب المكروه ولم أر من صرح به فليتأمل لكن يخالفه ما ذكره في الفصل الآتي من التفصيل من أنه لو صلى ركعة فاقامت
 طع ويقتدى إلى آخر ما يأتي إلا أن يحمل ذلك على ما إذا كانت صلاته منفردا مع العذر المسوغ لترك الجماعة وهو بعيد (قوله
 بما قررناه الخ) دفعه في النهر بما نقله عن العناية بقوله وذكر المصنف لهذا بعد إفاضة القراءة واجبة في جميع النفل وما ترتب
 إلى ذلك من الثمانية دليل على هذا التأويل (قوله وأما إذا صلى مع غيره الخ) قال في الفتح واستدلوا به بحديث البخاري في
 الجهاد إذا مرض العبد أو سافر كتب له مثل ما يعمل مقيما صحيحا (قوله ولا يمكن ٦٧ جملة الخ) قال في الفتح ولا يعلم

الصلاة تأتمن أو لا
 في الفرض حالة العجز
 عن القعود وهذا حينئذ
 يعكس على جملهم الحديث
 على النفل وعلى كونه
 في الفرض لا يسقط من
 أجر القائم شيء والحديث
 الذي استدلوا به على
 خلاف ذلك أي حديث
 البخاري في الجهاد إنما

ويتنفل قاعدا مع قدرته
 على القيام ابتداء وبناء

يفيد كناية مثل ما كان
 يعمل مقيما صحيحا وإنما
 عاقبه المرض عن أن يعمل
 شيئا أصلا وذلك لا يستلزم
 احتساب ما صلى قاعدا
 بالصلاة قائما مجواز
 احتسابه نصف قائم يكمل
 له كل عمله من ذلك وغيره
 فضلا ولا فالعارضه
 قائمة لا تزول إلا بتجويز
 النافلة قائما ولا أعلمه

ابن عمر دليل على أن الذي روى عن سليمان بن يسار عنه إنما أراد كلمته ما على وجه الفرض أو إذا
 صلى في جماعة فلا يعيد وفيه نفي لقول الشافعية انتهى فالحاصل أن تكرار الصلاة إن كان مع
 الجماعة في المسجد على هيئته الأولى فيكروه والأفان كان في وقت يكره التنفل بعد الفرض فيكروه
 كما بعد الصبح والعصر والأفان كان للحمل في المؤدى فإن كان ذلك الحمل محققا ما يترك واجب
 أو بار تكاب مكروه فغير مكروه بل واجب كما قدمناه مرارا وصرح به في الذخيرة وقال أنه لا يتناولاه
 النهي وإن كان ذلك الحمل غير محقق بل نشأ عن وسوسة فهو مكروه وفي ما لفتاوى ولولم يفته
 شيء من الصلوات وأحب أن يقضى جميع الصلوات التي صلاها متداركا لا يستحب له ذلك إلا إذا
 كان غالب ظنه فساد ما صلى لورود النهي عنده صلى الله عليه وسلم وما حكى عن أبي حنيفة أنه قضى
 صلاة عمره فإن صح النقل فنقول كان يصلي المغرب والوتر أربع ركعات بثلاث قعدات انتهى
 وذكر في النهاية أن النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى الفجر ضحك النهار بعد ليلة التعريس قال له
 أصحابه من الغدا لا نعبد صلاة إلا مس فقال إن الله ينهاكم عن الربا أفيقبله منكم كذا ذكره فخر
 الإسلام وبما قررناه ظهران ذكر المصنف في المختصر لفظ الحديث مع أن عمومه ليس بمراد مما لا
 ينبغي (قوله ويتنفل قاعدا مع قدرته على القيام ابتداء وبناء) بيان أيضا لما خالف فيه النفل
 الفرائض والواجبات وهو مجاوزة بالقعود مع القدرة على القيام وقد حكى فيه إجماع العلماء وفي
 صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يمت حتى كان يصلي كثيرا من
 صلاته وهو جالس وروى البخاري عن عمران بن الحصين مرفوعا من صلى قائما فهو أفضل ومن
 صلى قاعدا فله نصف أجر القائم وقد ذكر الجمهور كما نقله النووي أنه محمول على صلاة النفل قاعدا
 مع القدرة على القيام وأما إذا صلى مع غيره فلا ينقص ثوابه عن ثوابه قائما وأما الفرض فلا يصح
 قاعدا مع القدرة على القيام ويأثم ويكفر إن استعمله وإن صلى قاعدا العجز أو مضطجعا العجز فثوابه
 كثوابه أه وتعقبه الأكمل في شرح المشارق بأنه ورد في بعض رواياته ومن صلى نائما أي مضطجعا
 فله نصف أجر القاعد ولا يمكن جملة على النفل مع القدرة إذ لا يصح مضطجعا اللهم إلا أن يحكم بشذوذ
 هذه الرواية وفي النهاية انعقاد الإجماع على أن صلاة القاعد لعجزه عن القيام مساوية
 لصلاة القائم في الفضيلة والاجر انتهى وفيه نظر لما نقله النووي عن بعضهم أنه على النصف

في فقهما (قوله وفيه نظر الخ) أقول هذا النظر ظاهر لأن ما نقله النووي عن بعضهم هو المتبادر من الحديث لوجوه الأول كلمة
 من فائهما عامة في كل فصل الثاني قوله ومن صلى نائما وهو موجود في صحيح البخاري الثالث أن المذكور في صحيح البخاري أن
 عمران رضي الله تعالى عنه كانت به بواسير فسأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فذكر الحديث وبهذا الوجه مع الذين قبله بعد جملة
 على صلاة النفل خاصة من غير عذر فالأولى المصير إلى ما قدمناه عن الفتح من احتمال صلاته نصفًا أو كمالها فضلًا وفي الكشف
 في تفسير قوله تعالى لا يستوى القاعدون من المؤمنين الآية فإن قلت تدل على سبعته مفضلين درجة واحدة ومفضلين درجات
 من هم قلت أما المفضلون درجة واحدة فهم الذين فضلوا على القاعدين الآخرين وأما المفضلون درجات فالذين فضلوا على القاعدين
 الذين أذن لهم في التخلف اكتفاء بغيرهم لأن العز وفرض كفاية أه قلت ففي الآية دليل على أن العامل أفضل من التارك لعذر

وهذا لا ينافي ما مر من حديث البخاري في الجهاد لا مكان جل ما هنالك على كثرة أصل الثوب وما هنالك على زيادة المضاعفة بسبب المشقة نظير ما قبل في ان ٦٨ الاخلاص تعدل ثلث القرآن ونحو ذلك والله أعلم (قوله وله) أي للإمام أبي حنيفة

من صلاة القائم مع العذر وعليه جل الحديث فلا اجماع الآن يريد به اجماع أئمتنا وذكري المحتبي بعد ما نقل الحديث قالوا وهذا في حق القادر اما العاجز فصلاته بايماء أفضل من صلاة القائم الراكع الساجد لانه جهد المقل انتهى ولا يخفى ما فيه بل الظاهر المساواة كما في النهاية وقد عدا من خصائصه صلى الله عليه وسلم ان نافلته قاعدا مع القدرة على القيام كنافلته قائما تشرى فإله صلى الله عليه وسلم ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو قال حدثت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان صلاة الرجل قاعدا نصف الصلاة قال فابتدته فوجدته يصلي قاعدا فوضعت يدي على رأسه فقال مالك يا عبد الله بن عمرو قلت حدثت يا رسول الله انك قلت صلاة الرجل قاعدا على نصف الصلاة وأنت تصلي قاعدا قال أجل ولكني لست كأحد منكم انتهى أطلق في التنفل فشمئ السنة المؤكدة والتراويح لكن ذكرنا ضيخان في فتاواه من باب التراويح الاصبح ان سنة الفجر لا يجوز أدائها قاعدا من غير عذر والتراويح يجوز أدائها قاعدا من غير عذر والفرق ان سنة الفجر مؤكدة لا خلاف فيها والتراويح في التأكيدها دونها انتهى وقد نقلناه في سنة الفجر في موضعها من رواية الحسن وهكذا صححه حسام الدين ثم قال الصحيح انه لا يستحب في التراويح لخالفته التواتر وعمل السلف وهذا كله في الابتداء وأما قوله وبناء بان شرع فيه قائما ثم قدم من غير عذر فهو قول أبي حنيفة وهذا استحسان وعندهما لا يجزئه وهو قياس لان الشروع معتبر بالنذر وله انه لم يباشر القيام فيما بقي ولما يباشر صحته بدونه بخلاف النذر لانه التزمه نصا حتى لو لم ينص على القيام لا يلزمه القيام عند بعضهم كالمؤذنة لانه في النفل وصف زائد فلا يلزمه الا بشرط وعند البعض يلزمه القيام لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله وأينما أوجبه الله تعالى أوجبه قائما والصحيح الاول كالمتابع في الصوم كذا في المحيط وغاية البيان ورجح الثاني في فتح القدير بحثا بان الصلاة عبارة عن القيام والقراءة الى آخرها فهو الركن الاصل غير انه يجوز تركه الى القعود رخصة في النفل فلا ينصرف المطلق الا اليه قدينا بكونه شرعا قائما ثم قدم لانه لو كان على عكسه فانه يجوز اتفاقا وهو فعله صلى الله عليه وسلم كارت عاشته انه كان يفتح التطوع قاعدا فيقرأ أو رده حتى اذا بقى عشر آيات ونحوها قام الى آخره وهكذا كان يفعل في الركعة الثانية وذكري التحنيس ان الافضل أن يقوم فيقرأ شيئا ثم يركع ليكون موافقا للسنة ولو لم يقرأ ولكنه استوى قائما ثم ركع جاز وان لم يستو قاعدا وركع لا يجزئه لانه لا يكون ركوعا قائما ولا ركوعا قاعدا انتهى وليس هو بناء القوي على الضعف لان القعود والقيام في النفل سواء والفرق لمحمد بن هداو بن قوله ببطلان صلاة المريض اذا قدر على القيام في أثناء صلاته ان تحريرة المتطوع لم تنعقد للقعود ألبتة بل للقيام لانه أصل هو قادر عليه ثم جازله شرعا تركه بخلاف المريض لانه لم يقدر على القيام فانه قد لا للقعود وهو القعود ولم يذكر المصنف كيفية القعود في النفل للاختلاف فيه ففي الذخيرة والنهاية انه في التشهد يقعد كما يقعد في سائر الصلوات اجما سواء كان بعذر أو غيره أما حالة القراءة فعن أبي حنيفة تخيير بين القعود والتربع والاحتباء ونفله الكرخي عن محمد وعن أبي يوسف يحتبي وعنهما يتربع ثم قال أبو يوسف محل القعدة عند السجود وقال محمد عند الركوع وعن زفرانه يقعد في جميع الصلاة كما في التشهد قال الفقيه أبو الليث وعليه الفتوى واختاره الامام السرخسي لانه المعهود شرعا في الصلاة واختار الامام خواهر زاده الاحتباء لان عامة صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم

رجحه الله ان المصلي لم يباشر القيام فيما بقي أي فيما قعد فيه أي لم يشرع فيه قائما بعد فلا يلزمه القيام فيه ولما أي والليثي باشره من الصلاة بصفة القيام أو الليثي باشره من الصلاة النافلة مطلقا صحة بدون القيام بخلاف النذر وحاصله منع كون الشروع موجبا غير أصل ما شرع فيه بناء على منع الحاق الشروع بالنذر مطلقا بل في ايجاب أصل الفعل (قوله ورجح الثاني) أي القول الثاني المعبر عنه بقوله وعند البعض يلزمه القيام (قوله ولم يذكر المصنف الخ) قال في النهر ولم يبين للقعود كيفية لما ان الكلام في التجاوز ولا شك في حصوله على أي حال كان وبه سقط ما في البحر انه للاختلاف فيه انما الاختلاف في تعيين ماهو الافضل والختار ما قاله زفر وهو رواية عن الامام أن يقعد كما في التشهد قال أبو الليث وعليه الفتوى ولا خلاف انه اذا جاء أو ان التشهد

جلس كذلك سواء سقط القيام بعذر أم لا

(قوله اما اذا كانت تسير صاحبها الخ) قال في النهر ينبغي ان يقيد بما اذا كان يعمل كثير لقولهم اذا حرك رجله او ضرب دابته فلا بأس به اذ لم يكن كثيرا اه قلت ويفهم ذلك ايضا من قول البرازي في تعديل المسئلة بأنه عمل كثير وفي الذخيرة عن شرح السير اذا كانت لا تنساق بنفسها فاساقها هل تقصد صلاته قال ان كان معه سوط فتهيأ به ونحسبها لا تقصد صلاته لانه عمل قليل اه وهو نص في المبراه (قوله وعلاه في البدائع بأنه ماسقط الخ) أقول يفهم من ٦٩ تخصيص السقوط بظاهرة

المكان انه يجب عليه خلع النعلين لو كان فيهما نجاسة مانعة ولم أراه صريحا فليراجع ثم رأيت في النهر قال وقياس هذا ولو على المصلي أيضا مع ان ظاهر كلامهم المنع في هذا والفرق قديع سر فتدبر اه قلت الظاهر انه غير عسير لان الدابة وما يتبعها من السرج ورا كما خارج المصرموميا الى أي جهة توجهت دابته

وفحواه مظنة النجاسة لنومها على عنقها وترغابها فلواشترط طهارتها لم يأت الى المخرج بخلاف المصلي اذ يمكنه خلع ثوبه المتنجس على انه يندر بالنسبة اليها تأمل ثم رأيت بعض الفضلاء تعقب النهر بقوله الفرق أظهر من نار على علم وهو انه لا ضرورة فيها على المصلي بخلاف ما في موضع الجلبوس أو الركابن اه

عليه وسلم في آخر العر كان محتيا ولانه يكون أكثر توجيهها لأعضائه الى القبلة لان الساقين يكونان متوجهين كما يكون حاله القيام اه وتفسير الاحتياط ان ينصب ركبته ويجمع يديه عند ساقيه كذا في غاية البيان وذ كر في الخلاصة عن أبي حنيفة فيه ثلاث روايات في مثل ذلك افتاء على إحدى الروايات ولا حاجة الى ان تضاف الى زفر كما لا يخفى وقيد بالتفعل قاعدة لان المتفعل مضطجعا لا يجوز عند عدم العذر كما سبق والشروع وهو مخنق قريبا من الركوع لا يصح أيضا في التفعل كما يشير اليه كلام التجنيس السابق وصرح به في موضع من شرح منية المصلي (قوله ورا كما خارج المصرموميا الى أي جهة توجهت دابته) أي يتفعل را كما لحديث الصحيحين عن ابن عمر رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي النوافل على راحلته في كل وجه يوثق إيماء ولكنه يخفف السجدة من الركعتين أطلقه فشمّل ما اذا كان مسافرا أو مقبلا ما خرج الى بعض النواحي لمحاجة وصححه في النهاية وما اذا قدر على النزول أولا وقيد بخارج المصرا لانه لا يجوز التمسك عليها في المصرا وقال أبو يوسف لا بأس به وقال محمد يجوز ويكره كذا في الخلاصة واختلفوا في حد خارج المصرا والاصح انها تجوز في كل موضع يجوز للمسافر ان يقصر فيه كما ذكره في الظهيرية وغيره او أشار بقوله توجهت دابته دون ان يقول وجهه دابته اليها الى ان محل جوارها عليها ما اذا كانت واقفة أو سارت بنفسها اما اذا كانت تسير بتسيير صاحبها فلا تجوز الصلاة عليها الا فرضا ولا نفلا كما في الخلاصة والى انه لا يشترط استقبال القبلة في الابتداء لانه لما جاز الصلاة الى غير جهة الكعبة جاز الافتتاح الى غير جهةها كذا في غاية البيان والى انه اذا صلى الى غير ما توجهت به دابته لا يجوز لعدم الضرورة الى ذلك كذا في السراج الوهاج ولم يشترط المصنف طهارة الدابة لانها ليست بشرط على قول الاكثر سواء كانت على السرج أو على الركابن أو الدابة لان فيها ضرورة فيسقط اعتبارها وصرح في المحيط والسكافي بأنه الاصح وفي الخلاصة بأنه ظاهر المذهب من غير تفصيل وعلاه في البدائع بأنه ماسقط اعتبار الاركان الاصلية فلان يسقط شرط طهارة المكان أولى وقيد بالتفعل لان الفرض والواجب بانواعه لا يجوز على الدابة من غير عذر من الترو والمندور وما يلزمه بالشروع والافساد وصلادة الجنابة والسجدة التي تليها على الارض لعدم لزوم المخرج في النزول ولا يلزمه الاعادة اذا استطاع النزول كما في الظهيرية وغيره ومن الاعتذار ان يخاف اللص أو السبع على نفسه أو ماله ولم يقف له رفقاه وكذا اذا كانت الدابة جوارحا لا يقدر على ركوبها الا بعين أو هوشيج كبير لا يجدن بركبه ومن الاعتذار الطين والمطر بشرط أن يكون بحال يغيب وجهه في الطين اما اذا لم يكن كذلك والارض ندية فانه يصلي هناك كما في الخلاصة والظاهر ان اعتبار المعين هنا التماسه وعلى قوله ما لم يعرف ان أبا حنيفة لا يعتبر قدرة الغير وفي فتاوى قاضيان والظهيرية الرجل اذا حمل امرأته من القرية الى المصرا كان لها أن تصلي على الدابة في الطريق اذا كانت لا تقدر على الركوب والنزول انتهى والظاهر منه انها

(قوله من التور الخ) بيان لانواع الواجب (قوله ولا يلزمه الاعادة اذا استطاع النزول) قال الرمي الظاهر ان هنا أي قبل قوله ولا يلزمه كلاما محذوفا وهو ويجوز من عذر تأمل اه (قوله والظاهر ان اعتبار المعين هنا الخ) أي في قوله وكذا اذا كانت الدابة جوارحا لم يكن فيه انه لم يعتبر المعين اذ لو اعتبر لزمه النزول اذ لو وجد المعين نعم قوله أو شيج كبير لا يجدن بركبه يدل بمفهومه على انه لو وجد من بركبه يلزمه النزول فيدل على اعتبار المعين فالسئلة الاولى دلت على عدم اعتبار المعين والثانية دلت على اعتبار

(قوله وينبغي أن يكون له ذلك) قد يقال بخلافه لأن الرجل في هذه الصورة قادر على النزول والعجز من المرأة ليس عذراً قائماً عليه بل هو قائم فيها الآن يقال أن ٧٠ الكلام هو عند عدم إمكان ركوب المرأة إذا نزل الرجل وإذا كان كذلك يلزم من نزوله سقوط

لا تقدر بنفسها من غير معين حتى إذا قدرت على الركوب والنزول بمجردها أو زوجها فإنه لا يجب عليها ذلك ويجوز لها صلاة الفرض على الدابة لأن أبا حنيفة لا يجعل قدرة الإنسان غيره كقدرته بنفسه لكن ذكر في منية المصلي أنه إذا لم يكن معها محرم فإنه تجوز صلاتها على الدابة إذا لم تقدر على النزول والظاهر أن اشتراط عدم المحرم معها مفرغ على قولهما فقط ولم أر حكماً ما إذا كان راكباً مع امرأته أو أمه كما وقع للفقير مع أمه في سفر الحج ولم تقدر المرأة على النزول والركوب أيجوز للرجل المعادل لها أن يصلي الفرض على الدابة كما يجوز للمرأة إذا كان لا يتمكن من النزول وحده لميل المحمل بنزوله وحده وينبغي أن يكون له ذلك كما لا يخفى وأطلق في الدابة فشمّل جميع الدواب وقيد به لأنه لا تجوز صلاة المشاي بالاجتماع كذا في المجتبى وأطلق في النفل فشمّل السنن المؤكدة قال في الهداية والسنن الرواتب فوافل وعن أبي حنيفة أنه ينزل لسنة الفجر لأنها آكد من سائرهما انتهى بل روى عنه أنها واجبة وعلى هذا إذاؤها قاعداً كما أسلفناه وقد قدمنا أنه ينزل للوتر اتفاقاً بينه وبينهما وأطلق في الركوب خارج المصير ثم دخل المصير ثم على الدابة وقال كثير من أصحابنا فقط لما في الخلاصة ولو افتتحها خارج المصير ثم دخل المصير ثم على الدابة وقال كثير من أصحابنا ينزل وينتهي إلى الأرض انتهى وفي الظاهرية وإذا صلى على الدابة في محمل وهو يقدر على النزول لا يجوز له أن يصلي على الدابة إذا كانت الدابة واقفة الآن يكون المحمل على عيدين على الأرض أما الصلاة على الجملة أن كان طرف الجملة على الدابة وهي تسير ولا تسير فهي صلاة على الدابة تجوز في حالة العذر ولا تجوز في غير حالة العذر وإن لم يكن طرف الجملة على الدابة جاز وهو بمنزلة الصلاة على السرير انتهى وهذا كله في الفرض أما في النفل فيجوز على المحمل والجملة مطلقاً كما لا يخفى وفي الخلاصة وكيفية الصلاة على الدابة أن يصلي بالأيمن ويجعل السجود أخفض من الركوع من غير أن يضع رأسه على شيء سائرة أو واقفة دابة ويصلون فرادى فإن صلوا بجماعة فصلاة الإمام تامة وصلاة القوم فاسدة وعن محمد يجوز إذا كان البعض بجنب البعض انتهى وفي الظاهرية رجلان في محمل واحد واقف أحدهما بالأسفل في التطوع أحزاهما وهذا لا يشكل إذا كانا في شق واحد وإذا كانا في شقين مختلف المشايخ قال بعضهم إذا كان أحدهما الشقين مربوطاً بالآخر يجوز وإذا لم يكن مربوطاً لا يجوز وقال بعضهم يجوز كيفما كان إذا كانا على دابة واحدة كما لو كانا على الأرض اه وفي منية المصلي ولو سجد على شيء وضع عنده أو على سرجه لا يجوز لأن الصلاة على الدابة شرعت بالأيمن اه وينبغي جله على ما إذا لم يكن بحيث يخفض رأسه والاف قد صرحوا في صلاة المريض أنه لا يرفع إلى وجهه شيئاً يسجد عليه فإن فعل وهو يخفض رأسه أجزاء لوجود الأيمن وان وضع ذلك على جهته لا يجزئه لانعدامه كذا في الهداية وغيرها (قوله وبني بنزوله لا بعكسه) أي إذا افتتح النفل راكباً ثم نزل بني ولا ينبغي إذا افتتحه نازلاً ثم ركب لأن أحرار الركب انعقد مجوز الركوع والسجود لقدرة على النزول فإذا أتى بهما صحح وأحرام النازل انعقد وجبا للركوع والسجود فلا يقدر على ترك ما زعمه من غير عذر وعن أبي يوسف أنه يستقبل إذا نزل أيضاً وكذا عند محمد إذا نزل بعدما صلى ركعة والأصح هو الظاهر كذا في الهداية وقوله من غير عذر بيان للواقع لا للاحتراز عن العذر فإن المنقول في الحائض أن المصلي إذا ركب الدابة

المحمل على الأرض أو عقر الحمل أو هلاك المرأة أو نحو ذلك فيكون عذراً قائماً فيه راجعاً إليه كخوفه على نفسه وأمواله تأمل (قوله وإذا صلى على الدابة الخ) قال الرمي أي الفرض تأمل قلت لا حاجة للتأمل لأن الكلام في الفرض بدليل بنية عبارة الظاهرية من

وبني بنزوله لا بعكسه التفرقة بين حالة العذر وغيرها على أن المؤلف سيصرح قريباً بعد تمام العبارة بذلك (قوله أما الصلاة على الجملة الخ) لينظر الفرق بينهما في حالة عدم السير وبين المحمل إذا كان على عيدين على الأرض فإن الجملة التي طرف منها على الدابة مثل المحمل إذا كان على الدابة وتحت عيدين على الأرض فلي تأمل ولعل المراد بالجملة غير معناها المشهور فإن المشهور فيها ما في المغرب من أنها شيء مثل الحقة يحمل عليها الأثقال ولا يخفى أن هذه يكون قرارها على الأرض ولكنها تربط بمحمل ونحوه وتجربها به البقر أو الابل

ولكن برادها هنا ماسية في عرفنا تحتها وهو مخففة لها أعواد أربعة من طرفها مثل النعش تحمل على جانبي فسدت أو بعين (قوله وينبغي جله الخ) قال في النهر لا حاجة إليه إذا المتفق انما هو كونه سجوداً اه فلي تأمل (قوله وقوله من غير عذر)

فست صلاته ووردي غاية البيان تعليل من فرق بينهما بان النزول عمل قليل والركوب عمل كثير
بانه ممنوع لانه لو رفع المصلي ووضع على السرج لا يبنى مع ان العمل لم يوجد ففضل عن العمل
الكثير والفرق الصحيح ما في الهداية اه وأورد في النهاية ان القول بالبناء فيما اذا نزل يؤدي الى
بناء القوي على الضعيف وذلك لا يجوز كالمريض اذا صلى بعض صلاته بالائمان ثم قدر على الاركان
لا يجوز له البناء تحريزا عما قلنا وأجاب بان الائمان من المريض دون الائمان من الراكب لان
الائمان من المريض يدل عن الأركان والائمان من الراكب ليس ببدل عنها لان البدل في العبادات
اسم لما صار اليه عند مجزئ غيره والمريض أعجزه مرضه عن الأركان فكان الائمان بدلا عنها والراكب
لم يعجزه الركوب عن الأركان لانه يملك الانتصاب على الركابين فيكون ذلك منه قياسا وكذلك
يمكنه أن يخبر اركعا وساجدا ومع هذا أطلق الشارع في الائمان فلا يكون الائمان بدلا فكان قويا
في نفسه فلا يؤدي الى بناء القوي على الضعيف وفرق في المحيط بوجه آخر هو ان في المريض
ليس له أن يفتتح الصلاة بالائمان مع القدرة على الركوع والسجود فلذلك اذا قدر على ذلك في
خلال صلاته لا يبنى أما الراكب هنالك ان يفتتح الصلاة بالائمان على الدابة مع القدرة والنزول
لا يمنعه من البناء قال في النهاية قلت وعلى هذا الفرق يجب ان لا يبنى في المكتوبة فيما اذا افتتحها
راكبا ثم نزل لانه ليس له ان يفتتحها بالائمان على الدابة عند القدرة فلذلك قيد المسئلة في الهداية
بالتطوع وذكر الامام الاسيحي ان استقبال المريض فيما اذا صح في خلال صلاته انما كان في
المكتوبة ولا رواية عنهم في التطوع في حق المريض فاحتمل ان المريض لا يستقبل أيضا في
التطوع فينبغي الاحتجاج الى الفرق ويحتمل انه يستقبل بخلاف الراكب والفرق ما بيناه اه
(قوله وسن في رمضان عشرون ركعة بعد العشاء قبل الترتي وبعد الجماعة والحتم مرة بجماعة بعد
كل أربع بقدرها) بيان لصلاة التراويح وانما لم يذكرها مع السنن المؤكدة قبل النوافل المطلقة
لكثرة شعبها واختصاصها بحكم من بين سائر السنن والنوافل وهو الاداء بجماعة والتراويح جمع
ترجمة وهي في الاصل مصدر بمعنى الاستراحة سميت به الاربع ركعات لخصوصية الاستلزامها
استراحة بعدها كما هو السنة فيها وصرح المصنف بانها سنة وصححه صاحب الهداية والظهيرية
وذكر في الخلاصة ان المشايخ اختلفوا في كونها سنة وانقطع الاختلاف برواية الحسن عن أبي حنيفة
انها سنة وذكر في الاختيار ان أبا يوسف سأل أبا حنيفة عنها وما فعله عمر فقال التراويح سنة مؤكدة
ولم يخرج عمر من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدع ولم يأمر به الا عن أصل لديه وعهد من رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ولا ينافيه قول القدرory انها مستحبة كما فهمه في الهداية عنه لانه انما قال
يستحب ان يجتمع الناس وهو يدل على ان الاجتماع مستحب وليس فيه دلالة على ان التراويح
مستحبة كذا في العناية وفي شرح منية المصلي وحكي غير واحد الاجماع على سنيتها وقدسها
رسول الله صلى الله عليه وسلم وندبها اليها وأقامها في بعض الليالي ثم تركها خشية ان تكتب على
أمة كما ثبت ذلك في الصحيحين وغيرهما ثم وقعت المواظبة عليها في أثناء خلافة عمر رضي الله عنه
ووافقه على ذلك عامة الصحابة رضي الله عنهم كما ورد ذلك في السنن ثم مازال الناس من ذلك المصدر
الى يومنا هذا على اقامتها من غير تكبر وكيف لا وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ كما رواه أبو داود وأطلقه فشمس الرجال والنساء كما
صرح به في الحاشية والظهيرية وقواه عشرون ركعة بيان لكميتها وهو قول الجمهور ما في الموطأ عن

وسن في رمضان عشرون
ركعة بعد العشاء قبل
الوتر وبعد الجماعة
والحتم مرة بجماعة
أربع بقدرها

أي قول صاحب الهداية
في تعليل المسئلة (قوله
فشمس الرجال والنساء)
أي خلافا لما قاله بعض
الروافض من انها سنة
الرجال فقط كما في الدرر
وعزاه نوح أفندي الى
الكافي ثم قال ان
المشهور عنهم انها ليست
بسنة أصلا قال في البرهان
قد اجتمعت الامة على
شرعية التراويح وجوازها
ولم ينكرها أحد من أهل
القبلة الا الروافض اه

(قوله كما ثبت في الصحيحين الخ) أي الحديث السابق عند قول المتن والافضل فيهما رابع وفيه ما كان يزيد في رمضان ولا غيره على إحدى عشرة ركعة قال في الفتح وأما ما روى ابن أبي شيبة في مصنفه والطبراني وعند البيهقي من حديث ابن عباس عنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي في رمضان عشرين ركعة سوى الوتر فضعيف بآبي شيبة إبراهيم بن عثمان جده الامام أبي بكر ابن أبي شيبة متفق على ضعفه مع مخالفته للصحيح اه قلت أما مخالفتها للصحيح فقد يجاب عنها بان ما في الصحيح مبنى على ما هو الغالب من أحواله صلى الله تعالى عليه وسلم وهذا كان لثنتين فقط ثم تركه عليه الصلاة والسلام فلهذا المتذكرة عائشة رضي الله تعالى عنها وأما تضعيف الحديث بمن ذكر فقد يقال أنه اعتضد بما مر من نقل الاجماع على سنيته من غير تفصيل مع قول الامام رحمه الله ان ما فعله ٧٢ عمر رضي الله تعالى عنه لم يخرج منه من تلقاء نفسه ولا يكن فيه مبتدع ولم يامر به الا عن

يزيد بن رومان قال كان الناس يقومون في زمن عمر بن الخطاب بثلاث وعشرين ركعة وعليه عمل الناس شرقا وغربا لكن ذكر المحقق في فتح القدير ما حاصله أن الدليل يقتضي أن تكون السنة من العشرين ما فعله صلى الله عليه وسلم منها ثم تركه خشية أن تكتب علينا والباقي مستحب وقد ثبت ان ذلك كان إحدى عشرة ركعة بالوتر كما ثبت في الصحيحين من حديث عائشة وأذن يكون المسنون على أصول مشايخنا ثمانية منها والمستحب اثنا عشر انتهى وذكر العلامة الحلبي ان الحكمة في كونها عشرين ان السنن شرعت مكملات للواجبات وهي عشرون بالوتر فكانت التراويح كذا لتقع المساواة بين المكمل والمكمل انتهى وأراد بالعشرين أن تكون بعشر تسليمات كما هو المتوارث يسلم على رأس كل ركعتين فلو صلى الامام أربعين بتسليمات ولم يقعد في الثانية وأظهر الروايتين عن أبي حنيفة وأبي يوسف عدم الفساد ثم اختلفوا هل تنوب عن تسليمات أو تسليمتين قال أبو الليث تنوب عن تسليمتين وقال أبو جعفر وابن الفضل تنوب عن واحدة وهو الصحيح كذا في الظهيرية والحنانية وفي المجتبى وعليه الفتوى ولو قعد على رأس الركعتين والصحيح انه يجوز عن تسليمتين وهو قول العامة وفي منية المصلي اذا شكوا انهم صلوا تسعة تسليمات أو عشر تسليمات ففيه اختلاف والصحيح انهم يصلون بتسليمات أخرى فرادى ولو سلم الامام على رأس ركعة ساهيا في الشفع الاول ثم صلى ما بقي على وجهها قال مشايخ بخاري يقضي الشفع الاول لا غير وقال مشايخ سمرقند عليه قضاء الكل وهذا اذا لم يفعل بعد السلام المذكور شيئا مما يفسد الصلاة من أكل أو شرب أو كلام اما اذا فعل شيئا من ذلك فليس عليه الا قضاء الشفع الاول لا غير كما في الذخيرة والمخلاصة وغيرهما وفي المحيط لو صلى التراويح كلها بتسليمات واحدة وقد قعد على رأس كل ركعتين فالاصح انه يجوز عن الكل لانه قد اكمل الصلاة ولم يخل بشيء من الاركان الا انه جمع المتفرق واستدام التحريم فكان أولى بالجواز لانه أشق وأتعب للبدن انتهى وظاهره انه لا يكره وقد صرح بعدم الكراهة في منية المصلي ولا يخفى ما فيه لمخالفته المتوارث مع قصر مجهم بكرامة الزيادة على ثمان في مطلق التطوع لئلا فلان يكره هنا أولى فلهذا نقل العلامة الحلبي ان في النصاب وخزانة

أصل لديه وعهد من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فتأمل منصفاه (قوله ثم اختاروا الخ) قال الرملي أقول على القولين يجب سجود السهو فتأمل اه قلت هذا في السهو أما العمد فسيأتي ان انجباره بالسجود ضعيف (قوله والصحيح الخ) قال الرملي انما كان كذلك لكرهه الامامة في النفل في غير التراويح فلما احتمل انها عشرة وهذه زائدة عليها كان الافضل كونها فرادى (قوله ثم صلى ما بقي على وجهها) أي قبل أن يعيد ذلك الشفع (قوله يقضي الشفع الاول لا غير) أي لان كل شفع صلاة على حدة

وقد خرج من الشفع الاول شروعه في الشفع الثاني فلا يفسد ما بعد الشفع الاول فلا يلزمه الفتاوى الاقضاؤه (قوله عليه قضاء الكل) أي كل التراويح لفسادها كلها لان ذلك السلام لا يخرج منه حرمة الصلاة لكونه سهوا فاذا قام الى الشفع الثاني صح شروعه فيه وكان قعوده فيه على الثالثة فاذا سلم كان سلامه سهوا وبناء على السهو الاول فلم يخرج من صلاة ولا يصح شروعه في الشفع الثالث وحصل قعوده وسلامه فيه على الخامسة سهوا وهكذا الى آخر الاشفاع فقد ترك القعدة كعتين في الاشفاع كلها ففسد بأسرها وقد بالسلام ساهيا لانه لو سلم عمدا لا يلزمه الا قضاء الشفع الاول اجابا وفهم من كور ان الحكم مقيد بما اذا لم يتذكر انه سلم في الاول على رأس الركعة الى ان أتم التراويح حتى لو علم انه سهوا وسلم على ما صلا بعد العلم سوى ركعتين لكون سلامه بعدهما عمدا لا سهوا فكان مخرجا له عن التحريم وان كان على في شرح المنية للشيخ ابراهيم الحلبي

(قوله كالثاني) ضوابه

كلاول كما رأيت في بعض النسخ مصححا وما يحسنه هو ظاهر قوله في شرح المنية ويبتنى على أنها تحوز بعد الوتر أم لانه ان فاتته الخ ثم هذا مبني على ان المراد بالحكم المذكور اللزوم كما هو مقتضى التفريع وهو ظاهر قوله لانه لا يمكنه الاتيان بعد الوتر أما ان أريد الأولوية فانه يأتي فيه الخلاف الآتي في ان الافضل الاتيان بالوتر بالجماعة أم في المنزل كما أشار اليه في شرح المنية ولكن قد علمت ان مبني الكلام على اللزوم فهو يؤيد كد أن الصواب في العبارة ما قلنا لانه لا لزوم على الاول والثالث (قوله وينبغي أن يكون مفرا) أي ينبغي أن يكون هذا الخلاف مفرا على الخلاف في وقتها فن قال لا يصلون بجماعة يكون قد بناء على القول الثاني ومن قال يصلون بها يكون قد بناء على الثالث واستظهر الثاني في شرح المنية قال لانه بناء على القول المختار في وقتها وقد علمت من هذا انكته اقتضاه على الثالث دون ان يذكر معه الاول أيضا لما من عدم تصحيح

الفتاوى الصحيح انه لو تعم ذلك بكره لم يقدح في آخرها فقد علمت ان الصحيح أنه يجزئه عن تسليمه واحدة فيما وصلي أربعاً بتسليمه فكذلك هنا وقوله بعد العشاء قبل الوتر وبعد بيان لوقتها وفيه ثلاثة أقوال الاول ما اختاره اسمعيل الزاهدي وجماعة من بخاري ان الليل كله وقت لها قبل العشاء وبعده وقبل الوتر وبعده لانها قيام الليل ولم أر من صححه الثاني ما قاله عامة مشايخ بخاري وقتها ما بين العشاء الى الوتر وصححه في الخلاصة ورجحه في غاية البيان بان الحديث ورد كذلك وكان لمبي رضي الله عنه يصلي بهم التراويح كذلك الثالث ما اختاره المصنف وعزاه في الكافي إلى الجمهور وصححه في الهداية والخاتمة والمحيط لانها نوافل سبقت بعد العشاء وضرورة الاختلاف تظهر فيما لو صلاها قبل العشاء فعلى القول الاول هي صلاة التراويح وعلى الآخرين لا وفيما اذا صلاها بعد الوتر فعلى الثاني لا وعلى الثالث نعم هي صلاة التراويح وتظهر فيما اذا فاتته ترويحة أو ترويحتان ولو اشتغل بها يفوته الوتر بالجماعة فعلى الاول يشتغل بالوتر ثم يصلي ما فاتته من التراويح وعلى الثاني يشتغل بالترويحة الفائتة لانه لا يمكنه الاتيان بعد الوتر كذا في الخلاصة وينبغي أن يكون الثالث كالثاني كما لا يخفى ولو فاتته ترويحة وخاف لو اشتغل بها تفوته متابعة الامام فيما بعد الامام أولى وقد اختلفوا فيما لو تكرر تسليمه بعد الوتر فقل لا يصلون بجماعة وقيل يصلون بها كما في منية المصلي وينبغي أن يكون مفرا على القول الثاني والثالث وفي فتاوى قاضيجان ويستحب تأخير التراويح الى ثلث الليل والافضل استيعاب أكثر الليل بالتراويح فان أخرها الى ما بعد نصف الليل فالصحيح انه لا بأس به واذا فاتت التراويح لا تقضى بجماعة والاصح انها لا تقضى أصلاً فان قضاها وحده كان نفلاً مستحباً لا تراويح كسنة المغرب والعشاء وقوله بجماعة متعلق بسن بيان لكون الجماعة سنة فيها وفيها ثلاثة أقوال الاول ما اختاره المصنف انه سنة على الاعيان حتى ان من صلى التراويح منفرداً فقد أساء لتركه السنة وان صليت في المساجد وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني لصلاته عليه السلام ايها بالجماعة وبيان العذر في تركها الثاني ما اختاره الطحاوي في مختصره حيث قال يستحب أن يصلي التراويح في بيته الا أن يكون فقها عظيماً يقتدي به فيكون في حضوره ترغيب لغيره وفي امتناعه تقليل الجماعة مستنداً بحديث أفضل صلاة المرء في بيته الا المكتوبة وهو رواية عن أبي يوسف كما في الكافي الثالث ما صححه في المحيط والخاتمة واختاره في الهداية وهو قول أكثر مشايخ على ما في الذخيرة وقول الجمهور وعلى ما في الكافي ان اقامتها بالجماعة سنة على الكفاية حتى لو ترك أهل المسجد كلهم الجماعة فقد أساءوا وأثموا وان اقيمت التراويح بالجماعة في المسجد وتختلف عنها افراد الناس وصلى في بيته لم يكن مسيئاً لان افراد الصحابة يروى عنهم التخلف كاي عمر على ما رواه الطحاوي والجواب عن دليل الضحاوي ان قيام رمضان مستثنى من الحديث لفعله صلى الله عليه وسلم اياه في المسجد ثم فعل الخلفاء الراشدين بعده اذ لا يختار المفضول ويجمعون عليه وأما من تخلف من الصحابة فاما العذر اولاً لانه أفضل في اجتهاده وهو معارض بما هو أولى منه وهو اتفاق الجهم الغفير على خلافه فالخاص ان القول الاول والثالث اتفقا على أفضليتها وانما الكلام في الاساءة بالترك من البعض وأطلق المصنف في الجماعة ولم يقيد بها بالمسجد كما في الكافي والصحيح ان للجماعة في بيته فضيلة وللجماعة في المسجد فضيلة أخرى فهو حاز احدى الفضيلتين وترك الفضيلة الاخرى انتهى وفي الخلاصة اذا صلى الترويحة الواحدة اما ما من كل امام ركعتين اختلف المشايخ والصحيح انه لا يستحب ولكن كل ترويحة

القول على الثالث فقط
وان ضحيناؤه على الاول
أيضا تدبر (قوله معطوف
على عشرون) أي فهو
مرفوع والظاهر المحرر
عطفًا على جماعه ليكون
نصًا في سنة الختم في
الصلاة (قوله وليس
فيه كراهة في الشفع الاول
من الترويجة الأخيرة)
قال الزملي لسراعه في
الركعة الاولى منه
بالنصر وفي الثانية منه
بالاخلاص وفيه فصل
بسورة تبت (قوله
وتعقبه الشارح بأنه
مستحب لاسنة) قال في
النهر وهو ظاهر في نديها
على رأس الخامسة لكن
في الخلاصة أكثرهم على
عدم الاستحباب وهو
الصحيح اه قلت ان أراد
من الخامسة التسليمة
الخامسة وهي المسئلة
الآتية عن الكافي فما
ادعاء من الظهور ممنوع
اذ لا تعرض له في كلام
الشارح أصلا وان أراد
منها الترويجة الخامسة
فكلام الخلاصة ليس فيها
لان نص عبارة الخلاصة
هكذا والاستراحة على
خمس تسليمات اختلاف
المشايع فيه وأكثرهم
على انه لا يستحب وهو
الصحيح

يؤديه امام واحد امام يصلي التراويح في مسجدين كل مسجد على وجه الكمال لا يجوز لانه لا
يتكرر ولو اقتدى بالامام في التراويح وهو قد صلى مرة لا بأس به ويكون هذا اقتداء المتطوع بمن
يصلي السنة ولو صلوا التراويح ثم أرادوا أن يصلوا نائيا يصلون فرادى انتهى وقوله والختم مرة
معطوف على عشرون بيان لسنة القراءة فيها وفيه اختلاف والجمهور على ان السنة الختم مرة فلا يترك
لكسل القوم ويختم في الليلة السابع والعشرين لكثرة الاخبار انها ليلة القدر ومرتين فضيلة
وثلاث مرات في كل عشرة مرة أفضل كذا في الكافي وذكر في المحيط والاختيار ان الفضل ان يقرأ فيها
مقدار ما لا يؤدي الى تنفير القوم في زماننا لان تكثير الجمع أفضل من تطويل القراءة وفي المجتبى
والمناخرون كانوا يفتون في زماننا بثلاث آيات قصارا وآية طويلة حتى لا يمل القوم ولا يلزم تعطيلها
وهذا حسن وان المحسن روى عن أبي حنيفة انه ان قرأ في المكتوبة بعد الفاتحة ثلاث آيات فقد
أحسن ولم يسيء هذا في المكتوبة فباطل في غيرها اه وفي التجنيس ثم بعضهم اعتادوا قراءة
قل هو الله أحد في كل ركعة وبعضهم اختاروا قراءة سورة الفيل الى آخر القرآن وهذا حسن
لانه لا يشتبه عليه عدد الركعات ولا يشتغل قلبه بحفظها فيتم فرغ للتدبر والتفكير اه وصرح في
الهداية بان أكثر المشايخ على ان السنة فيها الختم وفي مختارات النوازل انه يقرأ في كل ركعة عشر
آيات وهو الصحيح لان السنة فيها الختم لان جميع عدد الركعات في جميع الشهر ستائة ركعة
وجميع آيات القرآن ستة آلاف اه ونص في الخاتمة على انه الصحيح وفي فتح القدير وغيره واذا
كان امام مسجد حبه لا يختم فله ان يترك الى غيره فالحاصل ان الصحيح في المذهب ان الختم سنة لكن
لا يلزم منه عدم تركه اذ ان لم منه تنفير القوم وتعطيل كثير من المساجد خصوصا في زماننا فالظاهر
اختيار الاخف على القوم كما تفعله الأئمة في زماننا من بداءتهم بقراءة سورة التكاثر في الركعة الاولى
وقراءتهم سورة الاخلاص في الثانية الى أن تكون قراءتهم في الركعة التاسعة عشر سورة تبت وفي
العشرين سورة الاخلاص وليس فيه كراهة في الشفع الاول من الترويجة الأخيرة بسبب الفصل
بين الركعتين بسورة واحدة لانه خاص بالفرائض كما هو ظاهر الخلاصة وغيرها لانه قد زاد بعض
الأئمة من فعلها على هذا الوجه من تكرار من هذه القراءة وعدم الطمأنينة في الركوع والسجود
وفيما بينهما وفيما بين السجدين مع اشتغالها على ترك الثناء والتعوذ والتسليمة في أول كل شفع
وترك الاستراحة فيما بين كل ترويحتين وفي الخلاصة والفضل التعديل في القراءة بين التسليمات
كذا روى عن أبي حنيفة فان فضل البعض على البعض في القراءة لا بأس به اما التسليمة الواحدة
ان فضل الثانية على الاولى لاشك انه لا يستحب وان فضل الاولى على الثانية على الخلاف في الغرض
الامام اذ فرغ من التشهد في التراويح ان علم ان الزيادة على قدر التشهد لا تثقل يأتي بالدعوات
وان علم انها تثقل يقتصر على الصلاة لان الصلاة فرض عند الشافعي فيحتمل اه وعلمه في فتح
القدير بان الصلاة فرض أوسنة ولا يترك السن للجماعات كالتسبيحات اه وقوله بجملة متعلق
بسن بيان لكونه سنة فيها وتعقبه الشارح بأنه مستحب لاسنة وصرح في الهداية باستحبابه بين
الترويحتين وبين الخامسة وبين الترتيل لعادة أهل الحرمين واستحسن البعض الاستراحة على خمس
تسليمات وليس بصحيح اه وفي الكافي والاستراحة على خمس تسليمات تكرره عند الجمهور لانه
خلاف عمل أهل الحرمين اه وذكر العلامة الحلي ويعرف من هذا كراهة ترك الاستراحة مقدار
ترويجة على رأس سائر الاشفاع كما هو شأن أكثر أئمة أهل زماننا في البلاد الشامية والمصرية بطريق

(قوله ولا يخفى ما فيه الخ) أقول أظن أن لفظة ترك في عبارة الحلبي زائدة من بعض النسخ المحقق استبعاد أن يكون شأن الأئمة ذلك إذ شأنهم المساهلة ولعل ذلك كان في زمانه وإن ثبت ما قلنا يندفع البرادع عن كلام هذا العلامة والأفوه وكلام متهاون يبعد صدوره من أمثاله (قوله وقد قالوا الخ) قال الرملي قال الحلبي ومن المكروه ما يفعله ٧٥ بعض الجهال من صلاة ركعتين منفردا بعد كل ركعتين

لأنها بدعة مع مخالفة الإمام والصف اه قلت لكن هذه الصلاة غير المذكورة هنا لأن هذه بعد كل ركعتين والمذكورة هنا بعد كل أربع (قوله ورجع الأول في فتح القدير) قال الرملي

ويوتر بجماعة في رمضان فقط **باب ادراك الفريضة** صلى ركعة من الظهر فأقيم يتم شعاو يقتدى

وفي شرح المنية للعلامة الحلبي والصحيح أن الجماعة فيها أفضل إلا أن سبقتها ليست كسنية جماعة التراويح اه وهذا الذي عليه عامة الناس اليوم (قوله ولو صلوا الوتر بجماعة الخ) قال الرملي علل له في الضياء المعنوي بأنها نفل من وجهه حتى وجبت القراءة في جميعها وتؤدي بغیر اذان واقامة والنفل بالجماعة غير مستحب ولأنه لم يفعله الصحابة رضي الله تعالى عنهم

أولى اه ولا يخفى ما فيه لأن الاستراحة لم توجد أصلا في مسألة الكافي الأعلى خمس تسليمات مع أنها ليست محل الاستراحة وله مذاق أن الإمام حسام الدين في تأليفه خاص بالتراويح لاستراحة على خمس تسليمات لا تستحب على قول الأكثر وهذا هو الصحيح وأن الصحيح أنه لا يستحب الاعتدال على كل ترويحة وهي خمس ترويحيات اه بخلاف فعل الأئمة فإن الاستراحة قد وجدت وإن لم تكن تامة فكيف تكون مكروهة بالأولى وقد قالوا أنهم مخيروا في حالة الخسوس أن شأوا وسجوا وأن شأوا قرؤوا القرآن وأن شأوا صلوا أربع ركعات فرادى وأن شأوا وسجوا سكتين وأهل مكة يطوفون أسبوعا ويصلون ركعتين وأهل المدينة يصلون أربع ركعات فرادى وبهذا علم أنه لو قال بانتظار بعد كل ترويحة بدل قوله بجماعة لكان أولى وفي الحاشية يذكره للمقتدى أن يقعد في التراويح فإذا أراد الإمام أن يركع يقوم لأن فيه اظهار التكامل في الصلاة والتشبه بالمناقين قال تعالى وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى اه (قوله ويوتر بجماعة في رمضان فقط) أى على وجه الاستحباب وعليه إجماع المعلمين كما في الهداية واختلفوا في الأفضل في الحاشية الصحيح أن أداء الوتر بجماعة في رمضان أفضل لأن عمر رضي الله عنه كان يؤمهم في الوتر وفي النهاية اختار علماؤنا أن يوتر في منزله لا بجماعة لأن الصحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة في رمضان كما اجتمعوا على التراويح لأن عمر كان يؤمهم فيه في رمضان وأبي بن كعب كان لا يؤمهم اه ورجع الأول في فتح القدير بأنه صلى الله عليه وسلم كان أوتر بهم ثم بين العذر في تأخره عن مثل ما صنع في الماضي فالوتر كالتراويح في مكان الجماعة فيها سنة فكذلك في الوتر ولو صلوا الوتر بجماعة في غير رمضان فهو صحيح مكروه كالتطوع في غير رمضان بجماعة وقيده في الكافي بأن يكون على سبيل التداعي أما لو اقتضى واحد بواحد أو اثنين بواحد لا يكره إذا اقتضى ثلاثة بواحد أو أربعة بواحد كره اتفاقا اه وفي القنية صلى العشاء وحده فإنه أن يصلي التراويح مع الإمام ولو تر كوا الجماعة في الفرض ليس لهم أن يصلوا التراويح جماعة لأنها تتبع الجماعة ولو لم يصلي التراويح مع جماعة مع الإمام فإنه أن يصلي الوتر معه ثم يذكر بعده أنه لو صلى التراويح مع غيره أنه أن يصلي الوتر معه هو الصحيح اه ومن رام الزيادة على ما ذكرناه من أحكام التراويح فعليه بمؤلف خاص بها للإمام الاجل حسام الدين قد اطاعت عليه والله الموفق للصواب

باب ادراك الفريضة

حقيقة هذا الباب مسائل شتى تتعلق بالفرائض في الاداء الكامل وكله مسائل الجامع (قوله صلى ركعة من الظهر فأقيم يتم شعاو يقتدى) لأن الأصل أن تنقض العبادة قصد ابلا عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم ولا فضائه إلى السفه خصوصا إذا كانت فرضا وان النقض للأكمال الكامل معنى فيجوز كتنقض المسجد للإصلاح وكنقض الظهر للجمعة ولكن أصاب جهته شوك في سجوده

بجماعة في غير رمضان اه وفي النهاية مثله وهذا كالصريح في أنها كراهة تنزيه تأمل **باب ادراك الفريضة** (قوله حقيقة هذا الباب) كذا في معراج الدراية وفتح القدير وجعله في العناية شروعا في الاداء الكامل وهو الاداء بالجماعة بعد الفراغ من بيان ادراك الفرائض والواجبات والنوافل قال في النهر وهذا أولى إذ عادت عليهم أنهم لا يربون مسائل شتى بابا بل يترجون عنها بشئ أو متفرقة أو منشورة فكان هذا الداعي لعسوله في العناية وغيره إلى فامر

(قوله وهو صريح فيمن صلى ركعة فقط فهي باطلة) علاه في العناية بقوله لان البتيراء منهي عنها قال بعضهم فيه ان النهي عنها لا يقتضي بطلانها قلت لكن في الحواشي السعدية قال قوله لان البتيراء منهي عنها يعلم منه ان النهي بمعنى النفي والالم يلزم البطلان اه (قوله كما توهمه بعض حنفية عصرنا) قال في النهر وبطلان هذا التوهم عنى عن البيان (قوله أراد بالظهر الفرض الرباعي) قال الرمي فيه جمع بين الحقيقة ٧٦ والمجاز فالاولى الاتحاق بطريق الدلالة اه قلت وهذا هو المناسب وان

أمكن الجواب عن الجمع بينهما لان تقييده بالظهر له فائدة يستنبه عليها المؤلف عند قوله ولو صلى ثلاثا (قوله وقيد بالركعة انى لا تتم الا بالسجدة) يعنى قيد اتمام الشفع بما اذا صلى ركعة كاملة لانها لا تسبى ركعة الا بالسجدة فاواد انه اذا لم يصل ركعة كاملة بان لم يتبعها بالسجدة لا يتم شفعها بل يقطع ويشرع (قوله ورجحه في فتح القدير) قال في الشرنبلالية وهو مروى عن أبي حنيفة واليه مال السرخسي وهو الاوجه (قوله وأراد من الظهر الظهر المؤداة الخ) قال الرمي الى لم ارحم ما اذا اقيمت قبل أن يشرع في قضاء الفائتة وخاف ان اشتغل بها فوت الجماعة الحاضرة ولا شك انه ان كان صاحب ترتيب في وجوب الابتداء

فرفع ثم وضع لم يجعل سجدة واحدة على الصلاة منفردا بالحديث فجاءت الصلاة منفردا لاجاز الجماعة ولكن هذا الم ثبت شبهة الفراغ من صلاته منفردا وان ثبتت شبهة لا ينقضها لان العبادة بعدما فرغ منها لا تقبل البطلان الا بالردة فنقول ان صلى ركعة من الظهر يضم اليها أخرى ثم يسلم ويدخل مع القوم لانه يمكنه اجاز الجماعة منع اجزال النفل باضافة ركعة أخرى اليها اذا التطوع شرع شفعلا وتراوتى أمكن ادراك العبادتين لا يصار الى ابطال أحدهما وقد صرح الكل هنا بانه انما يضم ركعة أخرى صيانة للمؤدى عن البطلان وهو صريح فيمن صلى ركعة فقط فهي باطلة لانها صحيحة مكرهة كما توهمه بعض حنفية عصرنا فان قيل لو ضم تقوته تكبيرة الافتتاح قلنا ذلك ليس من ابطال العمل اذ صيغته عن البطلان واجبة وادراكها فضيلة وجاز الابطال لما هو سنة لانه اكمل معنى كما قدمناه والمعاني احق بالاعتبار من الصور كمن تذكر في الركوع السورة فانه يرفضه لاجلها مع انها واجبة وهو فرض لان في رفضه اقامته على اكمل الوجوه فصار حسنا مع انه ابطال لا وصف فقط وقول محمد بطلان الوصف يستلزم بطلان الاصل هو فيما اذا لم يتمكن من اخراج نفسه عن العهدة بالمضى كما اذا قيد خامسة الظهر بسجدة ولم يكن قعدا لا خيرة اما اذا كان متمكنا من المضى لكان اذن له الشرع في عدمه فلا يبطل أصلها بل تبقى فلا اذا ضم الثانية أراد بالظهر الفرض الرباعي وأراد بالاقامة شروع الامام في موضع هو فيه لا اقامة المؤذن لانه لا يقطع صلاته اذا أقام المؤذن وان لم يقيم بدلا بالسجدة بل يتمها ركعتين كافي غاية البيان وغيره ولو اقيمت في المسجد وهو في البيت أو كان في مسجد فاقبعت في مسجد آخر لا يقطعها مطلقا كما ذكره الشارح وغيره وقيد بالركعة التي تتم بالسجدة لانه لو لم يقيد الاولى بالسجدة فانه يقطع ويشرع مع الامام وهو الصحيح لانه يحمل الفرض والقطع للاكمال كذا في الهداية وفي المحيط والكافي هو الا شبه وقيد بالفرض لانه لو كان في النفل لا يقطع مطلقا وانما يتم ركعتين واختلافوا في السنة قبل الظهر أو الجمعة اذا اقيمت أو خطب الامام فالصحيح انه يتمها ركعتين كما صرح به الولوالجي وصاحب المبتدئ والمحيط ثم الشئني لانها صلاة واحدة وليس القطع للاكمال بل للابطال صورة ومعنى وقيل يقطع على رأس الركعتين ورجحه في فتح القدير بحثا بانه يتمكن من قضائها بعد الفرض ولا ابطال في التسليم على اركعتين فلا يفوت فرض الاستماع والاداء على الوجه الاكمل بلا سبب اه والظاهر ما صححه المشايخ لانه لا شك ان في التسليم على رأس الركعتين ابطال وصف السنة لا اكمالها وتقدم انه لا يجوز ويشهد لهم اثبات أحكام الصلاة الواحدة للاربع من عدم الاستفتاح والتعريف في الشفع الثاني الى غير ذلك كما قدمناه وأراد من الظهر الظهر المؤدى لانه لو شرع في قضاء الفوائت ثم اقيمت

بالفائتة وان لم يكن صاحب ترتيب فلا بكل من الابتداء بالفائتة والصلاة الحاضرة وجهه اما الاول ليكون الاداء على حسب ما وجب وليخرج من خلاف مالك رحمه الله فان الترتيب عنده لا يسقط بشئ من الاعذار المذكورة كما نص على مذهبه في المجتبى وأما الثاني فلا حراز فضيلة الجماعة التي ورد الوعد والوعيد فيها وجواز تأخير القضاء وعدم امكان تلافي فضيلة الجماعة اذا فاتت وتلافي قضاء الفائتة مع تقديم اداء الحاضرة مع الجماعة وهو ظاهر من اشارة قوله لو شرع في قضاء الفوائت ثم اقيمت لا يقطع فان فيه اشارة الى انه لو اقيمت قبل شرعه يقدم الحاضرة والذي يظهر لي ارجحية هذا في الابتداء بالفائتة والحالة هذه تفويت فضيلة الجماعة وليس في الابتداء بالحاضرة تفويت

ذلك تأمل وراجع فعمى تظفر بالمنقول ثم نقل عن النووي ان الافضل للترتيب للخلاف في وجوبه وغن الاستنوي البتامة بالمحاضرة جماعة ثم قال فانظر كيف اختلف مثل هؤلاء الاجلاء في ترجيح أحد vv الوجهين وقواعدا لا تأتي ذلك في ساقط

الترتيب فان مذهبا
كـ مذهبهم فيه اه
ويظهر لي أرجحية ما رجحه
لان الجماعة واجبة عندنا
أوفي حكم الواجب ومراعاة
خلاف الامام مالك
مسـ تحبة فلا ينبغي
تفويت الواجب لاجل
المستحب تأمل (قول
المصنف ولو صلى ثلاثا
بتم) قال أي الرمي وجوبا
فلو قطع واقتدى كان
آثما اه قلت لكن في
التأثر خاتمة وان أراد
أن يكون فرضه ما يصلي
مع الامام فالحيلة أن لا
يقعد في الرابعة من

ولو صلى ثلاثا يتم ويقتدى
متطوعا فان صلى ركعة
من الفجر أو المغرب
فاقيم يقطع ويقتدى

صلاته التي أداها وحده
ويصلي الخامسة
والسادسة ويصير ذلك
نفلا ويكون فرضه ما
يصلي مع الامام ثم نقل
بعده أيضا الحيلة أن
يصلي الرابعة قاعدا
فتمقلب هذه نفلا
عندهما خلافا لمحمد
اه فليتأمل ثم رأيت

لا يقطع كالنفل والمنذورة كالفائتة كذا في الخلاصة وقيدنا بكون الابطال حراما لغيره نذر لانه لو
كان لعذر فانه جائز كالمرأة اذا فارقت زوجها والمسافر اذا نذرت دابة أو خاف فوت درهم من ماله بل قد
يكون واجبا كالقطع لانجاء غريق وفي فتاوى الوالوالجى المصلى اذا دعاه أحد أبويه فلا يجيبه مالم
يفرغ من صلاته الا ان يستغيث به لان قطع الصلاة لا يجوز الا للضرورة وكذلك الاجنبي اذا خاف
أن يسقط من سطح أو تضرقه النار أو يعرقه الماء وجب عليه ان يقطع الصلاة هذا اذا كان في الفرض
فاما في النوافل اذا ناداه أحد أبويه ان علم أن في الصلاة نذارة لا بأس به أن لا يجيبه وان لم يعلم يجيبه
اه ومن العذر ما اذا شرع في نفل فحضر جنازة خاف ان لم يقطعها تفوته فانه يقطعها ويصلي عليها
لانه لا يتمكن من المصليتين معا ويطعم النفل معقب للقضاء بخلاف الجنازة لو اختار تفويتها كان لا الى
خلف كذا في فتح القدير (قوله ولو صلى ثلاثا يتم ويقتدى متطوعا) لان كثر حكم الكل فلا
يحتمل النقض وانما يقتدى متطوعا لان الفرض لا يتكرر في وقت واحد وصرح في الحاوى القدسي
ان ما يؤدي مع الامام نافلة يدرك بها فضيلة الجماعة ولا يرد عليه العصر فانه لا يقتدى بعدها لما
علم من باب الأوقات المكروهة ولهذا اقيم بدلا نظهر قيد الثلاث لانه لو كان في الثالث لم يقيد بها
بالسجدة فانه يقطعها لانه يحمل الرفض ويخير ان شاء عاد ووقع وسلم وان شاء كبر فاعلم انوى الدخول
في صلاة الامام كذا في الهداية وفي المحيط الاصح انه يقطع قائما بتسليمه واحدة لان القعود مشروط
للتحليل وهذا قطع وليس بتحليل فان التحليل عن الظهر لا يكون على رأس الركعتين وتكفيه تسليمة
واحدة للقطع اه وهكذا صححه في غاية البيان معزى الى نحر الاسلام واختلفوا فيما اذا عاد هل
يعيد التشهد قيل نعم لان الاول لم يكن قعود ختم وقيل يكفيه ذلك التشهد لانه لما قعد ارفض
ذلك القيام فكانه لم يقم وأورد على قوله ويقتدى متطوعا ان التطوع بجماعة مكروه خارج
رمضان وأجيب بنعم اذا كان الانام والقوم متطوعين أما اذا أدى الامام الفرض والقوم النفل فلا
لقوله عليه الصلاة والسلام للرجلين اذا صليتما في رحاكما ثم أتيتما صلاة قوم فصليا معهم واجعلا
صلا تكما معهم سحجة أي نافلة كذا في الكافي (قوله فان صلى ركعة من الفجر أو المغرب فاقم يقطع
ويقتدى) لانه لو اضاف اليها أخرى لغايتها الجماعة لوجود الفراغ حقيقة في الفجر أو شبهه في المغرب
لان كثر حكم الكل وشمل كلاهما ما اذا قام الى الثانية ولم يقيد بها بالسجدة وقيد بركعة احترازا
عما اذا قيد الثانية بسجدة فانه لا يقطعها ويقيمها ولا يشرع مع الامام لكرهاته النفل بعد الفجر
وكذا بعد المغرب في ظاهر الرواية وعلمه في الكافي بانه ان وافق امامه خالف السنة بالنفل بالثلاث
وان وافق السنة فجعلها أر بعخالف امامه وكل ذلك بدعة فان شرع أتمها أر بعخالف اذ فيه
زيادة الركعة وموافقة السنة أحق لان مخالفة الامام مشروعة في الجملة كالسبوق فيما يقضى
والمقتدى اذا اقتدى بالمسافر ومخالفة السنة لم تشرع أصلا كذا في الكافي وعلمه في الهداية
بان التنفل بالثلاث مكروه وفي غاية البيان أنه بدعة وفي شرح الجامع الصغير لقاضي بخان أنه حرام
والظاهر ما في الهداية ويراد بالكرهية التحريم لان المشايخ يستدلون بانه عليه السلام نهى عن
البتيراه كافي غاية البيان وهو من قبيل ظني الثبوت قطعي الدلالة فيفيد كراهة التحريم على أصولنا

في القهستاني ذكر ان في قوله يتم اشارة الى انه لا يشتغل بحيلة مثل أن لا يقعد على الرابعة ويصيرها سائتا كما في المحيط ومثل أن يصلي
الرابعة قاعدا لتقلب نفلا لان الاتمام فرض كافي المنية اه (قوله ولهذا اقيم بالظاهر) قال الرمي أقول هذا يناقض ما تقدم قريبا
من ان المراد بالظاهر الرابعة تأمل (قوله أو شبهه في المغرب) علمه في النهر بغير هذا وهو لزوم النفل قبل المغرب وقدمانه مكروه اه

(قوله وإذا أقمها الخ) قال الرمي يعني إذا أراد أن يقرأ هذا المقتدى أربعاً يصلي ركعة ويقعد لان الأولى من صلاته التي أتى بها بعد مغارقة الإمام هي ثمانية صلاته ٧٨ فالالف واللام في الصلاة يدل من الأضافة تأمل (قوله كما إن الظاهر من الخروج الخ)

ولوسلم مع الإمام فعن بشر لا يلزمه شيء وقيل فسدت ويقضي أربعاً لانه التزم بالاعتداء فلا تأمل فليزمه أربع كما لو نذر ثلاثاً وإذا أقمها أربعاً يصلي ركعة ويقعد لان الأولى من الصلاة ثمانية صلاته ولو نذر ركعاً جازت في الاستحسان لا القياس ولو صلى الإمام أربعاً ساء بها بعد ما قعد على رأس الثلاث وقد اقتدى به الرجل متطوعاً قال ابن الفضل فسد صلاة المقتدى لان الرابعة وجبت على المقتدى بالشروع وعلى الإمام بالقيام إليها نصارك رجل أوجب على نفسه أربع ركعات بالنذر فاقته صلى فيهن بغيره فلا تجوز صلاة المقتدى كذا هذا كذا في فتح البدر قال في الخلاصة المختار فساد صلاة المقتدى قعد الإمام على رأس الثالثة أو لم يقعد اه (قوله وكره خروجه من مسجد اذن فيه حتى يصلي وان صلى لا الا في الظهر والعشاء ان شرع في الإقامة ومن خاف فوت الفجر ان أدى سنته أيت وتر كرها والا لا)

ما ذكره مما لا حاجة اليه وان هذا المجاز لا قرينة عليه (قوله لان من صلى وحده فقد ارتكب المكروه) أي ومن ارتكب مكروهاً تخرعاً تحب عليه اعادة الصلاة أو مكروهاً تنزيهاً تنحب كما سنذكره في الباب الآتي والراجح في المذهب وجوب صلاة الجماعة ومقتضاه انه تحب اعادة من صلاها من فرداً بالجماعة أو تنس ليوافق القاعدة المذكورة لكن قول المصنف فيما روى صلى ثلاثاً بتم ويقعدى متطوعاً

ينافي ذلك فالأولى تأويل القاعدة بان يراد بالواجب والسنة الذي تعاد الصلاة بتركها ما كان من أجزائه لان الصلاة وما هيئتها والجماعة وصف لها خارج عنها فلا تعاد الصلاة لتركها فليتأمل (قوله أمافي موضع لا يكره التنفل) المراد بالموضع الوقت لا المكان (قوله لان مخالفة الجماعة وزرع عظيم) قال في النهر وههنا يقتضي انها أشد كراهة من التنفل

فنبغي ان يحب خروجه في هذه الحالة ام لكن في التتارخانية عن الشامل لوقيد الثانية بالمجدة اتمها وخروج لانه لا تطلع بعد
 الفجر والمكتب معهم بلا صلاة من سوء الادب (قوله وكذا الجماعة) أي لها فضل رملي (قوله وفي الخلاصة ظاهر المذهب
 انه يدخل) كذا ذكر في النهر انه ظاهر المذهب وعزاه الى التجنيس وغيره ثم قال وبهذا التقرير بعلم ان قوله في البحران كلامه
 شامل لما اذا كان يرجو ادراكه في التشهد فتخرج على رأي ضعيف لضرورة تدعوا اليه اه اقول ما ذكره المؤلف هو المتبادر من
 عبارة المتن فيما نه لذلك ثم يانه ما هو ظاهر المذهب لا لوم عليه به بل قوله قبل هذا وان لم يمكن بان خشي فوت الركعتين يشعر
 باختيار ظاهر الرواية (قوله وفي المحيط انه يأتي بها عندهما الخ) قال في الشرنبلالية ٧٩ الذي تحرر عندي انه يأتي

بالسنة اذا كان يدركه
 وفي التشهد بالاتفاق
 فيما بين محدوشين ولا
 يتقدم بادرار ركعة
 وتفرع الخلاف هنا على
 خلافهم في مدرك تشهد
 الجمعة غير ظاهر لان المدار
 هنا على ادراك فضل
 الجماعة وهو حاصل
 بادرار التشهد بالاتفاق
 نص على الاتفاق الكمال
 لا كما طنه بعضهم من انه
 لم يحرز فضلها عند محمد
 لقوله في مدرك أقل
 الركعة الثانية من الجمعة
 لم يدرك الجمعة حتى ينبي
 علم الظاهر بل قواه هنا
 كقولهما من انه يحرز
 ثوابها وان لم يقل في الجمعة
 كذلك احتياطا لان
 الجماعة شرطها ولذا
 اتفقوا على انه لو حلف
 لا يصلي الظهر جماعة
 فادرك ركعة لا يحنث وان
 أدرك فضلها نص عليه
 محمد كافي الهداية قال

لان الاصل ان سنة الفجر لها فضيلة عظيمة قال عليه الصلاة والسلام ركعتا الفجر خير من الدنيا
 وما فيها وكذا ما قدمناه وكذا للجماعة بالا اديث المتقدمة فاذا تعارض عمل بها بقدر الامكان وان لم
 يمكن بان خشي فوت الركعتين احرز أحقهما وهو الجماعة لورود الوعد في الجماعات والسنة
 وان ورد الوعد فيها لم يرد الوعد بتركها ولان ثواب الجماعة أعظم لانها مكاملة ذاتية والسنة مكاملة
 خارجية والذاتية أقوى وشمل كلامه ما اذا كان يرجو ادراكه في التشهد فانه يأتي بالسنة وظاهر
 ما في الجامع الصغير حيث قال ان مخاف أن تفوته الركعتان دخل مع الامام ان لا يأتي بالسنة وفي
 الخلاصة ظاهر المذهب انه يدخل مع الامام ورجمه في البدائع بان لاكثر حكم الكل فكأن الكل
 قد فاته فيقدم الجماعة ونقل في الكافي والمحيط انه يأتي بها عندهما خلافاً لمحمد لان ادراك القعدة
 عندهما كادراك ركعة في الجمعة خلافاً له وقد جعل المصنف لسنة الفجر حكيمين أما الفعل ان
 لم يخف فوت الجماعة وهو المراد بفوت الفجر بقربة قوله أيتم وأما التارك ان خاف فوت الجماعة
 فاندفع ما ذكره الفقيه اسمعيل الزاهد من انه ينبغي ان يفتح ركعتي الفجر ثم يقطعهما ويدخل مع
 الامام حتى تلزمه بالشروع فيتم كن من القضاء بعد الفجر وهو مردود من وجهين أحدهما ما ذكره
 الامام السرخسي ان ما وجب بالشروع لا يكون أقوى مما وجب بالندب وقد نص محمدان المندورة
 لا تؤدي بعد الفجر قبل طلوع الشمس ثانيهما ما ذكره قاضيان في شرح الجامع الصغير ان المشايخ
 نكروا عليه ذلك لان هذا أمر بفتح الصلاة على قصد ان يقطع ولا يتم وأنه غير مستحسن ثم ان هذا
 قيد اتركه المصنف في قوله والا وهو ان يجد مكانا عند باب المسجد يصلي السنة فيه فان لم يجد فينبغي
 ان لا يصلي السنة لان ترك المكروه مقدم على فعل السنة كذا في فتح القدير وهو متفرع على أحد
 القولين لما في المحيط ولو صلاهما في المسجد الخارج والامام يصلي في المسجد الداخل قيل لا يكره
 لانه لا يتصور بصورة المخالفة للقوم لاختلاف المكان حقيقة وقيل يكره لان ذلك كله مكان
 واحد فاذا اختلف المشايخ فيه كان الافضل ان لا يفعل اه فالحاصل ان حكم المصلي نافله أو سنة
 لا يخلو اما ان يكون قبل شروع الامام في الفرض أو بعده فان كان الاول لا يخلو اما ان يكون وقت
 اقامة المؤذن أو قبله فان كان قبل اقامة المؤذن فله ان يأتي بهما في أي موضع أراد من المسجد أو غيره
 الا في الطريق كما قدمناه وان كان وقت اقامة المؤذن في البدائع اذا دخل المسجد للصلاة وقد كان
 المؤذن أخذ في اقامة يكره له التطوع سواء كان ركعتي الفجر أو غيرها لانه يتهم بانه لا يرى صلاة

الكمال وهذا يكره على ما قيل فيمن يرجو ادراك التشهد في الفجر لو اشتغل بركعته من أنه على قول محمد لا اعتبار به فيترك
 ركعتي الفجر على قوله فالحق خلافه لنص محمد هنا على ما يناقضه اه هذا كلام الشرنبلالية والحاصل انه متابع للمحقق السكالي في
 ذلك والوجه معه وقد نقل الشيخ ابراهيم الحلبي كلام السكالي وأقره وكذا العلامة المقدسي في شرح النظم ومشي عليه في المنح
 فليست أم مع ما مر (قوله وهو مردوخ) قال في العناية أقول ان أراد الفقيه بقوله بعد الفجر قبل طلوع الشمس فالترتيب موجه
 وان أراد بعده فلا والقصد للقطع نقض للاكمال فلا بأس به اه وفي الحواشي السعدية فيه بحث اذا اكمل فيها فانه لا تؤدي
 بالجماعة الا ترى الى ما مر من قوله بخلاف النفل لانه ليس للاكمال وكان الصواب ان يقول ليؤديها مرة أخرى وجوابه ان ابطال

العمل قصداً منهى وقدره المفسدة مقدم على جلب المصلحة اهـ (قوله يعني فإني البدائع من التعميم ركعتي الفجر ليس على قول العامة) تخصيصه بأنه ليس على قول العامة محل نظر بل المفهوم من الكلام قبله أنه ليس على قول الجميع فليستأمل (قوله ثم السنة في السنن الخ) أقول المذكور في النهاية والعناية وشرح قاضيان وغيرهما أن ما ذكره هو السنة في سنة الفجر وأما غيرهما ففي التبيين أن أمكنه أن يأتي بها قبل أن يركع الإمام أتى بها خارج المسجد ثم شرع في الفرض معه لأنه أمكنه إحراز الفضيلة وإن خاف فوت ركعة شرع معه بخلاف سنة الفجر على ما مر اهـ فالصواب أن يقول ثم السنة في السنة كما عبر به المقدسي في شرحه وقد رأيت كذلك في أصل بعض النسخ لكنه ٨٠ مصلح بالسنن وهذا الإصلاح أفساد كما رأيت ثم هذا الحكم المذكور إذا كان بعد الشروع

الجماعة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقنن مواقف التهم اهـ وبحث العلامة الحلبي بأن هذا الظن يزول عنه في ثاني الحال إذا شوهد شرعه فيها بعد فراغه من السنة وقد نص محمد في كتاب الصلاة من الأصل في المؤذن يأخذ في الإقامة أيكره أن يتطوع قال نعم الأركعتي الفجر واختلف المشايخ في فهمه فمنهم من قال موضوعها فيما إذا انتهى إلى الإمام وقد سبقه بالتكبير فيأتي بركعتي الفجر وعامتهم على الإطلاق سواء وصل إلى الإمام بعد شرعه أو قبله في الإقامة كما ذكره في الإسلام اهـ يعني فإني البدائع من التعميم ركعتي الفجر ليس على قول العامة ويشهد له ما في الحاوي القدسي والمحيط ولا يتطوع إذا أخذ المؤذن في الإقامة الأركعتي الفجر اهـ إلا أنه قد يقال إن ما وقع في التهمة لا يرتكب وإن ارتفعت بعده كما ورد عن علي أباك وما سبق إلى القلوب إنكاره وأن كان عندك اعتذاره وأن كان الثاني فيكره له أن يشتغل بنقل أو سنة وكدة السنة الفجر على التفصيل السابق ثم السنة في السنن أن يأتي بها في بيته أو عند باب المسجد وإن لم يمكن في المسجد الخارج وإن كان المسجد واحداً خلف الأسطوانة ونحو ذلك أو في آخر المسجد بعد ادعاء الصوف في ناحية منه وتكره في موضعين الأول أن يصلحها انحطاط الصف مخالفاً للجماعة الثاني أن يكون خلف الصف من غير حائل بينه وبين الصف والأول أشد كراهة من الثاني وأما السنن التي بعد الفرائض فلا فضل فيها في المنزل إلا إذا خاف الاشتغال عنها لو ذهب إلى البيت فيأتي بها في المسجد في أي مكان منه ولو في مكان صلى فيه فرضه والأولى أن يتحجى خطوة ويكره للإمام أن يصلي في مكان صلى فيه فرضه كذا في السكافي وغيره (قوله ولم تقض الاتبع) أي لم تقض سنة الفجر إذا قامت مع الفرض فتقضى تبعاً للفرض سواء قضاهما مع الجماعة أو وحده لأن الأصل في السنة أن لا تقضى لاختصاص القضاء بالواجب والتدبير ورد في قضائها تبعاً للفرض في عدة ليلة التعريس فبقى ما وراءه على الأصل فأفاد المصنف أنها لا تقضى قبل طلوع الشمس أصلاً ولا بعد الطلوع إذا كان قد أدى الفرض وشمل كلامه ما إذا قضاهما بعد الزوال أو قبله ولا خلاف في الثاني واختلاف المشايخ في الأول على قولهما والصحيح كافي غاية البيان أنها لا تقضى تبعاً لأن النص ورد بقضائها في الوقت المهمل بخلاف القياس وما ورد على خلاف القياس فغيره عليه لا قياس وهي واردة على المصنف فلوقال ولم تقض الاتبع قبل الزوال لكان أولى وقيد بسنة الفجر لأن سائر السنن لا تقضى بعد الوقت لا تبعاً ولا مقصوداً واختلاف المشايخ في قضائها تبعاً للفرض

في الفريضة كما في المنية قال وأما قبل شروعه في الفريضة فيأتي بها في أي موضع شاء اهـ وقد علم هذا ما مر وبه يعلم أن الصواب ما قلناه لأن غير سنة الفجر ليس كذلك كما بينه المؤلف ولم نقض الاتبع

(قوله لأن سائر السنن لا تقضى) إلى آخر عبارته قال في الهداية وأما سائر السنن سواها لا تقضى بعد الوقت وحدها وفي قضائها تبعاً للفرض اختلاف المشايخ اهـ أي قال بعضهم يقضيها لأنه كم من شيء يثبت ضمناً وإن لم يثبت قصداً وفيه نظر لأن مثل هذا يسمى تبعاً لضمناً وقال بعضهم لا لاختصاص القضاء بالواجب وهو الصحيح كذا في العناية وبهنا

يعلم ما في كلام المؤلف ولذا قال في التمهيد سماعاً أولاً فلان ظاهره أنه لا خلاف في قضائها بعد الوقت تبعاً في وقد علمت ثبوته وأما ثانياً فلان الخلاف في القضاء بعد الوقت تبعاً ليس هو الخلاف الآتي مع بقائه ولذا كان الرابع في الأول عدم القضاء وفي الثاني القضاء اهـ لكن قال الشيخ اسمعيل في نفسه كلاماً أما أولاً فإطلاق البحر بناء على الأصح كما وقع للبرجندي وغيره وأما قوله ثانياً واختلف المشايخ في قضاءه على ما بينهم فيما اختلف فيه التصحيح حيث يعبرون بنحو ذلك فيه والتصحيح يختلف في الأربع قبل الظهور كما مر فلا يلزم منه نفي الاختلاف عما قبله فليست دبراً وأما ثانياً فصاحب البحر لم يجعل الخلاف في القضاء بعد الوقت تبعاً للخلاف الآتي مع بقائه بل ذكر أنه اختلف التصحيح في القضاء تبعاً في الوقت والظاهر القضاء وانها سنة للاختلاف

الآن في ما حصل ان السهو ظاهر في كلام النهر لا البحر من تلك الجهة نعم في قول البحر تبعاً في الوقت الظاهر ان لفظ تبعاً هو لانه اذا كان في الوقت لا يكون تبعاً لان الغرض يكون أداء والمتابعة تكون في القضاء وليست براه (قوله وحكم الاربع قبل الجمعة الخ) أقول قال شيخنا الشيخ محمد السراجي الحائفي وأما كونها هل تقضى أولاً فعلى ما قالوه في المتن وغيرهما ان سنة الظهر تقضى يقتضى أن تقضى سنة الجمعة اذا لفرق لكن في روضة العلماء في باب فضل من ٨١ سمع الاذان واذا جاء الرجل الى الجمعة في وقت الامامة

هل يصلي أربع ركعات التي يصليها قبل الجمعة أم لا قال لا يصلي بل يسكت ثم يدخل مع الامام في صلاته وسقطت عنه هذه

وقضى التي قبل الظهر في وقته قبل شفعه ولم يصل الظهر جماعة بادراك ركعة بل أدرك فضلها

الاربع ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خرج الامام فلا صلاة الا المكتوبة اه ذكره في فتاواه التي وقعت له والله أعلم خير الدين الرملي أقول وفي هذا الاستدلال نظر فانه انما يدل على انها لا تصل بعد خروجه لا على انها تسقط بالكيفية حتى انها لا تقضى بعد فورانها من المكتوبة والالزام ان لا تقضى سنة الظهر أيضاً اذا جاء ووجد الامام شارعاً في الظهر مع انه ورد

في الوقت والظاهر رخصاً واهماً وانها سنة لا اختلاف الشيخين في قضاء الاربع قبل الظهر قبل الركعتين أو بعدهما كما سيأتي (قوله وقضى التي قبل الظهر في وقت قبل شفعه) بيان للشيخين أحدهما القضاء والثاني محله أما الأول ففيه اختلاف والصحيح أنها تقضى كما ذكره قاضيان في شرحه مستدلان بما عن عائشة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاها من بعده وظاهر كلام المصنف أنها سنة لا نقل مطاق وذكر قاضيان أنه اذا قضاها فهي لا تكون سنة عند أبي حنيفة وعندهما سنة وتبعه الشارح وتبعه في فتح القدير بأنه من تصرف المصنفين فان المذكور من وضع المسئلة الاتفاق على قضاء الاربع وانما الاختلاف في تقديمها أو تأخيرها والاتفاق على أنها تقضى اتفاقاً على وقوعها سنة إلى آخر ما ذكره وأما الثاني فاختلف فيه النقل عن الشيخين فذكر في الجامع الصغير للحسامي ان أبا يوسف يقدم الركعتين ومحمد يؤخرهما وفي المنظومة وشروحه على العكس وفي غاية البيان ويحتمل أن يكون عن كل واحد من الامامين روايتان ورجح في فتح القدير تقديم الركعتين لان الاربع فاتت عن الموضع المسنون فلا يفوت الركعتين عن موضعهما مقصداً بالضرورة اه وحكم الاربع قبل الجمعة كالاربع قبل الظهر كما لا يخفى (قوله ولم يصل الظهر جماعة بادراك ركعة) لما في الجامع الكبير اذا قال عبده حران صلى الظهر بجماعة فسبق ببعضهم لا يحث وهو شامل لما اذا سبق بركعة أو بأكثر وذكر قاضيان في شرحه ان الظاهر الجواب انه اذا فاتته ركعة مع الامام وصلى الثلاث معها لا يحث لانه لم يصل الكل مع الامام فلو قال المصنف بادراك بعضها لكان أولى لكن ذكر الامام السرخسي انه يحث لان لا كسر حكم الكل ولا يحث اذا صلى ركعتين فقط اتفاقاً كما لا يخفى أما على الأول فظاهر وأما على قول السرخسي فلا نه ليس بأكثر حتى يقام مقام الكل ومما يضعف قول السرخسي ما اتفقوا عليه في باب الايمان انه لو حلف لا يأكل هذا الرغيف لا يحث إلا بأكل كله وان الاكثر لا يقام مقام الكل لكن في الخلاصة من كتاب الايمان لو حلف لا يقرأ سورة فقرأها الا حرفاً حث ولو قرأها الا آية طويلة لا يحث (قوله بل أدرك فضلها) أي فضل الجماعة لان من أدرك آخر الشيء فقد أدركه والحديث الصحيح من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة وهو مجمع عليه وانما خص محمد بالذكرة في الهداية لان الشبهة وردت على قوله ان مدرك الامام في التشهد في صلاة الجمعة لا يكون مدركاً للجمعة فكان مقتضى قوله ان لا يدرك فضيلة الجماعة في هذه المسئلة لانه مدرك للاربع فأزال الوهم بذكر محمد وذكر في السكاكي وغيره انه لو قال عبده حران أدرك الظهر فانه يحث بادراك ركعة لان ادراك الشيء بادراك آخره يقال أدركت أيامه أي آخرها وفي الخلاصة من كتاب الايمان من الفصل الحادي عشر لو قال عبده حران أدرك الظهر مع الامام فادرك الامام في التشهد ودخل في صلاته فانه يحث اه فعلم أن ادراك الركعة

١١ بحر ثاني النهي عن الصلاة عند الاقامة كما في حديث الصحيحين وغيرهما اذا أقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة نعم قد يقال ان الاصل عدم قضاها اذا فاتت عن محلها وأما سنة الظهر فأنما قالوا بقضاها لمحدث عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاها من بعده كما قدمه المؤلف فتكون سنة الظهر خارجة عن القياس للحديث المذكور فلا تقاس عليها سنة الجمعة فتأمل (قوله لكن في الخلاصة الخ) قال العلامة نوح أفندي الفرق بين الحرف والآية لا يخفى على ذوي الافهام فلا يستدرك الذي ذكره هذا الفاضل لا يخلو عن الكلام

(قوله فلو قال المصنف بل يكون مدركالها الخ) قال في النهر والعنبر له ان الباب لم ينعقد لذلك وذكروا مسألة الجماعة كالتوطئة لقوله بل أدرك فضلها اذ ربما يتوهم ان بين ادراك الفرض والجماعة تلازما فاحتاج الى دفعه (قوله وان فاتت الجماعة) أي وصلى منفردا كافي الزيلعي (قوله كما ذكره قاضيان في شرحه) أقول نص كلامه الانسان اذا صلى وحده ان شاء أتى بالسنة وان شاء تركها وهو قول الكرخي رحمه الله لان النبي عليه الصلاة والسلام ما أتى بالسنة الا عند أداء المكتوبات بالجماعة والاول اصح والاخذ به احوط لان السنة بعد المكتوبة شرع لم يجز نقصان يمكن في المكتوبة وقبلها القطع طمع الشيطان عن المصلي فيقول لما لم يطعنني ٨٢ في ترك ما لم يكتب عليه كيف يطعنني في ترك ما كتب عليه والمنفرد الى ذلك

ليس بشرط فلو قال المصنف بل يكون مدركالها المكان اولى ليشتمل الثواب والحنث في السمين المذكورة وفي غاية البيان ان المسبوق يكون مدركالها الثواب الجماعة لكن لا يكون ثوابه مثل ثواب من أدرك أول الصلاة مع الامام لفوات التكبير الاول اهـ وقد صرح الاصوليون بان فعل المسبوق ادعاء قاصر بخلاف المدرك فانه اداء كامل واما اللاحق فصريح بان ما يقضيه بعد فراغ الامام ادعاء شبهه بالقضاء فظاهر كلام الشارح ان اللاحق كالمدرك لكونه خلف الادماء حكما ولهذا لا يقرأ اهـ فمقتضى ان يحنث في عيئه لو حلف لا يصلي بجماعة ولو فاتته مع الامام الاكثر فظاهر كمالهم ان من أدرك الامام في التشهد فقد أدرك فضلها (قوله وتطوع قبل الفرض ان أمن فوت الوقت والا) أي وان لم يأمن لا يتطوع لان صلاة التطوع عند ضيق الوقت حرام لتفويتها بالفرض وان لم يقض الوقت فله ان يتطوع فان كانت سنة مؤكدة ولم تفته الجماعة فانه يسن في حقه الاتيان بها باتفاق المشايخ وان فاتت الجماعة ففيه اختلاف والصحيح انه يسن الاتيان بها كما ذكره قاضيان في شرحه لكونها مكملات للفرائض وان لم تكن مؤكدة فان كان من المستحبات يستحب الاتيان بها والا فهو مخير (قوله وان أدرك امامه راكعا فكبر ووقف حتى رفع رأسه لم يدرك الركعة) خلافا لغيره هو يقول أدرك الامام فيما له حكم القيام ولنا ان الشرط هو المشاركة في أفعال الصلاة ولم يوجد في القيام ولا في الركوع وذكر قاضيان ان ثمة الخلاف تظهري ان هذا عنده لاحق في هذه الركعة حتى يأتي بها قبل فراغ الامام وعندنا هو مسبوق بها حتى يأتي بها بعد فراغ الامام واجمعوا انه لو انتهى الى الامام وهو قائم فكبر ولم يركع مع الامام حتى ركع الامام ثم ركع انه يصير مدركالها تلك الركعة واجمعوا انه لو اقتدى به في قومة الركوع لم يصير مدركالها تلك الركعة اهـ وفي المصنف وهذا اذا أمكنه الركوع اما اذا لم يمكنه لا يعتد به عند زفر ايضا وفي حيرة الفقهاء امام افتتح الصلاة فلما ركع ورفع رأسه من الركوع ظن انه لم يقرأ السورة فيرجع وقرأ ثم علم انه كان قرأ السورة فجاء رجل ودخل معه في الصلاة ثم ركع ثانيا فان هذا المسبوق يصير ادخال في الصلاة لكن عليه ان يقضي ركعة لان الركوع الاول كان فرضا تاما والا تخلف لا قصار كما ان المسبوق لم يدرك الركوع من هذه الركعة اهـ وفي فتح القدير ومدرك الامام في الركوع لا يحتاج الى تكبيرين خلافا لبعضهم ولونوى بتلك التكبير الواحدة الركوع لا افتتاح جاز ولغت

أحوج اهـ وفي الزيلعي المصلي لا يخلو اما ان يؤدي الفرض بجماعة أو منفردا فان كان بجماعة فانه يصلي السنن الرواتب وتطوع قبل الفرض ان أمن فوت الوقت والا لا وان أدرك امامه راكعا فكبر ووقف حتى رفع رأسه لم يدرك الركعة

قطعوا وان كان يؤديه منفردا كذلك الجواب في رواية وقيل بتخير والاول احوط اهـ والعجب مما وقع لصاحب النهر في هذا المثل فانه بعدما ذكر المسئلة على الصواب قال قيد بفوت الفرض لانه لو خشي فوت الجماعة لو أتى بها اختلفوا والصحيح انه يسن الاتيان بها كما ذكره

قاضيان في شرحه كذا في البحر وهو مشكل كيف والجماعة واجبة كما مر اهـ وانت قد سمعت نص كلام نيته قاضيان وان ما ذكره المؤلف هو ما نقلناه عنه ولا اشعار له بما ذكره صاحب النهر أصلا وقد وقع هذا الوهم أيضا للتميز المؤلف في منح العفاريد كعبارة شيخه ثم استشكل بما تقدم في الفجر وأعجب من هذا ان عبارة الدرر كعبارة قاضيان وقد ذكر الشيخ اسمعيل اشكال صاحب النهر ووجهه علمها وقد علمت ان اشكال النهر ليس في هذه الصورة ووقع للشيخ علاء الدين في شرح التنوير ظاهر ما وقع للشيخ اسمعيل بل أبدع وأعرب محشيه المداري الحلبي فجزم بان ما في الدرر باطل وتعجب من الشرنبلالي حيث لم يتعربش لذلك في حاشيته على الدرر والحاصل ان أصل السهوم من صاحب النهر والمنع منشؤه عدم فهم المسئلة وقد نبه على ذلك العلامة الرملي في حاشيته على المنع وفي حاشيته على هذا الكتاب فقال بعد تصويره المسئلة على وجه الصواب فافهم ذلك وكن على

بصورة منه فان صاحب النهر ومن الغفار قد خطا وخبطا في هذه المسئلة فاحشوا والله تعالى أعلم (قوله ولور كع بعد ما قرأ الامام ثلاث آيات الخ) قال الرمي كان ينبغي الاكتفاء بالواحدة لانه المفروض وبعد بحثنا هذا رأينا في النهر والتقيد بثلاث آيات يعيدان أو انه بعد الواجب وكان ينبغي اعتبار الآية وانه ولور كع بعد ما قرأها الامام فادركه فيه أنه يصح والله تعالى أعلم (قوله والوجه ظاهر) أقول الظاهر ان ذلك مبني على ارتفاع الركعة التي كان فيها وحيد فذكر كوع المقتدي غير معتبر ولكن قد تقدم عند قول المصنف ولور كرا كعا أو ساجدا سجدة فيسجد هلم بعدهما انه لا يلزم اعادة هما ٨٣ ولكنه أفضل وذكر المؤلف

هناك مانعه وبما ذكر هنا ظهر ضعف ما في فتاوى قاضخان من ان الامام لو صلى ركعة وترك منها سجدة وصلى أخرى وسجد لها فتذكر المتركة في السجود انه برفع رأسه من السجود ويسجد المتركة ثم بعد ما كان فيها لانها ارتفعت فيعدها استحسانا اه فانك قد علمت انها

ولور كع مقتد فادركه امامه فيه صح

لا ترتفع وان الاعادة مستحبة ومقتضى الارتفاض افتراض الاعادة وهو مقتضى لافتراض الترتيب وقد اتفقوا على وجوبه اه فليأمل ثم رأيت في الفصل الثاني عشر من الذخيرة تفصيلا في المسئلة وهو انه اذا رفع رأسه من ركوع الثالثة وتذكر

نيتة اه ثم اعلم انه اذا لم يكن مدركا للركعة فانه يجب عليه ان يتابع الامام في السجدة وان لم يجتنبه كالمؤقتدي بالامام بعد ما رفع الامام رأسه من الركوع صرح قاضخان في فتاواه بان عليه المتابعة في السجدة وان لم يجتنبه باله فصرح به في العدة وصرح في الذخيرة بان المتابعة فهمما واجبة ومقتضاها انه لو ترك ركعة لا تفسد صلاته وقد توقفنا في ذلك مدة حتى رأيت في التجنيس معزيا الى فتاوى أئمة سمرقند انه لا تفسد لو ترك وعبارته رجل انتهى الى الامام وقد سجد سجدة فكبر ونوى الاقتداء به ومكث قائما حتى قام الامام ولم يتابعه في السجدة ثم تابعه في بقية الصلاة فلما فرغ الامام قام وقضى ما سبق به تجوز الصلاة الا انه يصلي تلك الركعة الفاشية بسجدة بعدها فراغ الامام وان كانت المتابعة حين يشرع واجبة في تلك السجدة اه (قوله ولور كع مقتد فادركه امامه فيه صح) وقال زفر لا يجوز له ان ما أتى به قبل الامام غير معتد به فكذلك ما بينه عليه ولنا ان الشرط هو المشاركة في جزء واحد كما في الطرف الاول قد يكون امامه شاركة فيه لان المقتدي لو رفع رأسه قبل ان يركع الامام فانه لا يصح اتفاقا لعدم المشاركة فيه والمتابعة وأراد بالركوع كل ركن سبقه المأموم به وقبده في الذخيرة بان يركع المقتدي بعد فراغ الامام من القراءة أو المور كع قبل أن يأخذ الامام في القراءة ثم قرأ الامام وركع والرجل را كع فادركه في الركوع لا يجوز له عن الركوع لانه ركع قبل أو انه ولور كع بعد ما قرأ الامام ثلاث آيات ثم أتم القراءة وأدركه جازو ولور كع الامام بعد ما قرأ الفاتحة ونسى السورة فرفع المقتدي معه ثم عاد الامام الى السورة ثم ركع والمقتدي على ركوعه الاول أجزاء الركوع ولور كرا الامام في ركوعه في الركعة الثالثة انه ترك سجدة من الركعة الثانية فاستوى الامام فسجد للثانية وأعاد التشهد ثم قام وركع للثالثة والرجل على طاه را كع لم يجز المقتدي ذلك الركوع والوجه ظاهر اه وذكر المصنف في الكافي في مسئلة الكتاب انه يصح ويكره لقوله عليه الصلوة والسلام لا تبادروني بالركوع والسجود وقوله عليه السلام أما يخشى الذي يركع قبل الامام ويرفع أن يحول الله رأسه رأس حمار اه وهو يفيد أنها كراهة تحريم للنهي المذكور وفي الخلاصة المقتدي اذا أتى بالركوع والسجود قبل الامام هذه على خمسة أوجه اما أن يأتي بها قبله أو بعده أو بالركوع قبله وسجدة معه أو بالركوع معه وسجدة قبله أو أتى بها قبله ويدركه الامام في آخر ركعات فان أتى بالركوع والسجود قبل الامام في كل ركعة عليه قضاء ركعة بلا قراءة ويتم صلاته واذا ركع معه وسجدة قبله يجب عليه قضاء ركعتين واذا ركع قبله وسجدة معه يقضى أربعاً بلا قراءة واذا ركع بعد الامام وسجدة بعده جازت صلاته اه ووجهه

السجدة من الثانية فانه يسجد بها ثم يشهد للثانية ثم يسجد للثالثة سجدة ثم يتم صلاته قال لان عوده الى السجدة المتركة لا يرفض الركوع بعد تمامه وهذا التماس يستقيم على ظاهر الرواية وان تذكر وهو را كع يسجد هاو يشهد ويصلي الثالثة والرابعة بركوعهما وسجودهما لان الركوع قبل التماس قابل للرفض بخلافه بعد رفع الرأس على ظاهر الرواية اه فالظاهر ان ما هنا على غير ظاهر الرواية تأمل (قوله أو بالركوع قبله وسجدة معه) قال الرمي في الخلاصة جعل قوله أو بالركوع قبله وسجدة معه مؤخر عن قوله أو بالركوع معه وسجدة قبله وهو المناسب للتفصيل الآتي (قوله ويدركه الامام في آخر الركعات) الاظهر تعبير النهر بقوله ويدركه في كل الركعات اه أي يدركه امامه في كل الركعات (قوله جازت صلاته) وكذا في الصورة الخامسة وهي ما اذا أتى

بهما قبله وأدركه الامام في كل الركعات فالحاصل انه لا نفي عليه في الثانية والخامسة كما في النهر (قوله وقضاء الاربع في الثالثة ظاهر) أي الواقعة الثالثة في التفصيل ووجهه كما نقل عن الحاشية ان الركوع قبل الامام غير معتبر فلا يكون السجود معه معتبرا اه أي فلم يكن آتيا بالركعات كلها قال الرملي ووجهه عدم قضاء شيء في صورة ما اذا أتى بهما بعده أو قبله وأدركه الامام ظاهرا أيضا وذلك للتابعة في صورة البعدية والمشاركة في القبليّة مع ادراك الامام له فيهما (قوله وان نوى السجدة الثانية) أي ولم ينو المتابعة أيضا ما اذا نواهما تكون عن الاولى ترجيحاً للمتابعة وتلغووية غير للمخالفة كما في الفتح وكذلك لم ينو شيئا جلا لأمره على الصواب فالحاصل كما في الذخيرة ان المسئلة على ستة أوجه في الخمسة يصير ساجدا السجدة الاولى وفي السادسة وهي ما اذا نوى الثانية فحسب يصير ساجدا عن الثانية لان هذه ثانية باعتبار فعله فالثانية صادفت محلها ولم يوجد في معارضته نية أخرى ثم ذكر مسئلة ما اذا أطال المقتدي السجدة الاولى وسجد الامام الثانية ثم رفع المقتدي رأسه فرأى الامام ساجدا فظن انه في السجدة الاولى فسجد قال فالمسئلة أيضا ٨٤ على ستة أوجه وفي الوجهه كلها يصير ساجدا عن الثانية ﴿باب قضاء الفوائت﴾

في فتح القدير بان مدرك أول صلاة الامام لاحق وهو يقضي قبيل فراغ الامام في الصورة الاولى فاتته الركعة الاولى فركوعه وسجوده في الثانية قضاء عن الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة ويقضي بعد الامام ركعة بغير قراءة لانه لاحق وفي الثانية يلتحق سجداته في الثانية بركوعه في الاولى لانه كان معتبرا او يلغوا ركوعه في الثانية لوقوعه عقب ركوعه الاول بلا سجود بقي عليه ركعة ثم ركوعه في الثالثة مع الامام معتبرا ويلتحق به سجوده في رابعة الاسام فيصير عليه الثانية والرابعة فيقضي ركعتين وقضاء الاربع في الثالثة ظاهر اه وفي الخلاصة المقتدي اذا رفع رأسه من السجدة قبل الامام وأطال الامام السجدة فظن المقتدي ان الامام في السجدة الثانية فسجد ثانيا والامام في السجدة الاولى ان نوى متابعة الامام أو نوى السجدة التي فيها الامام أو نوى السجدة الاولى جاز وان نوى السجدة الثانية وكان الامام في الاولى فرفع الامام رأسه من السجدة وانخط للثانية فقبل ان يضع الامام جبهته على الارض للسجدة رفع المقتدي من الثانية لاتبجوز سجدة المقتدي وكان عليه إعادة تلك السجدة ولو لم يعدت فسد صلاته اه والله أعلم

﴿باب قضاء الفوائت﴾

لما كان القضاء فرع الاداء أخره وقد قسم الاصوليون المسأورة الى أداء وإعادة وقضاء فالاداء ابتداء فعل الواجب في وقته المقيد به سواء كان ذلك الوقت العنصر أو غيره وانما لم نقل انه فعل الواجب كما قال غيرنا لانه لا يشترط فعله كله في وقته ليكون أداء لان وجود التحريم في الوقت كاف لكون الفعل أداءا وإعادة فعل مثله في وقته للحل

لا تخصيصه بوقت معين من بين الاوقات حتى يرد التنافي وعن الثاني بانه مبني على قول من عرفه بانه فعل غير الواجب في وقت معين ومعلوم انه لا يشترط لكونه أداء وجود جميعه فيه فزاد قيد الابتداء ليدخل ذلك والالزام عدم انعكاس التعريف فليتدبر (قوله فعل مثله) أي الواجب نوح به القضاء بناء على التعريف الرابع له وقوله في وقته خرج به القضاء بناء على التعريف المرجوح له وخرج به أيضا فعل مثله بعده للحل غير الفساد وعدم صحة الشروع فهو خارج عن الاقسام الثلاثة كما نبه عليه المحقق ابن الهمام في التحرير لكن قال العلامة ابن أمير حاج في شرحه ان هذا مبني على ما عليه البعض والافقول الميزان الاعادة في عرف الشرع اتيان بمثل الفعل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة الكمال فأداه على وجه النقصان وهو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة وهو اتيان بمثل الاول ذاتا مع صفة الكمال اه يفيد انه اذا فعل ثانيا في الوقت أو خارج الوقت يكون إعادة كما قال صاحب الكشف اه ونحوه في شرح أصول نحر الاسلام للشيخ أكل الدين فانه قال ولم يذكر الشيخ الاعادة وهي فعل ما فعل أولا مع ضرب من الحل ثانيا وقيل هو اتيان بمثل الاول على وجه الكمال لانها ان كانت واجبة بان وقع الاول فاسدا فهي داخلية في الاداء أو القضاء وان لم تكن واجبة بان وقع الاول ناقصا لفساد فلا يدخل في هذا التقسيم لانه تقسيم

(قوله فالاداء الخ) قال في النهر بعد نقله تعريف الاداء عن صدر الشريعة بانه تسليم عين الواجب الثابت بالامر والقضاء بتسليم مثل الواجب به ﴿باب قضاء الفوائت﴾ اه وبه علم ان ما في البحر مدفوع أما أولا فلان كون الوقت المقيد يدخل فيه المطلق جمع بين المتنافين وأما ثانيا فلان هذا مما لا حاجة اليه اذ تسليم العين يشمل هذا النوع من الاداء والا كان مشلا فيكون قضاء اه والجواب عن الاول ان المراد بتقييده جعله نظرا لابقائه

الواجب وهي ليست بواجبة وبالأول يخرج عن العهدة وان كان على وجه العهدة وان كان صحيحاً فالفعل السابق به اجبر به
 بسجود السهو وهو موافق للكلام الميزان حيث لم يقيد بها بالوقت ومخالف له حيث صرح بعدم وجوبها في شرح التحرير هل
 تكون الاعادة واجبة فصريح غير واحد من شراح أصول فخر الاسلام بانها ليست بواجبة وان بالأول يخرج عن العهدة وان كان
 على وجه الكراهة على الاصح وان الثاني بمنزلة الجبر والوجه الواجب كما أشار اليه في الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ حافظ الدين
 في شرح المنار وهو موافق لما عن السرخسي وأبي اليسر من ترك الاعتدال تلمذه الاعادة زاد أبو اليسر ويكون الفرض هو الثاني
 وهو على هذا يدخل في تقسيم الواجب ثم نقل عن شيخه ابن الهمام لا اشكال في وجوب الاعادة اذ هو الحكم في كل صلاة أدت مع
 كراهة التحرير ويكون جابر للأول لان الفرض لا يتكرر وجعله الثاني يقتضي ٨٥ عدم سقوطه بالأول اذ هو لازم

ترك الزكركن لا الواجب
 لأن يقال المراد ان ذلك
 امتنان من الله تعالى اذ
 بحسب الكمال وان
 تاخر عن الفرض لماعلم
 سبحانه انه شوقه اه
 أقول ويظهر لي التوفيق
 بان المراد بالوجوب
 الافتراض في عبارة الشيخ
 أكمل الدين لانه ذكر
 وجوبها عند وقوع الاول
 فاسدا ولا شبهة في انها
 حينئذ فرض وذكر عدم
 الوجوب عند وقوع الاول
 ناقصا فاسدا ولا شبهة
 في عدم افتراضها حينئذ
 وعلى هذا يحمل كلام
 شراح أصول فخر الاسلام
 فلا ينافي ذلك ما أشار اليه
 في الهداية وصرح به
 في شرح المنار من ان
 الوجه الواجب لان
 المراد به الوجوب المصطلح

غير الفساد وعدم صحة الشروع وهو المراد بقوله لم كل صلاة أدت مع كراهة التحرير فسيبيلها
 الاعادة فكانت واجبة فلما دخلت في أقسام المأمور به والقضاء له تعريفان أحدهما على
 المذهب الصحيح من بين القضاء يجب بما يجب به الاداء وهو فعل الواجب بعد وقته وان عرف
 بما يشمل غير الواجب من السنن التي تقضى فيبدل الواجب بالعبادة فيقال هو فعل العبادة بعد
 وقتها ولا يكون خارجا عن المقيم لان المنسوب مأور به أيضا بقوله تعالى وافعلوا الخير لكنه
 مجاز فلهذا لم يدخله أكثرهم في تعريفه واطلاق القضاء في عبارة الفقهاء على ما ليس بواجب
 مجاز كما وقع في عبارة المختصر حيث قال وقضى التي قبل الظهر وكذا اطلاق الفقهاء القضاء
 للحج بعد فساد مجاز اذ ليس له وقت يصير بخروجه قضاء ناهي ما على القول المرجوح من
 ان القضاء يجب بسبب جديد فهو تسليم مثل الواجب ومن زاد عليه بالامر كصاحب المنار فقد
 تناقض كلامه لان المفعول بعد الوقت عين الواجب بالامر لمثله اذ المستفاد من الامر طلب شيئ
 الفعل وكونه في وقته فاذا انجز عن الثاني لغواته بقي الامر مقتضيا للاول فتصريحه بالمثل
 مقتض لكونه بسبب جديد وتصريحه بالامر مقتض لكونه عينه وتعام تحقيقه في كناية المسمى
 بل بالاصول مختصر تحرير الاصول ولم يظهر للاختلاف المذكور في سبب القضاء أثر كما يعلم من
 طالع كتب الاصول وفي كشف الاسرار ان المثلية في القضاء في حق ازالة المأثم لا في احوال الفضيلة
 اه والظاهر ان المراد بالمأثم ترك الصلاة فلا يعاقب عليها اذ قضاه او أمأثم تأخيرها عن الوقت
 الذي هو كبيرة فيما لا يزول بالقضاء المجرد عن التوبة بل لا بد منها هذا ويجوز تأخير الصلاة عن
 وقتها العذر كما قال ابو الوالي في فتاواه القائلة اذا شغلت بالصلاة تخاف ان عوت اولد لا بأس بان
 تؤخر الصلاة وتقبل على الولد لان تأخير الصلاة عن الوقت يجوز بعذر الا ترى ان رسول الله صلى الله
 عليه وسلم أخر الصلاة عن وقتها يوم الخندق وكذا المسافر اذا خاف من اللصوص وقطاع الطريق جاز
 لهم ان يؤخروا الوقتية لانه بعذر اه وفي المجتبى الاصح ان تأخير القوائت لعذر السعي على العيال
 وفي الحوائج يجوز قيل وان وجب على الفور يباح له التأخير وعن أبي جعفر سجدة التلاوة والتذرع
 المطلق وقضاء رمضان موسع وضيق الحلول في والعامري اه وذكر الوالي في الحاشية من الصوم ان قضاء

لا الافتراض (قوله غير الفساد وعدم صحة الشروع) قال في النهر لا حاجة اليه اذا اختلال الشيء يؤذن ببقائه ولا وجوده فيما ذكر
 اه قلت قد يجاب بان الحمل وان لم منه أن يكون بغير الفساد وعدم صحة الشروع لكن التصريح باللازم في التعريف غير بدعي
 تدبر واحترز عن الحمل بغير ما ذكر لانه لو كان بواحد منه فالفعل يكون اداء ان وقع في الوقت وقضاء ان وقع خارجا (قوله ومن زاد
 عليه بالامرائج) قال في النهر قال بعض المحققين ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر المأمور به ان يكن عين ما علم فهو
 الاداء وان كان مثله فهو القضاء وهذا لان الشارع انما أمره بالصلاة ولم يؤدها بقيت في ذمته وله قدرة على مثلها لان النفل شرع
 له من جنس ما عليه وهو مثله فأمر بصرف ماله من النفل الى ما عليه من القضاء وهذا الدفع التناقض قد بره اه قال الشيخ
 اسمعيل ولا يخفى ما فيه من التكليف وان يقال بانه صرف ماله من النفل الى ما عليه من قضاء الفرض فليتبدر

(قوله فلا قضاء على
مجنون) الى قوله ولا على
مرتد العبارة مقبولة وحق
التعبير المناسب لما نحن
فيه أن يقال فلا قضاء
على مجنون في حالة عقله
ما فاته حال جنونه كما
لا قضاء عليه حالة جنونه
ما فاته في حالة عقله لان
المراد بيان محترز قوله
بعد ثبوت وجوبها (قوله
سنة في السنة) يرد على
والترتيب بين الفائتة
والوقية وبين الفوائت
مستحق

عمومه الوتر على قولهما
فان ظاهر الرواية وجوب
قضائه عندهما أيضا كما
مر مع قولهما بسنيته
لكن قديجاب بان كلامه
مبني على قول الامام
صاحب المذهب (قوله
وقال في حديث آخر
الخ) هذا أولى من قول
الهداية ثم قال صلوا
لايهامه انها حديث
واحد

الصوم على التراخي وقضاء الصلاة على الفور الا لعذر (قوله والترتيب بين الفائتة والوقية وبين
الفوائت مستحق) مفيد لشئ أحدهما بالعبارة والاخر بالافتضاء اما الثاني فهو لزوم قضاء
الفائتة فالاصل فيه ان كل صلاة فاتت عن الوقت بعد ثبوت وجوبها فسه فانه يلزم قضاؤها سواء
تركها عمدا أو سهوا أو بسبب نوم وسواء كانت الفوائت كثيرة أو قليلة فلا قضاء على مجنون حالة
جنونه ما فاته في حالة عقله كما لا قضاء عليه في حالة عقله لما فاته حالة جنونه ولا على مرتد ما فاته زمن
ردته ولا على مسلم أسلم في دار الحرب ولم يصل مدة لجهله بوجوبها ولا على معني عليه أو مريض مجز عن
الاعاء ما فاته في تلك الحالة وزادت الفوائت على يوم وليلة ومن حكمه ان الفائتة تقضى على الصفة
التي فاتت عنه الا لعذر وضرورة فيقضى المسافر في السفر ما فاته في المحضر من الفرض الرباعي
أربعاً والمقيم في الإقامة ما فاته في السفر منها ركعتين كما سيأتي في آخر خلاصة المسافر وقد قالوا انما تقضى
الصلوات الخمس والوتر على قول أبي حنيفة وصلاة الغداة اذا فاتت مع الناس على تفصيل يأتي
في بابها وسنة الفجر تبعاً للفرض قبل الزوال والقضاء فرض في الفرض واجب في الواجب سنة في
السنة ثم ليس للقضاء وقت معين بل جميع أوقات العروقت له الا ثلاثاً وقت طلوع الشمس ووقت
الزوال ووقت الغروب فانه لا تجوز الصلاة في هذه الاوقات لما في محله وأما الاول وهو الترتيب
بين الفائتة والوقية وبين الفوائت فهو واجب عندنا بفوت الجواز بفوته فهو شرط كما صرح به في
الحيط لكنه ليس بشرط حقيقة لان تركه لا تفوت الصلوة أصلاً بل الامر موقوف كما سيأتي ولو كان
شرطاً لم يسقط بالنسيان كغيره من الشروط ولم يكن واجبا اصطلاحاً ولا فرضاً لعدم قطعية
الدليل ولا شرطاً كذلك من كل وجه أهم أمره فعبر بالاستحتماق والدليل على وجوبه ما في الصحاحين
من حديث جابر ان عمر بن الخطاب شغل بسبب كفار قريش يوم الخندق وقال يا رسول الله ما كنت
أصلي العصر حتى كادت الشمس ان تغرب فقال عليه الصلاة والسلام والله ما صليتها قال فزنا
بطحان فتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وتوضأنا فصرى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر
بعد ما غربت الشمس وصلينا بعدها المغرب ولو كان الترتيب مستحباً لما أخرج عليه الصلاة والسلام
لأجله المغرب التي تأخيرها مكروه بناء على ان الكراهة للتحريم فلا ترتكب لفعل مستحب وبناء على
ان التأخير قدر أربع ركعات مكروه لكن لا دليل على كونه واجباً بفوت الجواز بفوته وقد أطل
فيه المحقق في فتح القدير اطالة حسنة كما هو دأبه وغرضنا في هذا الكتاب تحريم المذهب في الاحكام
لا تحريم الدلائل وأما الترتيب بين الفوائت فلما رواه أحمد وغيره من انه عليه الصلاة والسلام شغل
عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال في حديث آخر صلوا كما رأيتموني أصلي فدل
على الوجوب قديماً للفائتة لان غير الفائتة لا يقضى ولهذا قال في الظهيرية والخلاصة رجل يقضى
صلوات عمره مع انه لم يفته شيء منها احتياطاً قال بعضهم يكرهه وقال بعضهم لا يكرهه لانه أخذ بالاحتياط
لكنه لا يقضى بعد صلاة الفجر ولا بعد صلاة العصر ويقرأ في الركعات كلها الفاتحة مع السورة اه
وقد قدمنا عن ما آل الفتاوى انه يصلي المغرب أربعاً ثلاثاً قعداً وكذا الوتر وذكروا في القنية قولين
فيها وان الاعادة أحسن اذا كان فيها اختلاف المجتهدين وقد قدمنا ان الاعادة فعل مثله في وقته للحل
غير الفساد وعدم صحة الشروع وظاهره ان بخروج الوقت لا اعادة ولا يمكن الحل فيها مع ان
قولهم كل صلاة أديت مع الكراهة فسيبها الاعادة وجوباً مطلق وفي القنية ما يفيد التقييد بالوقت
فانه قال اذا لم يتم ركوعه ولا سجوده يؤمر بالاعادة في الوقت لا بعده ثم رقم رقياً آخر ان الاعادة

(قوله فالحاصل ان من ترك واجبا الخ) نقل الحبر الرمي عن العلامة المقدسي انه يجب ان لا يعتمد على هذا الماذ كره قريبا من قولهم كل صلاة أديت مع الكراهة سبيلها الا إعادة مطلقا وأول قول القنية اذا لم يتم ركوعه ولا سجوده الخ على ما ذل لم يطعن فيها زيادة اطمئنان قلت وفي هذا التأويل نظر نعم ظاهر كلامهم يقتضي الوجوب خارج الوقت أيضا ويدل عليه ما قدمناه عن شرح التحرير من ان الاعادة واجبة وان تقيدها بكونها في الوقت مبني على ما قاله البعض فان مقتضى هذا وجوبها بعد الوقت أيضا وعلى هذا يحمل كلام القنية على ظاهره ويكون قوله يؤمر بالاعادة في الوقت لا بعده مبنيا على قول من قيد الاعادة بالوقت وههنا توفيق آخر موافق لما ذكره المؤلف في هذا الحاصل ودافع لما توقف فيه أولا ولما اعترض به عليه المقدسي وهو ان نقول الاعادة فعل مثله في وقته كما مشى عليه المؤلف تبعاً للتحرير وغيره وقولهم كل صلاة أديت مع الكراهة فسدلها الاعادة وجوبا غير مطابق بناء على هذا التعريف للاعادة لانها بعد الوقت لا تسمى اعادة كما مر عن التحرير فصار معناه سبيلها وجوب الاعادة في الوقت وينطبق عليه كلام القنية وما رقم له في القنية ثانياً يكون مبنيا على القول بعدم وجوب الاعادة الذي مشى عليه شرح أصول فخر الاسلام كما مر ونقله القهستاني عن المصنفات بصيغة الاولى الاعادة قال ومثله في المحيط والقنية وفوائد الفتاوى والترغيب اه وذكري في المعراج ان في المتوسط ما يدل على الاولوية والاستحباب وعلى القول بالوجوب يكون فعلها بعد الوقت أفضل كما حمل عليه المؤلف كلام القنية الا آخره وتحصل من هذا ان من قال

٨٧

بالوقت كما قال المصنف في شرح المنار الاعادة الاثبات بمثل ما فعل أولاً مع نقصان فاحش ذاتا مع صفة الكمال لانه اذا وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه ناقصاً نقصاناً فاحشاً يجب عليه اعادته في وقته اه ويكون على هذا القول فعلها بعد الوقت أفضل كما أفاده كلام القنية في مسألة قضاء صلاة العسر

أولى في الحالتين اه فعلى القولين لا وجوب بعد الوقت فالحاصل ان من ترك واجباً من واجباتها أو ارتكب مكرهاً وتحريمها وجوباً ان يعيد في الوقت فان خرج الوقت بلا اعادة أثم ولا يجب جبر النقصان بعد الوقت فلو فعل فهو أفضل ولهذا حمل صاحب القنية قولهم بكراهة قضاء صلاة عمره مرة ثانية على ما ذل لم يكن فيها شبهة الخلاف ولم تكن مؤداة على وجه الكراهة وفي التجنيس وغيره رجل فاتته صلاة من يوم واحد ولا يدري أي صلاة هي يعيد صلاة يوم وليلة لان صلاة يوم كانت واجبة بيقين فلا يخرج عن عهدة الواجب بالشك واذا شك في صلاة انه صلاها أم لا فان كان في الوقت فعليه ان يعيد لان سبب الوجوب قائم وانما لا يعمل هذا السبب بشرط الاداء قبله وفيه شك وان خرج الوقت ثم شك فلا شيء عليه لان سبب الوجوب قد فات وانما يجب القضاء بشرط عدم الاداء قبله وفيه شك وان شك في نقصان الصلاة انه ترك ركعة وان لم يفرغ من الصلاة فعليه اتمامها ويعد في كل ركعة وان شك بعدم ما فرغ وسلم لا شيء عليه لما قلنا اه وذكري في الخلاصة في مسألة الشك في الصلاة هل صلاها أو لا وكان في الوقت لو كان الشك في صلاة العصر يقرأ في الركعة الاولى والثالثة ولا يقرأ في الثانية والرابعة اه وكان وجهه ان التنفل بعد صلاة العصر

وعلى القول الآخر في الاعادة يكون هي الأفضل في الوقت وبعده كما أفاده ما رقم له في القنية ثانياً فقد ظهر لك ان ما ذكره المؤلف في هذا الحاصل موافق لما ذكره في تعريف الاعادة وانه لا مخالفة بين التعريف وبين قولهم كل صلاة الخ خلافاً لما يفهم من قوله وقد قدمنا الخ واندفع ما ذكره المقدسي بقي هنا شيء لم يتعرض له المؤلف وهو انه لو أداهامع كراهة التنزيه فالأفضل اعادتها أيضاً كما ذكره الشرنبلالي في امداد الفتاح مستنداً بعموم قول التجنيس كل صلاة أديت مع الكراهة فأتاها تعادلاً على وجه الكراهة قال وهذا شامل للاعادة بكراهة التنزيه ولا يمنع منه تمثيل الشيخ أكل الدين بالواجب في قوله وتعاد على وجه غير مكره أي تعاد الصلاة للاحتياط على وجه ليس فيه كراهة وهو المحكم في كل صلاة أديت مع الكراهة كما اذا ترك واجباً من واجبات الصلاة اه لان الاعادة بترك الواجب واجبة فلا يمنع ان تكون الاعادة مندوبة بترك سنة لان المكروه موجود بترك السنة والنكراهة في سياق النفي بقوله تعاد على وجه ليس فيه كراهة تعاملاً مع المكروه تنزيهاً وتحريماً اه كلام الشرنبلالي قلت هو وافقه ما قال القهستاني وفي التمرناشي لوصلي وفي ثوبه ضرورة وجب الاعادة وقال أبو اليسر هذا هو المحكم في كل صلاة أديت مع كراهة التحريم وفيه اشعار بان كراهة التنزيه لا توجب وجوب الاعادة وكذا كراهة التحريم عند غير أبي اليسر بل الاولى أن تعاد عندهم اه وفي مكروهات الصلاة من فتح القدير والحق التفصيل بين كون تلك الكراهة كراهة تحريم فيجب الاعادة أو تنزيه فتستحب اه فاعتمد هذا التحرير

(قوله فيفيد انه لو لم يكن امام الخ) ان كان مراده ان المفيد لذلك التقييد بالامام فسلم لكن التعليل يشمل غيره ايضا تأمل (قوله وفي صحته نظر عندى الخ) قال فى النهر يمكن تخريجه على ما روى الحسن ان من جهل فرضية الترتيب يلحق بالناسي واختاره جماعة من أئمة بخارى كفى البناية والتقييد بالصبي يرشد اليه اه قلت وسيدكر المؤلف هذه

ويسقط بضيق الوقت

الرواية عن المجتبى فى شرح قول المتن والسيان (قول المصنف ويسقط بضيق الوقت) أى وقت الفرض بحيث لو اشتغل بالفائتة وقرأ مقدار ما تجوز به الصلاة بلا كراهة نفوت الوقتية بخلاف ما إذا طال القراءة فإنه لا يعتبر كذا فى شرح الشيخ اسمعيل عن البرجندى (قوله وفى المجتبى خلافه) قال شيخ مشايخنا الرجعى الذى رأيت فى المجتبى انه لا تجوز الوقتية اه لكن فى القهستانى جازت الوقتية على الصحيح

مكروه فان قرأ فى الكل أو فى الاولين كان متنفلا بالاربعة أو بالاوليين على تقدير انه صلى الفرض أولا واذا ترك القراءة فى ركعة من كل شفع تحض للفرض على تقدير انه لم يصل أو للفساد على تقدير انه صلى الفرض أولا فلم يكن متنفلا على كل تقدير لكن مقتضاه ان يقول بقرأ فى كل شفع من الشفعين فى ركعة ويترك القراءة فى ركعة من كل شفع من غير تعيين الاولى والثانية للقراءة لان القراءة فى الفرض فى ركعتين غير عين كما سبق تقريره وقد يقال ان التنفل المكروه هو القصدى وهذا ليس كذلك فلا يكون مكروها كما لا يخفى فيقرأ فى الاولين أو فى الكل وفى الحاموى القدسى لو شك فى اتمام صلاته فاخبره عدلان انك لا تتم أعاد فقول الواحد لا تحب الاعادة اه وفيه بحث لان خبر الواحد العدل مقبول فى الديانات الالهية لان يقال ان فيه الزام من كل وجه فشابه حقوق العباد وقيدته فى المحيط بالامام وعمله بانها شهادة لان حكمه يلزم الغير دون الخبر وشهادة الفرد لا تقبل اه فيفيد انه لو لم يكن اماما فقول الواحد مقبول فاطلاق الحاموى ليس بالحاموى وفى الحاموى أيضا لو تذكر انه ترك القراءة فى ركعة من صلاة يوم وليلة قضى الفجر والوتر اه ووجهه ان ترك القراءة فى ركعة واحدة لا يبطلها فى سائر الصلوات الا الفجر والوتر وينبغى تقييده بان لا يكون مسافرا أما لو كان مسافرا فينبغى أن يعيد صلاة يوم وليلة كما لا يخفى وفى المحيط رجل صلى شهرا ثم تذكر انه ترك عشر سجودات من هذه الصلوات يقضى صلوات عشرة أيام لجواز انه ترك كل سجدة فى يوم اه وتوضيحه ان العشر سجودات تجعل مفرقة على عشر صلوات احتياط فصار كانه ترك صلاة من صلوات كل يوم واذا ترك صلاة ولم يدركها يقضى صلاة يوم كامل فلزمه قضاء العشرة الايام وفى القنية تصحى بلوغ وقت الفجر ولم يصل الفجر وصلى الظهر مع تذكره يجوز ولا يجب الترتيب بهذا القدر اه وهو ان صح يكون مخصصا للمتمون وفى صحته نظر عندى لانه بالبلوغ صار مكانا اللهم الا أن يكون جاهلا به فيعذر لقرب عهده من زمن النسيان (قوله ويسقط بضيق الوقت) أى يسقط الترتيب المستحق بضيق وقت المكتوب بل لانه وقت الوقتية بالكتاب ووقت للفائتة بخبر الواحد وهو قوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها والكتاب مقدم على خبر الواحد فلو قدم الفائتة فى هذه الحالة ولم يكن وقت كراهة فهي صحيحة لان النهى عن تقديمه المعنى فى غيرها وهو لزوم تفويت الوقتية وهو لا يعدم المشروعية واختلاف فى المراد بالنهى هنا فقيل نهى الشارع لان الامر بالنهى نهى عن ضده وقيل نهى الاجماع لاجماعهم على انه لا يقدم الفائتة وهو الاصح كذا فى المعراج وانما قلنا صحيحة ولم نقل جائزة لان هذا الفعل حرام كما لو اشتغل بالنافلة عند ضيق الوقت يحكم بحتمها مع الاثم وتفسير ضيق الوقت أن يكون الباقي منه لا يسعهم ما عند الشروع فى نفس الامر لا بحسب ظنه حتى لو ظن ضيقه فصلى الوقتية فلما فرغ ظهر ان فيه سعة بطل ما أداه وفى المجتبى ومن عليه العشاء فظن ضيق وقت الفجر فصلها وفى الوقت سعة يكررها الى ان تطلع الشمس وفرضه ما بلى الطلوع وما قبله تطوع ولو كان فيه سعة عند الشروع فشرع فى الوقتية وأطال القراءة فلما فرغ ضاق الوقت بطل ما أداه واختلوا فيما اذا كان الباقي منه يسع بعض الفوائت فقط فظاهر كلامهم ترجيح انه لا تجوز الوقتية ما لم يقض ذلك البعض وفى المجتبى خلافه فانه قال ولو فاتته اربع والوقت لا يسع الا الفائتين والوقتية والاصح انه تجوز الوقتية اه وظاهر كلام المصنف اعتبار اصل الوقت فى الضيق لا الوقت المستحب ولم يذكر فى ظاهر الرواية ولذا وقع الاختلاف فيه بين المشايخ ونسب الطحاوى الاول الى أبى حنيفة وأبى يوسف والثانى الى محمد كفى الذخيرة وعثرته تظهر فيما لو تذكر

(قوله واختار الاول قاضيه الخ) أقول عبارته في شرح الجامع الصغير هكذا رجل صلى العصر وهو ذا كانه لم يصل الظهر لا يجوز الا اذا كان في آخر الوقت وهو بناء على فضل الترتيب وقد ذكرناه وانما أعاده ووضع المسئلة في العصر لمعرفة آخر الوقت فعندنا آخر وقت العصر في حكم الترتيب غروب الشمس وفي حكم جواز تأخير العصر تغير الشمس وعلى قول الحسن آخر وقت العصر عند تغير الشمس فعلى مذهبه اذا كان يتمكن من أداء الصلاتين قبل تغير الشمس يلزمه الترتيب والا فلا وعندنا اذا كان يتمكن من أداء الظهر قبل تغير الشمس ويقع كل العصر أو بعضه بعد تغير الشمس يلزمه الترتيب وان كان يتمكن من أداء الصلاتين قبل غروب الشمس لكن لا يتمكن من أن يفرغ من الظهر قبل تغير الشمس لا يلزمه الترتيب لان أداء شيء من الظهر لا يجوز بعد التغير وما بعد تغير الشمس ليس وقتا لأداء شيء من الصلوات الا عصر يومه اه (قوله فينبذنا قطع اختلاف المشايخ الخ) أنت خير بان ما مر عن الضحاوي صريح في أن المسئلة ليست مبنيّة على اختلاف المشايخ بل هي مبنيّة على اختلاف الرواية عن علمائنا الثلاثة بل مقتضى ما مر عن المبسوط انه لا خلاف فيما فتمت

٨٩

لوجه الاول كونه موافقا لاطلاق المتن واذا اختلف التحصيل والعمل بما وافق المتن أولى كما سيد كره المؤلف قيل والنسيان

قوله ولم تعد بعدهما الى القيلة الثاني كونه قول أبي حنيفة وأبي يوسف والاخر قول محمد بل الظاهر انه رواية عن محمد بدليل ما في المبسوط من ان الاول قول علمائنا الثلاثة أي وهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ثم رأيت التصريح بانه رواية عن محمد في شرح المنية الكبير وخبر بان المراد

في وقت العصر انه لم يصل الظهر وعلم انه لو اشتغل بالظهر يقع قبل التغير ويقع العصر أو بعضها فيه فعلى الاول يصل الظهر ثم العصر وعلى الثاني يصل العصر ثم الظهر بعد الغروب واختار الاول قاضيه الخ في شرح الجامع الصغير وذكره بصيغة عندنا وفي المبسوط وأكثروا مشايخنا على انه يلزمه مراعاة الترتيب ههنا عند علمائنا الثلاثة وصح في المحيط الثاني فقال والاصح انه يسقط الترتيب لما فيه من تغيير حكم السكاب وهو نقصان الوقتية بخبر الواحد وذلك لا يجوز اه فعلى هذا المراد يسقط بضيق الوقت المستحب ووجهه في الظهيرة بما في المنتقى من انه اذا افتتح العصر في أول وقتها وهو ناس للظهر ثم اجرت الشمس ثم ذكر الظهر مضى في العصر قال فهذا نص على ان العبرة للوقت المستحب اه فينبذنا قطع اختلاف المشايخ لان المسئلة حيث لم تذكري ظاهر الرواية وثبتت في رواية أخرى تعين المصير اليها وفي الجنب ان لم يمكنه أداء الوقتية الامع التخفيف في قصر القراءة والافعال فيرتب ويقتصر على أقل ما تجوز به الصلاة (قوله والنسيان) أي ويسقط الترتيب بالنسيان وهو عدم تذكري الشيء وقت حاجته وهو عذر سماوى مسقط للتكليف لانه ليس في وسعه ولان الوقت وقت للفائتة بالتدكير وما لم يتذكر لا يكون وقتا لها وما أحق بالنسيان الظن فليس مسقطا راجعا كما قد يتوهم فهو قسمان معتبر وغير معتبر واختلفت عباراتهم فيه ففي كشف الاسرار شرح أصول فخر الاسلام ان الظن انما يكون معتبرا اذا كان الرجل مجتهدا قد ظهر عنده ان مراعاة الترتيب ليست بفرض فهو دليل شرعى كالنسيان ولما اذا كان ذا كراهة وغير مجتهد فمجرد ظنه ليس بدليل شرعى فلا يعتبر اه فجعل المعتبر ظن المجتهد لا غيره وذكر شارح الهداية كصاحب النهاية وفتح القدير ان فساد الصلاة ان كان قويا كعدم الطهارة استتبع الصلاة التي بعده وان كان

١٢٦ - بحر ثاني اصل الوقت لا الوقت المستحب الثالث كونه قد صححه قاضيه الخ وهو من أجل من يعتمد على صححه كما ذكره العلامة قاسم لانه فقيه النفس الرابع كون أكثر المشايخ عليه كما تقدم عن المبسوط واذا اختلف في مسئلة فالعمل بما قاله الاكثر أولى كما ذكره البهري في حاشية الاشياء الخامس ان تصحيح سقوط الترتيب فيما اذا لم يوقع العصر في وقت ناقص لا يلزمه تصحيح كون المراد الوقت المستحب في سائر الاوقات اذ بعد غاية البعد ان يقال بسقوط الترتيب اذا فاتته صلوات ولزم من قضائها تأخير ظهر الشتاء وتأخير المغرب عن أول الوقت مع انه لو تذكر الفائتة والمحطوب بخطب يقوم ويقضها وان فاتته الاستماع الواجب فكيف لا يقضيها اذا لم يفت الوقت المستحب السادس ان ما ذكره من قول الظهيرة ان ما في المنتقى نص صريح في ان العبرة للوقت المستحب فيه نظر ظاهر لان ما في المنتقى لا خلاف فيه على القولين أما على اعتبار الوقت المستحب فظاهر وأما على اعتبار أصل الوقت فلان شرطه أن لا تقع الفائتة في وقت تغير الشمس لان ذلك الوقت لا يصح فيه الا عصر يومه كما علمت من عبارة قاضيه الخ التي ذكرناها والمحاصل ان ما ذكره المؤلف ههنا غير محرر وان تبعه من بعده عليه حتى العلائي شارح التنوير ولم أر من نبه على ما قلته فاعتنم هذا التحرير والحمد لله رب العالمين

(قوله وفي المحتسب من جهل) نقله قاضيان في شرحه عن المحسن بن زياد وقال وكثير من المشايخ أخذوا بقوله ومثله في التناثر خاتبة (قوله دخول السادسة) أي دخول وقت السادسة كافي الهداية (قوله وقد يقال) أي فيما لو أراد أن يصلي الظهر من اليوم الثاني في هذه الصورة يصح أدائها السقوط الترتيب بصيرورة الفوائت ستا (قوله من كون الفوائت سبعة) أي بتقديم السنين وهو ظاهر وقوله أو تسع أي بتقديم التاء المثناة على السنين ووجهه أنه ذكر الفوائت بلفظ الجمع والزائد غير المزيد عليه والمزيد عليه ست والفوائت الزائدة ثلاثة لأنها أدنى مراتب الجمع فيصير المجموع تسعة وفيه أنه لا يفهم من قولك هذه الدار أنهم تريد على مائة إلا أن محمد بن هاريزيد على مائة درهم والمراد هنا كذلك (قوله وإن أجاب عنه في غاية البيان الخ) ٩١ قال بعد تقريره وحاصله

الأن يزيد بقوت ست صلوات بدخول وقت السابعة فيسقط الترتيب وهذا ما عندي من البيان أنه ورد في العناية بأن الزيادة لا بد وأن تكون من جنس المزيد عليه ثم قال والحق أن يقدر مضافان وتقديره إلا أن تزيد وصيرورتها ستا

أوقات الفوائت على أوقات ست صلوات بحسب دخول الاوقات دون خروجها ورد في السعدية بأن الزائد على أوقات ست صلوات ليس وقت الفائت بل على العكس حيث زاد على أوقات الفوائت الستة وقت صلاة أخرى واختار في الجواب أن الكلام على القلب أي إلا أن تزيد الصلوات المفروضة على ست فوائت قال وهذا معنى صحيح لا غبار عليه والكتاب فن معتبر من

وقد فاتته صلوات في رقت كان شفعوا يتم أراد أن يقضيها في الوقت الذي صار خفيفا يقضى على مذهب أبي حنيفة اه وفي المحتسب من جهل فرضية الترتيب لا يجب عليه كالناسي وهو قول جماعة من أئمة بلخ وفي القدوري الكبير ترك الظهر وصلى العصر ذكرا حتى فسد ثم قضى الظهر وصلى المغرب قبل إعادة العصر صح مغربه ولو علم أن عليه إعادة العصر لم تجز مغربه ولم يفصل في الأصل بين ما إذا كان عالما أو جاهلا قال رحمه الله وهذا معنى قوله لم الغاسد لا يوجب الترتيب هذا ما ظهر للعبد الضعيف هذا وقد ذكر في المحيط معزيا إلى النوادر لو صلى الظهر على ظن أنه متوضئ ثم توضأ وصلى العصر ثم تبين بعد الظهر خاصة لأنه بمنزلة الناسي في حق الظهر فلم يلزمه مراعاة الترتيب اه وليس بخالف لما قدمناه عنهم لأن فيما قدمناه كان وقت العصر ذكرا أنه صلى الظهر بغير طهارة وفي مسألة النوادر التذكر حصل بعد أداء العصر (قوله وصيرورتها ستا) أي ويسقط الترتيب بصيرورة الفوائت ست صلوات لدخولها في حد الكثرة المفضية للخروج لوقولنا بوجوبه والكثر قبل الدخول في حد التكرار وهو أن تكون الفوائت ستا وهو الصحيح وبه اندفع ما روى عن محمد بن المعتبر دخول السادسة واندفع ما في السراج الوهاج وغاية البيان وكثيران المعتبر دخول وقت السابعة لتصير الفرائت ستا إذا لا يتوقف صيرورتها ستا على دخول السابعة كما لو ترك صلاة يوم كامل وفجر اليوم الثاني فإن الفوائت صارت ستة بطلوع الشمس في اليوم الثاني ولم يدخل وقت السابعة وقد يقال لما كان فائدة السقوط صحة الوقتية وهي لا تكون إلا بدخول وقت السابعة اعتبر وقت السابعة وجوابه أن فائدة السقوط لم تنحصر فيما ذكر لأنه بدخول وقت السابعة لا يجب عليه الترتيب فيما بين الفوائت أيضا كما سيأتي وبعبارة المصنف أولى من عبارة الهداية والقدوري حيث قال إلا أن يزيد الفوائت على ست صلوات استثناء من قوله رتبهافي القضاء لما يلزم من ظاهرهما من كون الفوائت سبعة على ما في فتح القدير أو تسع على ما في النهاية وإن أجاب عنه في غاية البيان بأن المراد بالفوائت الاوقات مجازا للاشتباه مع ما قدمناه من عدم اشتراط دخول وقت السابعة وصرح في المحيط بأن ظاهر الرواية أن الترتيب يسقط بصيرورة الفوائت ستا موافقا لما في المختصر وصححه في الكافي وبه اندفع ما صححه الشارح الزيلعي من أن المعتبر في سقوط الترتيب أن تبلغ الاوقات المتخللة منذ فاتته ستة اوقات وإن أدى ما بعده في اوقاتا ولهذا ذكر في الفتاوى الظهيرية لو تذكروا فائتة بعد شهر لا تجوز لوقتية مع تذكرة الفائتة إلا إذا كانت

البلاغة سيما عند صاحب المفتاح اه لكن فيه ان اعتبار محاورات البلاغة في أدائها الأحكام الشرعية غير ظاهر لاسيما فيما يؤدي إلى اشتباه الحكم كما هنا وثم تأويلات آخر (قوله للاشتباه) تعليل للأولوية وقوله مع ما قدمناه وجه آخر للأولوية أيضا (قوله وبه اندفع ما صححه الشارح الزيلعي) وبعبارة ثم المعتبر فيه ان تبلغ الاوقات المتخللة منذ فاتته ستة وإن أدى ما بعده في اوقاتا وقيل يعتبر أن تبلغ الفوائت ستا ولو كانت متفرقة وثمرة الاختلاف تظهر فيما إذا ترك ثلاث صلوات مثلا الخ (قوله ولهذا ذكر الخ) تعليل للاندفاع لكن مع قطع النظر عن قوله وقال الصدر الشهيد الخ

ما ذكره الصدر الشهيد
ومافى التخنيس والولوالجبة
موافق لتصحيح الشارح
(قوله سقط الترتيب) قال
في الفتح يعني بين المتروكات
اه وظاهره انه لا يسقط
بين المتروكات والوقعية
على كل من الاعتبارين
كما يفهمه ايضا ما سنده
المؤلف عن الحقائق
(قوله غير متصور على
قوله) لانه مع دخول وقت
السادسة ثبتت الصحة
فلا تحقق فائتساوى
المتروكة اذذاك والمسقط
هو ست فوائت لا مجرد
أوقات لا فوائت فيها كذا
في فتح القدير وتام
الكلام فيه وقد يجاب
بانها فائتة حكوا له المتروكة
صلاة وصلى بعدها خسا
ذاكر الها سقط عنه
الترتيب مع ان الفائت
حقيقة واحدة تأمل
(قوله فالحاصل) أي
حاصل ما ذكره في توجيه
قول من اقتصر على
الثلاث (قوله في المسئلة
الاولى) أي مسئلة ما لو
كانت الفوائت ثلاثا
ظهر من يوم وعصر من
يوم ومغرب من يوم ولا
يدري ترتيبها ولم يقع
تغيره على شيء (قوله لانه
اما أن يصلى الخ) تعليل
من أنه يصلى سبعا وقوله

الفوائت ستا وقال الصدر الشهيد حسام الدين في واقعياته انه يجوز اه وفي التخنيس ان الجواز
مختار الطحاوى والفقهاء أي الليث وبه نأخذ لان المتخلل بينهما أكثر من ست صلوات اه وفي
الولوالجبة وهو المختار عند المشايخ وهو موافق لتصحيح الشارح وحاصله انهم اختلفوا هل المعتبر
صيورة الفوائت ستا في نفسها ولو كانت متفرقة أو كون الاوقات المتخللة ستا وثمرته تظهر فيما
ذكرنا من الفروع والظاهر اعتماد ما وافق المتون من اعتبار صيورة الفوائت ستا حقيقة
وما ذكره الشارح الزيلعي غرة للخلاف المذكور من انه لو ترك ثلاث صلوات مثلا الظهر من يوم
والعصر من يوم والمغرب من يوم ولا يدري أيها الأولى فعلى اعتبار الاوقات سقط الترتيب لان المتخلل
بين الفوائت كثيرة فيصلى ثلاثا فقط وعلى اعتبار الفوائت في نفسها لا يسقط فيصلى سبع صلوات
والاول اصح اه فغير صحيح لوجهين الاول انه لا يتصور على قول أبي حنيفة كون المتخللات ست
فوائت لان مذهبه ان الوقعية المؤداة مع تذكر الفائتة تفسد اتماما ووقفا الى ان يصلى كمال خمس
وقيات وان لم يعد شيئا منها حتى دخل وقت السادسة صارت كلها صحيحة كما سيأتى فقوله وقيل يعتبر
ان تبلغ الفوائت ستا ولو كانت متفرقة غير متصور على قوله فلا يبنى عليه شيء الثاني ان اختلاف
المشايخ في لزوم السبع أو الثلاث ليس مبنيا على ما ذكر وانما هو مبني على ان العبرة في سقوط
الترتيب لتحقيق فوت الست حقيقة أو معنى فنوجب السبع نظرا الى الاول لانه لم يفته الا ثلاث
فلم يسقط الترتيب فيعيد ما صلى أولا ومن اقتصر على الثلاث نظر الى الثاني لان بايجاب السبع
بايجاب الترتيب تصير الفوائت كسبع معنى فاذا كان الترتيب يسقط يست فاولى ان يسقط بسبع
فالحاصل اننا لو قلنا بوجوب الترتيب للزوم قضاء سبع وهى كسبع فوائت فلذا أسقطنا الترتيب
وقول من أسقطه أوجه لان المعنى الذى لاجله سقط الترتيب بالست وهو الدخول في حد الكثرة
المقتضية للحرج موجود في ايجاب سبع بعينه واقتصر عليه في التخنيس من غير حكاية خلاف ثم ذكر
بعده الخلاف وقال ان السقوط هو مختارنا وغيره لا يعتمد عليه وذكر الولوالجي ان من أوجب الترتيب
فيه لا اعتماد عليه لانه قد زاد على يوم وليلة فلا يبقى الترتيب واجبا اه وصححه في الحقائق معلل بان
اعادة ثلاث صلوات في وقت الوقعية لاجل الترتيب مستقيم اما ايجاب سبع صلوات في وقت واحد
لا يستقيم لتضمنه تقويت الوقعية اه يعنى انه مظنة تقويت الوقعية والحاصل انه لا يلزمه الا قضاء
ما تركه من غير اعادة شيء على المذهب الصحيح اذا كانت الفوائت ثلاثا أو أكثر فيلزمه قضاء ثلاث في
الفرع المذكور ولو ترك مع ذلك عشاء من يوم آخر لزمه أربع ولو ترك صباحا آخر لزمه خمس ولا يعيد
شيئا ماصلا وعلى القول الضعيف في المسئلة الاولى يصلى سبعا لانه اما أن يصلى ظهرا بين عصرين
أو عصرين ظهرين لا احتمال أن يكون ماصلا أولا هو الاخر فيعيد ثم يصلى المغرب ثم يعيد
ما صلاه أولا لا احتمال كون المغرب أولا وفي المسئلة الثانية يقضى خمس عشرة صلاة السبعة الاولى كما
ذكرنا ثم يصلى بعدها العشاء ثم يعيد السبعة الاولى لا احتمال أن تكون العشاء هى الاولى وفي المسئلة
الثالثة يقضى احدى وثلاثين صلاة الخمسة عشر الاولى ثم يصلى الفجر ثم يعيد الخمسة عشر لا احتمال
أن يكون الفجر هى الاولى وانما قيل بان يكون الفائت ثلاثة فأكثر لانه لو فاتته صلاتان الظهر من
يوم والعصر من يوم ولا يدري الاول فعند أبي حنيفة يلزمه قضاء ثلاث صلوات وهو اما ظهر بين
عصرين أو عصرين ظهرين لان المتروكة أولا ان كان هو المؤدى أولا فلا خير نفل والا فلا اول نفل

وقال لا يلزمه الاصلان المحالان بالناسي فيسقط الترتيب وأبو حنيفة الحق به بناسي التبعين وهو من
فاته صلاة لم يدر ما هي ولم يقع تحريره على شيء يعيد صلاته يوم وليلة مجامع تحقق طريق يخرج بها عن
العهدتين فيجب سئو كما وهذا الوجه يصح بإيجاب الترتيب في القضاء عنده فيجب الطريق
التي يعينها لا كما قيل لأنه مستحب عندهم فلا خلاف بينهم وفي فتاوى قاضيان أو الفتوى على قولهما
كانه تخفيفا على الناس لكسبهم والافادليهم لا يترجح على دليله وقد ذكر في آخر الحواشي القدسي
أنه إذا اختلف أبو حنيفة وصاحبه فلا يصح أن الاعتبار لقوة الدليل والحاصل أن الأصح المقتضى به أنه
لا يلزمه القضاء إلا بقدر ما ترك سواء كان المتركة صلاتين أو أكثر وقد أفاد كلام المصنف أن الفوائت
إذا كثرت سقط الترتيب فيما بين الفوائت نفسها كما سقط بينها وبين الوقتية وقد صرح به في
الهداية وجرم به في المحيط وعمله في غاية البيان بأن الكثرة إذا كانت مسقطا للترتيب في غيرها كانت
مسقطا له في نفسها بالطريق الأولى لأن العلة إذا كان لها أثر في غير محلها فلا يكون لها أثر في محلها
أولى اه ونص الزاهد على أنه الأصح وبهذا يدفع ما في الظهيرية والحنفية من أن الفوائت لو
كثرت وأراد أن يقضيها فإنه يراعى الترتيب في القضاء وتفسر بذلك أنه إذا قضى فائتة ثم فائتة فإن
كان بين الأولى والثانية فوائت ست يجوز له قضاء الثانية وإن كانت أقل من ست لا يجوز قضاء
الثانية ما لم يقن ماقبلها وقيل في الفوائت إذا كثرت سقط الترتيب حتى لو قضى ثلاثين فورا ثم
قضى ثلاثين ظهرا ثم قضى ثلاثين عصرًا جازاه وأفاد كلامه أيضا أنه لا فرق بين الفوائت القديمة
والجديدة حتى لو ترك صلاة شهر فسقا ثم أقبل على الصلاة ثم ترك فائتة حادثة فإن الوقتية جائرة
مع تذكر الفائتة الحادثة لأنها انضمها إلى الفوائت القديمة وهي كثيرة فلم يجب الترتيب ولأن
بالجديدة ازدادت الكثرة فمتأكد السقوط ولأنه لو اشتغل بهذه الفائتة لم كان ترجيحها بالمرج
ولو اشتغل بالكل تفوت الوقتية فتعين ما ذكرنا وقال بعضهم أن المسقط الفوائت الجديدة وأما
القديمة فلا تسقط ويجعل الماضي كأن لم يكن زجره عن التهاون بالصلوات فلا تجوز الوقتية مع
تذكرها وصححه في معراج الدراية معزى إلى المحيط للصدر الشهيد وفي التجنيس وعليه الفتوى وذكر
في المجتبى أن الأول أصح وفي الكافي والمعراج وعليه الفتوى فقد اختلف التحكييم والفتوى كما رأيت
والعمل بما وافق إطلاق المتن أولى خصوصًا أن على القول الثاني يؤدي إلى التهاون إلى زجره عنه
فإن من اعتاد تفويت الصلوات لو أفتى بعدم الجواز يفوت أخرى ثم ونم حتى تبلغ الحديثة حد الكثرة
كما في الكافي (قوله ولم يعد يعودها إلى القلة) أي لم يعد وجوب الترتيب بعود الفوائت إلى القلة
بسبب القضاء بعد سقوطه بكثرتها كما إذا ترك رجل صلاة شهر مثلاً ثم قضاه الصلاة ثم صلى الوقتية
ذاكرها فإنها صحيحة لأن الساقط قد تلاشى فلا يحتمل العود كما لماء القليل إذا تجسس فدخل عليه
الماء الجاري حتى كثر وسال ثم عاد إلى القلة لا يعود نجسا واختاره الامام السرخسي والامام البرزوي
حيث قالوا ومتى سقط الترتيب لم يعد في أصح الروايتين وصححه أيضا في الكافي والمحيط وفي معراج
الدراية وغيره وعليه الفتوى وقيل يعود الترتيب وليس هو من قبيل عود الساقط بل من قبيل زوال
المانع كحق الحضنة إذا ثبت للام ثم تزوجت ثم ارتفعت الزوجية فإنه يعود لها واختاره في الهداية
وقال أنه لا ظهر مستدلاً بما روى عن محمد فيمن ترك صلاة يوم وليلة وجعل يقضي من الغد مع كل
وقتية فائتة فالفوائت جائرة على كل حال والوقتية فاسدة إن قدمها لدخول الفوائت في حد القلة

لاحتمال تعليل للتعليل
وحاصله أنه في هذه
الصورة يصلى الظهر ثم
العصر ثم الظهر ثم المغرب
ثم الظهر ثم العصر ثم الظهر
لما ذكره من التعليل
الثاني (قوله مستدلاً بما
روى عن محمد الخ) وجه
الاستدلال أنه إذا قدم
الوقتية صارت هي سادسة
المتروكات فسقط الترتيب
ولم يعد يعودها إلى القلة
فعلى تقدير أن لا يعود
كان ينبغي أنه إذا قضى
بعدها فائتة حتى عادت
المتروكات إلى خمس أن
تجوز الوقتية الثانية
قدّمها أو أخرها وإن
وقعت بعد عدة لا توجب
سقوط الترتيب أعني
خمس أو أربع السقوط
الترتيب قبل أن نصير
إلى الخمس كذا في الفتح

(توله لانه لا فائتة عليه في طنه حال أدائها) محمول على ما اذا كان جاهلا بالاعتقاد وجوب الترتيب كانت ايضا فاسدة وعليه ان يقال اذا كان الغرض جهل وجوب الترتيب وانه معتبر في صحة العشاء اذا أخرها لمصادفته فحصل اجتهاد فلا وجه للفصل بين تقديمها وتأخيرها بل يجب أن يصح وان قدمها لان الغرض انه جاهل وجوب الترتيب بينها وبين الفائتة التي عليه والجواب يعلم من جوابهم لطلب الفرق بين ما وصلى الظهر بغير طهارة ثم صلى العصر ذكرا الهالي آخر ما من من المسئلة وجوابها وكذا ما نحن فيه فانه اذا أخر العشاء ففسادها بسبب فساد الوقتيات وفساد الوقتيات هو الفساد المحدث فيه فهو نظير العصر في المسئلة المذكورة واذا قدمها ففسادها حينئذ ٩٤ لوجود الفائتة يتيقن وهي آخر التروكات كذا حققه في فتح القدير (توله ولم يخرج هنا)

وان أخرها فكذلك الا العشاء الاخيرة لانه لا فائتة عليه في طنه حال أدائها اه ورده في السكافي والتبيين بانه لا دلالة فيه لان الترتيب لو سقط لجازت الوقتية التي بدأ بها ولان الترتيب انما يسقط بخروج وقت السادسة ولم يخرج هنا ولا يمكن حمله على ما روى عن محمد ان الترتيب يسقط بدخول وقت السادسة لان حكمه بفساد الوقتية التي بدأ بها يمنع من ذلك اذ لو كان مراده على تلك الرواية لما فسدت التي بدأ بها أول مرة لسقوط الترتيب عنده وذكره في فتح القدير وارضاء ورده الشيخ قاسم في حاشيته على الزيلعي بانه مبني على ما روى عن محمد فقد نص جماعة من محقق المشايخ على ان من أصل محمد انه اذا دخل وقت السادسة سقط الترتيب الا ان سقوطه يتقرر بخروج وقت السادسة فاذا أدى وقتية توقف جوازها على قضاء الفائتة وعدمه فاذا قضى دخلت الفوائت في حد القلة فطلبت الوقتية لانها أدت عند ذكر الفائتة ولذا صرح في رواية ابن سماعة عن محمد في تعليل ذلك بقوله لانه كلما قضى فائتة عادت الفوائت أربعا وفسدت الوقتية الا العشاء فانه صلاها وعنده ان جميع ما عليه قد قضاها فاشبهه الناسي اه وما أجيب به في المعراج من ان المسئلة مفروضة فيمن مد الوقتية التي شرع فيها الى آخر الوقت ثم قضى الفائتة بعد خروج الوقت ولا بد ان يكون الشروع في سعة الوقت اذ لو كان عند الضيق لكانت الوقتية صحيحة رد بقوله في الكتاب صلى مع كل فائتة وقتية ومع القرآن وذكر في فتح القدير ولا يخفى ان ابطال الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول فكيف بالاستشهاد وحاصله بطلان ان يكون ذلك نصا عن محمد في المسئلة فليكن كذلك فهو غير منصوص عليه من المتقدمين لئلا يكون الوجه بساعده يجعله من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علمته وذلك ان سقوط الترتيب كان بعللة الكثرة المفضية الى المخرج أو انها مظنة تفويت الوقتية فلما قلت زالت العلة فعاد الحكم الذي كان قبل كحق الحضانة اه وفيه نظر لانا قد نقلنا عن الامامين السرخسي واليزدي كافي غاية البيان انه متى سقط الترتيب لم يعد في أصح الروايتين وفي المحيط لم يعد في أصح الروايات فكيف يقال انه غير منصوص عليه من المتقدمين وهو أصح الروايات عن المتقدمين اذ الروايات انما هي منسوبة اليهم لا الى المشايخ وليس هو من قبيل زوال المانع في التحقيق لان مقتضى الترتيب مع كثرة الفوائت ليس بموجود أصلا ولذا اتفقت كلمتهم متونا وشروعا على ان الترتيب يستلزم بثلاثة أشياء فصرح الكل بالسقوط والساقط لا يعود اتفاقا بخلاف حق الحضانة فان مقتضى لها موجود مع التزوج لانه القرابة المحرمة مع صغر الولد وقد منع التزوج من عمل المقتضى فاذا زال التزوج زال المانع فعمل المقتضى عمله والفارق بين البابين وجود المقتضى وعدمه ولذا كان الاصح في مسئلة المنى

أى وحينئذ فاذا قضى فائتة قبل خروج الوقت بقيت الفوائت أربعا وصارت خمسا بخروج الوقت فكان العود من الخمس الى الاربع ومن الاربع الى الخمس فلم تتحقق الكثرة (قوله وما أجيب به في المعراج) أى عن الرد على صاحب الهداية المذكور في السكافي والتبيين (قوله المسئلة) أى التي استدلل بها في الهداية (قوله رد بقوله في الكتاب الخ) أقول قد ذكر في المعراج هذا الرد بصورة سؤال ثم أجاب عنه وعبارته فان قيل قال في الكتاب صلى مع كل وقتية فائتة ومع القرآن قلنا ان القرآن غير مراد اجابا فان الصلاتين لا تؤدىان معا فمكون المراد ان كل فائتة تقضى مع ما يجاسها

من الوقتية من غير اشتراط البيان في وقت واحد اه قال في النهر وذكره السؤال بدون الجواب اذا مما لا ينبغي وقال ان هذا الجواب أى المذكور في المعراج أحسن الاجوبة اه لكن استشكله شيخنا بما مر عن الشيخ قاسم من أصل محمد فان مقتضاه انه اذا لم يؤد الفائتة في وقت السادسة يتقرر سقوط الترتيب فيلزم صحة الوقتية تأمل (قوله وذكر في فتح القدير) أى جوابا عما ذكره سابقا من الرد على الهداية تبعه السكافي والتبيين (قوله فكيف بالاستشهاد) أى ان ما ذكره صاحب الهداية عن محمد استشهدا على مدعاه لا استدلالا فباطله لا يستلزم بطلان المستشهد عليه بالاولى (قوله وليس هو من قبيل زوال المانع الخ) سبقه الى هذا العلامة قاسم في فتاواه

(قوله ولو قال المصنف ولم يعد الخ) لا يخفى انه لا أولوية في ذلك بل لو قال ذلك موافقا للمجتبي لم يصح لما استعمله من جعله مافى المجتبى خطأ (قوله غرضي لضيق الوقت) في هذا التعديل نظر بل الظاهر ان يقال لانه لا يصح قضاء الظهر في وقت الاحرار فان ذلك الوقت لا يصح فيه الا عصر يومه كما قدمناه عن شرح قاضيان (قوله وقوله واقتداء المسافر نتيجة كونه مؤديا) أقول وهو نتيجة كونه قاضيا أيضا لان اقتداء المسافر بعد الوقت بالمقيم غير صحيح سواء كان المقيم مؤديا أم قاضيا على انه لا مدخل للنتيجة ولا للمنتج في هذا الحل ولا ماسايس له بالمقام أصلا فتأمل (قوله فيكون محل الخلاف الخ) قال ٩٥ بعض الفضلاء فيه ان بعد الحمل

انتفى الخلاف اه وفيه نظر لانه على هذا الحمل يكون معنى مافى المجتبى انه لو تذكر بعد الفراغ لا يعود الترتيب في المستقبل فبخلاف حكاية الاتفاق على عوده (قوله) وتذكر قبل الفراغ فبعد

فلو صلى فرضا ذا كرا فائتة ولو وتر افسد فرضه موقوفا

قال الرملي نقلا عن خط شيخه العلامة المقدسى قوله بعينه هو المعدلان صاحب المجتبى أعلى مقاما من ان تخفى عليه مسألة مشهورة في المتون خفي يحسب مثلك يخطئه فيها فيحمل كلامه في كل مقام على ما يليق به فاما ضيق الوقت فاذا خرج الوقت وهو في أثناء الصلاة زال ضيق الوقت بخروجه ولا يعود الترتيب وأما التذكر في أثناء

اذا فرغ من الثوب ثم أصابه ماء واخواتها عدم عود النجاسة كما ذكرنا ولو قال المصنف ولم يعد بزوالها لم يكون الضمير واجعا الى الثلاثة أعنى ضيق الوقت والنسيان وصبر ورتها استال كان أولى لان الحكم كذلك فيها قال في المجتبى ولو سقط الترتيب لضيق الوقت ثم خرج الوقت لا يعود على الاصح حتى لو خرج في خلال الوقتية لا تغسد على الاصح وهو مؤد على الاصح لا قاض واقتداء المسافر بعد غروب الشمس في العصر بمقيم شرع فيه في الوقت لا يصح وبكذا الوسط مع النسيان ثم تذكر لا يعود ولو نسي الظهر وافتتح العصر ثم ذكره عند لجرار الشمس غرضي لضيق الوقت وكذا لو غربت وكذا لو افتتحها عند الاصفراء اذا كرا ثم غربت اه وقوله واقتداء المسافر نتيجة كونه مؤديا كما لا يخفى والذي ظهر للعبد الضعيف ان ما ذكره في المجتبى من عدم عوده بالتذكر خطأ لان كلمتهم اتفقت عند ذكر المسائل الاثني عشرية السابقة انه لو تذكر فائتة وهو يصلي فان كان قبل القعود قدر التشهد بطلت صلاته اتفقا وان كان بعد القعود بطلت عنده وعندهما لا تبطل فقد حكموا بعوده بالتذكر ولهذا قال في معراج الدراية والنهاية انه لو سقط بالنسيان وضيق الوقت فانه يعود بالتذكر وسعة الوقت بالاتفاق اه ولذا والله أعلم اقتصر في المختصر على عدم العود بقلة الفوائت وان حمل مافى المجتبى على تذكره بعد الفراغ من الصلاة فيكون محل الخلاف الترتيب بين الفائتة والوقتية في المستقبل لا فيما صلا حاله النسيان وتذكر قبل الفراغ فبعد بخلاف لسياق كلامه في ضيق الوقت لتصر به فيه بعدم العود ولو خرج في خلاله بقي ههنا كلام وهو انه بعد ان حكم باستحقاق الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت حكم بسقوطه بثلاثة أشياء فشمع النوعين وقد قدمنا ان سقوطه بكثرة الفوائت يشمل النوعين واما بالنسيان فالظاهر شموله لهما واما بضيق الوقت فهو خاص بالترتيب بين الفائتة والوقتية واما الترتيب فيمنع بين الفوائت فلا يسقط به حتى لو قدم المتأخرة من الفوائت عند ضيق الوقت لا يجوز لانه ليس بمسقط حقيقة وانما قدمت الوقتية عند العجز عن الجمع بينهما القوتها مع بقاء الترتيب كما ذكره الشارح (قوله فلوصلى فرضا ذا كرا فائتة ولو وتر افسد فرضه موقوفا) أى فساد هذا الفرض موقوف على قضاء الفائتة قبل أن تصير الفوائت كثيرة مع الفائتة فان قضاها قبله فسد هذا الفرض وما صلاه بعده متذكرا وان لم يقضها حتى صارت الفوائت مع الفائتة ست صلوات فاصلا متذكرا لها صحيح قال في المبسوط هذه المسئلة هي التي يقال واحدة تصح خمس او واحدة تفسد خمس او واحدة المصححة للخمس هي السادسة قبل قضاء المتروكة والواحدة المفسدة للخمس هي المتروكة تقضى قبل السادسة اه وهذا عند أبي حنيفة وعندهما الفساد محتم لا يزول وهو القياس لان سقوط الترتيب

الصلاة فلا يمكن القول به لما اشتهر بين الصغار في الاثني عشرية فيحمل على ما يمكن وهو لو كان عليه ظهر وعصر مثلا فصلى المغرب ناسيا لهما ثم تذكرهما بعد المغرب فلا يعد هما وان كان مقتضى الشرطية ذلك فبعد دخول وقت العشاء ليس له ان يقدم العشاء فملك كلام المجتبى على ما يوجب الخطأ والخطأ اه قلت ولا يخفى عليك ان هذا الجواب وان كان صحيحا في نفسه لكنه بعيد من الافهام وكثرة التعنيف لا تروجه عندهم له أدنى الماسم وقد سلم في النهر ما فهمه المؤلف المحقق لكنه قال الاولى ان يحكم بضعفه وان من حكي الاتفاق لم يلتفت اليه لشدوذه (قوله فشمع النوعين) أى نوعي الترتيب وهما بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت نفسها

(قول وقد ذكره في فتح القدير بحجا) وعبارته فان قلت انما ذكر من رأيت انه اذا صلى السادسة من المؤديات وهي سابعة المتر وكذا
صارت الخمس صحيحة ولم يحكموا بالهجة على قوله بمجرد دخول وقتها والجواب انه يجب كون هذا منهم انما قيل ان الظاهر انه يؤدي
السادسة في وقتها لا بعد خروجه فاقم اذاؤها مقام دخول وقتها لماسند كراه وما سجد كراه هو قوله بعد نحو ورتين ولا يخفى
على متأمل ان هذا التعليل المذكور يوجب ثبوت صحة المؤديات بمجرد دخول وقت سادستها التي هي سابعة المتر وكذا لان الكثرة
ثبتت حينئذ وهي المسقط من غير توقف على أدائها كما هو المذكور في التصوير في سائر الكتب اه قال في النهر وأنت خير
بان الاولى ان يقال بخروج ٩٦ وقت خامستها التي هي سادسة المتر وكذا لان دخول وقت السادسة غير شرط الا ترى

انه لو ترك فجر يوم وأدى
بأقرب صلاته انقلبت صحيحة
بعد طلوع الشمس (قوله
منقول في المجتبى) نقله في
النهر عن معراج الدراية
أيضا حيث قال اعلم ان
الشرط لتصح الخمس
صيرورة الفوائت ستا
بخروج وقت الخامسة
التي هي سادسة الفوائت
لا أداء السادسة لا محالة
الا انهم ذكروا أداء
السادسة التي هي سابعة
الفوائت لتصير الفوائت
ستا بيقين لا انه شرط
ألبته ثم قال كان ينبغي
أنه لو أدى الخامسة ثم
قضى المتر وكذا قبل خروج
وقتها ان لا تقصد المؤداة
بل نصح لوقوعها غير
جائز وبها تصير
الفوائت ستا وأجاب بمنع
كونها فائتة ما بقي الوقت
اذا احتمل الاداء على وجه
الهجة قائم اه وفي امداد

حكم والكثرة علة له وانما يثبت الحكم اذا ثبتت العلة في حق ما بعدها فاما في حق نفسها فلا وهذا
لان العلة ما تحل بالحل فيتمتع لمحلولة المحل فلا يجوز أن يكون نفس العلة محلا للعلة للاستحالة
ولا يبي حنفية ان الحكم مع العلة يقتضي ان لما عرف في الاصول والكثرة ضعف هذا المجموع وحكمها
سقوط الترتيب واذا ثبتت صفة الكثرة بوجودها لا خيرة استندت الصفة الى أولها بحكمها فيجوز
الكل كمرض الموت لما ثبت له هذا الوصف استند اليه بحكمه ولهذا لو أعادها بالترتيب جازت
عندهما أيضا وهذا لان المانع من الجواز قتلها وقد زالت فيزول المنع وفي العناية لا يقال كل
واحدة من آحادها جزءها مقدمة علمها فكيف يكون معلولا لها لانها جزءها من حيث الوجود
ولا كلام فيه وانما الكلام من حيث الجواز وذلك متأخر لانه لم يكن ثابتا لكل واحدة منها قبل
الكثرة ولا يمنع أن يتوقف حكم على أمر حتى يبين حاله كتجهيل الزكاة الى الفقير يتوقف كونها
فرضا على تمام المحول والنصاب نام فان تم على غائبه كان فرضا ولا انفصل وكون المغرب في طريق
مزدلفة فرضا على عدم اعادتها قبل الفجر فان أعادها كانت نفلا والظهر يوم الجمعة على عدم
شهودها فان شهدها كانت نفلا وصحة صلاة المعذور اذا انقطع العاصم فيها على عودته في الوقت
الثاني فان لم يعد فسدت والاصح وكون الزائد على العادة حياضا على عدم مجاوزة العشرة فان
جاوزت فاستحاضة ولا حيض وصحة الصلاة التي صلتها صاحبة العادة فيما اذا انقطع دمها دون العادة
فاغتسلت وصلت على عدم العود فان عادت ففسدت والافصح صحة شتم اعلم ان المذكور في الهداية
وشرحها كالتناية والعناية وغاية البيان وكذا في الكافي والتبيين وأكثر الكتب ان انقلاب
الكل جائز او وقوف على أدائها صلوات وعبارة الهداية ثم العشرة سدت فسادا موقوفا حتى لو صلى
ست صلوات ولم يعد الظهر انقلب الكل جائزا والصواب أن يقال حتى لو صلى خمس صلوات وخارج
وقت الخامسة تمن غير قضاء الفائتة انقلب الكل جائزا لان الكثرة المسقط بصيرورة الفوائت
ستا فاذا صلى خمساً وخارج وقت الخامسة صارت الصلوات ستا بالفائتة المتر وكذا أولا وعلى ما صورته
يقتضي أن تصير الصلوات سبعا وليس بصحيح وقد ذكره في فتح القدير بحجا ثم أطلعني الله عليه بفضل
منقول في المجتبى وعبارته ثم اعلم ان فساد الصلاة بترك الترتيب موقوف عند أبي حنيفة فان كثرت
وصارت الفوائت ستا مع الفائتة ستا ظهر صحتها ولا فلا اه ولقد أحسن رحمه الله وأجادهنا كما هو
دأبه في التحقيق ونقل الغرائب وعلى هذا فتقول صاحب المبسوط ان الواحدة المصححة للخمس هي

الفتاح ما ذكر في عامة الكتب ليس المراد منه الا انما كيد بخروج وقت الخامسة من المؤديات لا اشتراط أداء
السادسة بل ولا دخول وقتها لانه لا يلزم من خروج الوقت دخول غيره ثم قال ثم أطلعني الله بمعراج الدراية على موافقته وذكر عبارته
ثم نقل بعده مثله عن مجمع الروايات والتواريخ والسفاني وقاضيان ثم قال فهذا نصوص تطابق بحث المحقق الكمال بن الهمام
وهذا الذي قلناه أولى من قول صاحب البحر رحمه الله تعالى الصواب أن يقال انما ليس قولهم خطأ كما علمته وكذا حكمه على
قول صاحب المبسوط ان المصححة للخمس هي السادسة بانه غير صحيح ليس كما ينبغي نعم لو قال هي مظهرة فلما كانت مظهرة للهجة
أضمنت اليها المكان حسنا كما قد علمته والله تعالى المجاهد

(قوله وتعليمهم) ايضا برشد اليه (اي تعليمهم السابق لاي حنيقة رجه الله برشد الى ان فساد هذا الغرض موقوف على قضاء الفائتة قبل ان تصير الفوائت كثيرة وانه لا تتوقف الصحة اذا صارت كثيرة على ما اذا كان ظانا ٩٧ عدم وجوب الترتيب عنده

(قوله وعالله في فتح القدير) اي علل الضعف

لكن في الفتح لم يصرح بانه ضعيف بل يفهم منه ذلك فانه قال ولا

يخفى على متأمل ان هذا التعليل المذكور يوجب

انه لا تتوقف الصحة على ما اذا كان ظانا عدم

وجوب الترتيب عنده بخلاف ما اذا ظنه فانه

لا يصح كانه نقله في المحيط عن مشايخهم فان التعليل

يقطع الخ (قوله لا تجزئه الصلوات الاربعة الخ)

الظاهر ان القولين في هذه المسئلة والتي بعدها

مبينان على قول الصالحين من ان الفساد

محتم لا يزول بكثرة الفوائت (قوله اذا مات

الرجل وعليه فوائت الخ) قال العارف في

شرحه على هدية ابن العماد ورايت بخط

والذي رحمه الله تعالى معزيا الى احكام الجنائز

ما صورته ثم طريق اسقاط الصلاة الذي

يفعله الائمة في زمانها هو ان السنة اما شمسية واما

قريية فالسنة الشمسية

السادسة قبل قضاء المتركة غير صحيح لان المصحح للخمس خروج وقت الخامسة كما علمت واطلاق المصنف التوقف فثم ما اذا ظن وجوب الترتيب او ظن عدمه وتعليمهم ايضا برشد اليه فاني شرح الجمع للمصنف معزيا الى المحيط من ان عدم وجوب الاعداد عنده اذ لم يعلم من فائتة الصلاة وجوب الترتيب وفساد الصلاة بدونه اما اذا علم فعلية اعادة الكل اتفاقا لان العبد مكلف بما عنده ضعيف وعالله في فتح القدير بان التعليل المذكور يقطع باطلاق الجواب ظن عدم الوجوب أولا وقيد بفساد الفرضية لانه لا يبطل أصل الصلاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد يبطل لان التحريمة عقدت للفرض فاذا بطلت بالفرضية بطلت التحريمة أصلا ولها ما انها عقدت لأصل الصلاة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل كذا في الهداية وفائدتها تظهر في انتقاض الطهارة بالقيح كذا في الغاية واطلاق في التذكرة ولم يقيد به العلم لما في الولوالجية راجل دخل في صلاة الظهر ثم شك في صلاة الفجر انه صلاها أم لا فلما فرغ من صلاته يتيقن انه لم يصل الفجر يصلي الفجر ثم يعيد الظهر لانه لما تحقق ظنه صار كانه في الابتداء يتيقن كما لو فرغ من الفجر وصلى ثم رأى في صلاته سرا باقضى على صلاته ثم ظهر بعد فراغه من الصلاة انه كان ماء يتوضأ ويعيد الصلاة كذا همنا اه وفي المحيط راجل لم يصل الفجر وصلى بعدها أربع صلوات من يوم شهر اقبل لا تجزئه الصلوات الاربعة في اليوم الاول وتجزئه في اليوم الثاني لسقوط الترتيب عنه لكثرة الفوائت ولا تجزئه في اليوم الثالث لكثرة الترتيب وهكذا يجري في كل عشرة صلوات ستة صلوات فاسدة وأربعة منها جائزة وكذا لو صلى الفجر شهرا ولم يصل سائر الصلوات تجزئه خمس عشرة صلاة من الفجر لا تجزئه غيرها وقيل انه يجزئه الصلوات الاربعة في كل يوم الا في اليوم الاول ويجزئه كل الفجر الا الفجر في اليوم الثاني لانه صلى الفجر الثاني وعليه أربع صلوات فلم تجزئه لقلة الفوائت وبعد ذلك كثرت الفوائت فسقط الترتيب والترتيب متى سقط لا يعود اه واقصر على القول الاول في التجنيس وقال انه يؤيد قول من لا يعتبر الفوائت القديمة في اسقاط الترتيب وقد اجاب الامام حسام الدين في نظيره في الفصل الذي قبله بخلاف هذا اه فالفقي به هو القول الثاني كما لا يخفى وقوله ولو ترايبين لقول أبي حنيفة لا عنده الوتر فرض على فوجب الترتيب بينه وبين الوقفية حتى لو صلى الفجر ذاك الوتر فسد بفساده موقفا كما تقدم وعندهم لا يفسد لأن الوتر سنة ولا ترتيب بين الفرائض والسنن حتى لو تذاكر فائتة في تصوعه لم يفسد تصوعه لانه عرف واحنا في الفرض بخلاف القياس فلا يلحق به غيره (تتمه) ترك اله لاله عمدا كسلا يضرب ويحبس حتى يصلح ولا يقتل واذا سجد واستخف وجوبها يقتل وفي الكافي ومن قضى الفوائت ينوي أول ظهر لله عليه أو آخر ظهر لله عليه احتياطا ولم يقل الاول والاخر وقال نوبت الظهر الفائتة حاز وفي الخلاصة غلام احتلم بعد ما صلى العشاء ولم يستيقظ حتى طلع الفجر ليس عليه قضاء العشاء والمختار ان عليه قضاء العشاء واذا استيقظ قبل الطلوع عليه قضاء العشاء بالاجماع وهي واقعة محمد بن الحسن سألها ابا حنيفة فأجابها بما ذكرنا فاعاد العشاء اذا فاتت صلاة عن وقتها ينبغي ان يقضيها في بيته ولا يقضيها في المسجد اذا مات الرجل وعليه صلوات فائتة وأوصى بان يعطى كفارة صلاته يعطى

على ما ذكر في صدر الشريعة في باب الغنم مدة وصول الشمس الى القبلة التي وارتقا في فلك البروج وذلك في ثمانمائة وخمس وستين يوما وربع يوم والسنة القمرية اثنا عشر شهرا اقل بامدتها ثمانمائة وأربعة وخمسون يوما وثلاث يوم واثنا عشر يوم فبقى ان تحسب فدية الصلاة بالسنة الشمسية اخذ بالاحتياط من غير اعتبار ربع اليوم ومعلوم ان

فدية كل فرض من الخطة خمسمائة درهم وعشرون درهما وللوتر كذلك فتكون فدية صلاة كل يوم وليله من الخطة ثلاثة آلاف درهم ومائة وعشرين درهما وفدية كل سنة شمسية مائة واثنتان وأربعون كيلا تكمل قسطنطينية وسبع أوقية فينشد يجمع الوارث عشرة رجال ليس فيهم غني لقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية ولا عبد ولا صبي ولا مجنون لان هبتم لا تصح ثم يحسب سن الميت في طرح منه اثنا عشر سنة قديمة بلوغه ان كان الميت ذكر او تسع سنين ان كانت أنثى لان أقل مدة بلوغ الرجل اثنا عشر سنة ٩٨ ومدة بلوغ المرأة تسع سنين ثم يأخذ الوارث من مال اليتيم وجوبا ان أوصى واستحبيا

ان لم يوص أربعة آلاف درهم واثنتين وسبعين درهما أو شأ قيمته ذلك أو بأخذ الأجنبي من مال نفسه تبرعا مقدار ما ذكر في دور المسقط بنفسه وارثا كان أو غير وارث أو يوكل غيره فيقول المسقط أو وكيله لو احد من الفقراء هكذا فلان ابن فلان ويذكر اسمه

باب سجود السهو

لما فرغ من ذكر الاداء والقضاء شرع في بيان ما يكون جابرا للنقصان يقع فيه ما كذا في العناية والاولى ان يقال لما فرغ من ذكر الصلاة تغلها وقرضها أداء وقضاء شرع فيما يكون جابرا للنقصان يقع فيها فان سجود السهو في مطلق الصلاة ولا يختص بالفرائض وهذه الاضافة من باب اضافة الحكم الى السبب وهي الاصل في الاضافات لان الاضافة للاختصاص وأقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب وذلك في التحرير أنه لا فرق في اللغة بين النسيان والسهو وهو عدم الاستحضار في وقت الحاجة وقرى بينهما في السراج الوهاج بان النسيان عزوب الشيء عن النفس بعد حضوره والسهو قد يكون عما كان الانسان عالما به وعما لا يكون عالما به وظاهر كلام الجمهور الغفرانه لا يجب السجود في العمد وانما تجب الاعادة اذا ترك واجبا عمدا جبر للنقصان وذكر الوالوجي في فتاواه ان الواجب اذا تركه عمدا لا يجبر بسجدة في السهو لانهم ما عرفتا جابرتين بالشرع والشرع ورد حالة السهو وجعلها مماثلة لهذا الغائت لافوقه لان الشيء لا يجبر بما فوقه والنقصان المتمكن بترك الواجب عامدا فوق النقصان المتمكن بتركه ساهيا وهذا الجابر اذا كان مثالا لغائت سهوا كان أدون من الغائت عمدا والشيء لا يجبر بما هو أدونه اه وحاصله ان الملازمة بين السبب والمسبب شرط والعمد جنائية محضة والسجدة عبادة فلا تصلح سببا لها وهذا

باب سجود السهو

واسم أبيه فاتته صلوات سنة هذه فديتها من ماله فملكك اياها ويعلم ان المال المدفوع اليه صار ملكا له ثم يقول الفقير هكذا وأنا قبلتم او قبلكم منها (٧) في دفع المعطى ويسلم اليه فيقبض المعطى فينشد تصير فدية صلاة سنة كاملة مؤداة ثم يفعل مع فقير آخر هكذا الى ان تتم العشرة فينشد تصير فدية

عشر سنين مؤداة في دور واحد ثم يفعل هكذا مرة أخرى ثم وثم الى أن تتم فدية فوائده بحسب الحساب باطلاقة فاذا تمت فدية فوائده من الصلاة يقول المعطى لفقير واحد من تلك العشرة هكذا فلان بن فلان ملكك سائر ما وجب عليه من ماله ان كان الميت ذكر او ان كان أنثى يقول فلانة بنت فلان ملكك جميع ما وجب عليها في ماله او يفعل مع كل فقير كذلك فيعترفون كلهم بالقبول ثم يهبونه المال فيأخذها صاحبه وارثا كان أو غير وارث ثم يتصدق على الفقراء العشرة ماشاء من الدراهم ولا يجب تقسيم المال المذكور جميعا على الفقراء وهذه حيلة شرعية والله تعالى أعلم اه (قوله تسعة أمناه) جمع من وهو رطلان والصاع ثمانية أرطال فالن ربع الصاع (باب سجود السهو) (قوله ولا يختص بالفرائض) قال في النهر أقول قد مر عن صدر

الشرعية ان الاداء يقال على النفل ايضا وقد افصح عن ذلك في الدراية فقال لما ذكر الفرائض اثبت بها النوافل لانها من الاداء
(قوله فتحصل انها ثلاثة مواضع) زاد في النهر عن الغار من الشحنة رابعة وهي ما اذا صلى على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في
القعدة الاولى قال الرمي وذكروا في الجواهر عن الزاهد في كتابه بغية المنة وكذا لو ترك قراءة الفاتحة فتكون خسا (قوله مشكل)
خبر ما في قوله خسا في المجتبى الخ (قوله ولعلمهم نظروا الخ) قال في النهر فيه ما لا يخفى اه أي لان هذا الجواب لا يدفع أصل الاشكال
كما قاله الشيخ اسمعيل ولا نه لو كان نظرهم الى ذلك لكان ينبغي أن يكون الحكم كذلك فيما لو ترك قراءة التشهد في القعدة الاولى
موفيا لو ترك الطمأنينة في الركوع والسجود فان الاول سنة عند الاستروشن وكذا الثاني عند الجرجاني كما في غاية البيان في باب
صفة الصلاة هذا وفي الشربة لاية قوله ان في العمديا ثم ولا يجب سجدة أقول أشار به ٩٩ الى ضعف القول بأنه يجب السهو

بترك بعض الواجبات
عمدا كما نقله المقدسي عن
الولوالحجة اه ورأيت
في فتاوى العلامة قاسم
ما صورته واما قول
الناطق في العمد وقول

يجب بعد السلام سجدة
بتشهد وتسليم بترك
واجب وان تكرر

البديع ان هذا سجود
الغذر فما لم نعلم له أصلا
في الرواية ولا وجه في
الدراية ويخالفه قوله في
الحيط ولا يجب تركه او
بتغيره عمدا لان السجدة
شرعت جارية نظرا
للعذر ولا للتعمد ولما
اتفقوا عليه من أن سبب
وجوبه ترك الواجب
الأصلي أو تغييره ساهيا
وهذا هو الذي يعتمد
للفقوى والعمل اه

باطلاقه بقيد انه لا فرق بين واجب وواجب فخلق المجتبى من انه لا يسجد في تركه عمدا الا في مسئلتين
ذكره غير الاسلام البديعي اذا ترك القعدة الاولى عمدا أو شك في بعض أفعال صلاته فنفسه كره عمدا
حتى شغله ذلك عن ركن قلته كيف يجب سجود السهو بالعمد قال ذلك سجود العذر لا يسجد
السهو اه وما في الدنيا مع عن الناطق لا يجب سجود السهو في العمد الا في موضعين الاول تأخير
احدى سجدتي الركعة الاولى الى آخر الصلاة والثاني ترك القعدة الاولى اه فتحصل انها ثلاثة
مواضع مشكل ولعلمهم نظروا الى ان هذه الواجبات الثلاثة أدنى الواجبات فصلح أن يجبرها بسجود
السهو وحالة العمد أما القعدة الاولى فلا اختلاف في وجوبها بل قد أطلق أكثر مشايخنا علمها اسم
السنة كما قدمناه وكذا الثاني والثالث لم يكن لهما دليل صريح في الوجوب (قوله يجب بعد السلام
مجدتان بتشهد وتسليم بترك واجب وان تكرر) بيان لاحكام الاول وجوب سجدة في السهو وهو
ظاهر الرواية لانه شرع لرفع نقص تمكن في الصلاة ورفع ذلك واجب وذكر القدوري انه سنة كنما
في المحيط وصحح في الهداية وغيرها الوجوب لانها تجب بغير نقصان تمكن في العبادة فتكون واجبة
كالدماء في الحج ويشهد له من السنة ما ورد في الاحاديث الصحيحة من الامر بالسجود والاصل في الامر
ان يكون للوجوب ومواظبة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه على ذلك وفي معراج الدراية انما جبر
النقصان في باب الحج بالدم وفي باب الصلاة بالسجود لان الاصل ان الجبر من جنس الكسر والمال
مدخل في باب الحج فيجبر نقصانه بالدم ولا مدخل للمال في باب الصلاة فيجبر نقصان بالسجدة اه
وظاهر كلامهم انه اذا لم يسجد فانه يأثم بترك الواجب وترك سجود السهو ثم اعلم ان الوجوب مقيد
بما اذا كان الوقت صالحا حتى ان من علمه السهو في صلاة الصبح اذا لم يسجد حتى طلعت الشمس بعد
السلام الاول سقط عنه السجود وكذا اذا سها في قضاء الغائبة فلم يسجد حتى اجرت وكذا في الجمعة
اذا خرج وقتها وكل ما يمنع البناء اذا وجد بعد السلام يسقط السهو الثاني محله المسنون بعد السلام
سواء كان السهو بادخال زيادة في الصلاة أو نقصان منها وعند الشافعي قبله فيه ما وعند مالك قبله
في النقصان وبعده في الزيادة وألزمه أبو يوسف فيما اذا كان عنهما فتخير وقد صرح عنه صلى الله
عليه وسلم انه يسجد قبل السلام وصرح انه يسجد بعده فتعارضت روايتا فعله فراجعنا الى قوله

(قوله وظاهر كلامهم الخ) قال في النهر فيه نظرا بل انما يأثم لترك الجابر فقط اذا اثم على الساهي نعم هو في صورة العمد ظاهر
وينبغي ان يرتفع هذا الاثم باعادتها (قوله وكذا اذا سها في قضاء الغائبة الخ) أي في قضائها في وقت العصر وتقييده بالفاتحة
مخرج لما اذا كان يصلي العصر الوقتية فلم يسجد حتى اجرت فتقضاء انه يسجد وهو مخالف لما في القنية مت برز مجد الاثمة
الترك في صلى العصر وعليه سهو وصغرت الشمس لا يسجد للسهو اه لكن هذا شكل فالظاهر جعل العصر في كلام
القنية على القضاء كما هنالاق وقت الاجرار ليس وقتا له بخلاف الوقتية فانه يصح انشاؤها فيه فابقاع السجود فيه يصح بالاولى
نأمل (قوله فتعارضت روايتا فعله الخ) أقول دعوى التعارض انما تظهر على رواية غير ظاهر الرواية من انه لا يجزئه قبل السلام
كما يأتي والافعل الرواية الظاهرة لا تعارض ان يحمل أحد الفعلين على بيان الجواز ثم يرجح أحدهما بالرواية القولية هذا ما ظهر لي ثم

تارة وبعده أخرى (قوله)
أحدهما أنه يسلم عن
يمينه فقط (ظاهره بل
صريحه أنه قول ثالث
خارج عن القولين
السابقين وإن القول
الثاني منهما كونه
التسليم الواحدة تلقاه
وجهه وهذا القول يخالفه
بكون التسليم عن يمينه
وفي شرح المنية ما يخالفه
فانه قال ثم قيل يسلم
تسليمة واحدة ويسجد
للسهو وهو قول الجمهور
منهم شيخ الاسلام وفخر
الاسلام وقال في الكافي
انه الصواب وعليه
المجهر ورواياه أشار في
الاصل اه ان مختار
فخر الاسلام كونهما تلقاء
وجهه من غير انحراف الخ
ه فافادان القائلين
بأنها تسليمة واحدة
فأثبوت بانها عن اليمين
لان فخر الاسلام فاه يقول
انها تلقاء وجهه وبه
صرح في شرح المنية
ابن أمير حاج وكذا في
فتح القدير والعناية
والعراج والحاصل ان
صححه في المحتسب هو

(قوله ليس بركن) أي بل هو واجب كما في النهر من الفتح وفيه نظر ولذا قال الرمي أي ليس بركن أصلي بخلاف السجدة الصليبية لأنها ركن أصلي وهو أقوى من غيره لأصله تأمل اه وقد مر في واجبات ١٠١ الصلاة أن القعود الأخير فرض باجماع

العلماء وإنما اختلفوا في ركنيته فقال بعضهم ركن أصلي والصحيح أنه ليس بأصلي (قوله من واجبات الصلاة الأصلية) يرده عليه ما سيأتي عن الخلاصة من أنه لو أحر التلاوة عن موضعها عليه السهو أو ما يذكركه المؤلف عن التجنيس من أنه لا سهو عليه فسيأتي جزم الخلاصة بأنه لا اعتماد عليه وقد يجب بانها لما كانت اثر القراءة أخذت حكمها كما مر في وجه رفعها القعدة كالصلية (قوله وفي الجنب إذا ترك الخ) قال في النهر وهو الأول ويؤيده ما سيأتي وحكاة في المعراج عن شيخ الاسلام ثم قال وعند أي يوسف ومحمد إذا قرأ أكثرها لا يجب اه والمراد بما سيأتي عبارة الظهيرية لا شبهة قريباً (قوله وظاهره أنه لو ضم الخ) دفعه في امداد الفتح بأن قراءة الفاتحة مع ثلاث آيات قصار واجب بالاجماع اه فلتأمل (قوله وقده في فتح القدير الخ) أيده العلامة ابن

القعود الأخير قد ارفعها بالسجود وإنما لم يرفع السجود للقعود لأنه أقوى من السجود لفرصته ولذا قال في التجنيس لم يسجد هما ولم يقعد لم نفس صلاته لأن القعود ليس بركن وانفقوا على أنه في السجدة الصليبية لو تذكروا بعد قعوده فسجدوها فإن القعود قد ارتفع فيقعد للفرض لأن السجدة الصليبية أقوى من القعدة وفيما إذا تذكروا سجدة تلاوة فسجدوها روايتان أحدهما أنها كالصلية لأنها اثر القراءة وهي ركن فأخذت حكمها وعليه تفريع ما في عمدة الفتاوى إذا سلم الأمام وتفرق القوم ثم تذكروا في مكانه أن عليه سجدة التلاوة يسجد ويقعد قدر التشهد فإن لم يقعد فسدت صلاة الأمام وصلاة القوم نامة لأن ارتفاع القعدة في حق الأمام ثبت بعد انقطاع المتابعة اه ولم يذكروا حكم الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم في القعدة بين والادعية للاختلاف فصحح في البدائع والهداية أنه يأتي بالصلاة والدعاء في قعدة السهولان الدعاء موضعه آخر الصلاة وتسميتها الأولى إلى عامة المشايخ بما وراء النهر وقال نجر الاسلام انه اختار عامة أهل النظر من مشايخنا وهو المختار عندنا واختار الطحاوي انه يأتي بهما فيهما وذكروا قاضيان وظهير الدين انه لا حوط وجرم به في منية المصلي في الصلاة ونقل الاختلاف في الدعاء وقيل انه يأتي بهما في الأولى فقط وصححه الشارح معزياً إلى المفيد لأنها الختم الرابع سببه ترك واجب من واجبات الصلاة الأصلية سهواً وهو المراد بقوله بترك واجب لكل واجب بدليل ما سنده من أنه لو ترك ترتيب السور لا يلزمه شيء مع كونه واجباً وهو أجمع ما قيل فيه وصححه في الهداية وأكثروا الكتب وما في القدير من قوله أو ترك فعلاً مسنوناً أراد به فعلاً واجبات وجوبه بالسنة وقد عدها المصنف في باب صفة الصلاة اثني عشر واجباً الأولى قراءة الفاتحة فإن تركها في إحدى الأولين أو أكثرها واجب عليه السجود وان ترك أقلها لا يجب لأن لكل ترك حكم الكل كذا في المحيط وسواء كان اماماً أو منفرداً كذا في التجنيس وفي الجنب إذا ترك من الفاتحة آية وجب عليه السجود وان تركها في الآخر بين لا يجب ان كان في الفرض وان كان في النفل أو لو ترك وجب عليه لوجوبها في الكل وقد قدمنا أنه لو تركها في الأولين لا يقضيها في الآخر بين في ظاهر الرواية بخلاف السورة وبيننا الفرق الثاني ضم سورة إلى الفاتحة وقد قدمنا أن المراد بها ثلاث آيات قصار أو آية طويلة فلو لم يقرأ شيئاً مع الفاتحة أو قرأ آية قصيرة لزمه السجود كذا ذكره الشارح وظاهره أنه لو ضم إلى الفاتحة آيتين قصيرتين وترك آية فانه لا سهو عليه لأن لكل ترك حكم الكل كما قالوا في الفاتحة بل أولى لأن وجوب الفاتحة كذا للاختلاف بين العلماء في ركنيتها لكن في الظهيرية لو قرأ الفاتحة وآيتين فخرراً كما ساهيا ثم تذكروا فعدوا ثم ثلاث آيات فعليه سجد السهو وفي المحيط ولو ترك السورة فذكروا قبل السجود دعا وقرأها وذكروا ولو ترك الفاتحة فذكروا قبل السجود وقرأها وبعد السورة لأنها تقع فرضاً بالقراءة بخلاف ما لو تذكروا القنوت في الركوع فانه لا بعد ومثي عادي الكل فانه يعذر كوعه لا تغاضه وفي الخلاصة ويسجد السهو فيما إذا عاد ولم يعد إلى القراءة وقد قدمنا في ذكر الواجبات أنه يجب تقديم الفاتحة على السورة وأنه يجب ان لا يؤخر السورة عن قراءة الفاتحة فكذا لو بدأ بالسورة ثم تذكروا بالفاتحة ثم يقرأ السورة ويسجد السهو وان قرأ من السورة حرفاً كذا في الجنب وقبده في فتح القدير بان يكون مقدماً ما يتأدى به ركن عن قراءة الفاتحة ولو قرأ الفاتحة مرتين يجب عليه السجود لتأخير السورة

أمير حاج في واجبات الصلاة بما ذكره غير واحد من المشايخ من أن الزيادة على التشهد في القعدة الأولى الموجبة لسجود السهو بسبب تأخير القيام عن محله مقدرة بمقدار أداء ركن وهذه المسئلة نظيرتها

(قوله وهو خاص بالفرض) أي تعيين القراءة في الأولين (قوله هل هي قضاء عن الأولين أو أداء) قلت فعل الأول يسجد للسهو لا الثاني فتأمل كذا في شرح المقدسي ومثله في شرح المنية لابن أمير حاج عنده كرواجبات الصلاة (قوله وكذا لو قدم الركوع على القراءة لزمه السجود) أي سجود السهو ومقتضاه أن الترتيب بين القراءة والركوع واجب كما صرح به في الدرر في واجبات الصلاة وينافيه قوله لكن لا يعتد بالركوع الخ فإنه يقتضي أن الترتيب بينهما فرض وأن سجود السهو لا يذو زيادة الركوع ولو كان واجبا لصح الركوع المتأخر ١٠٢ عن القراءة كما صحت السجدة التي تذكرها آخر الصلاة وصح ما قبلها سوى القعدة

كذا في الذخيرة وغيرها وذكروا ضيخان وجاعة أنها إن قرأها مرتين على الولا وجب السجود وإن فصل بينهما بالسورة لا يجب وصححه الزاهد في لزوم تأخير السورة في الأول لافي الثاني إذ ليس الركوع واجبا بآثر السورة فإنه لو جمع بين سورتين بعد الفاتحة لم يمتنع ولا يجب عليه شيء بفعل مثل ذلك في الآخرين لأنهما محل القراءة وهي ليست بواجبة فيهما وقراءة كثر الفاتحة ثم أعادتها كقراءتها مرتين كما في الظهيرية ولو ضم السورة إلى الفاتحة في الآخرين لاسهوا عليه في الأصح وفي التجنيس لو قرأ سورة ثم قرأ في الثانية سورة قبلها ساهيا لا يجب عليه السجود لأن مراعاة ترتيب السور من واجبات نظم القرآن لأمّن واجبات الصلاة فتركها لا يوجب سجود السهو الثالث تعيين القراءة في الأولين فلوقرأ في الآخرين أو في إحدى الأولين وأحدى الآخرين ساهيا لزمه السجود وهو خاص بالفرض أما في النفل والنفل لا بد من القراءة في السجود واختلاف في قراءته في الآخرين هل هي قضاء عن الأولين أو أداء فذكر القسدي أنها أداء لأن الفرض هو القراءة في ركعتين غير عين وقال غيره أنه قضاء استدلالا بعدم صحة اقتداء المسافر بالقيم بعد خروج الوقت وإن لم يكن الإمام قرأ في الشفع الأول ولو كانت في الآخرين أداء لحاز لأنه يكون اقتداء المفترض بالمفترض في حق القراءة فلما لم يجز علم أنها قضاء وإن الآخرين خلت عن القراءة وبوجب القراءة على مسبق أدرك إمامه في الآخرين ولم يكن قرأ في الأولين كذا في البدائع الرابع رعاية الترتيب في فعل مكرر فلو ترك سجدة من ركعة فقد تركها في آخر صلاة سجدها وسجد للسهو وترك الترتيب فيه وليس عليه إعادة ما قبلها وكذا لو قدم الركوع على القراءة لزمه السجود لكن لا يعتد بالركوع فيفترض أعادته بعد القراءة وفي المجتبى وفي تأخير سجدة التلاوة روايتان وجرم في التجنيس بعدم الوجوب لأن سجدة التلاوة ليس بواجب أصلي في الصلاة الخامس تعديل الأركان وهو الظمانينة في الركوع والسجود وقد اختلف في وجوب السجود بتركه سنة على أنه واجب أو سنة والمذهب الوجوب ولزوم السجود بتركه ساهيا وصححه في البدائع قال في التجنيس وهذا التفريع على قول أبي حنيفة ومحمد لأن تعديل الأركان فرض عند أبي يوسف السادس القعود الأول وكذا كل قعدة ليست أخيرة سواء كان في الفرض أو في النفل فإنه يلزمه سجود السهو بتركها ساهيا السابع التشهد فإنه يجب سجود السهو بتركه ولو قليلا في ظاهر الرواية لأنه ذكر واحد من منظوم فترك بعضه كترك كله ولا فرق بين القعدة الأولى والثانية ولهذا قال في الظهيرية لو ترك قراءة التشهد ساهيا في القعدة الأولى أو الثانية وتذكر بعد السلام يلزمه سجود السهو وعن أبي يوسف لا يلزمه قالوا إن كان المصلي اماميا أخذ بقول أبي يوسف وإن لم يكن اماميا أخذ بقول محمد وفي فتح القسدي ثم قد

(قوله وجرم في التجنيس بعدم الوجوب) قال في النهر هذا ضعيف في الخلاصة لو أن سجدة التلاوة عن موضعها أو الصلوية كان عليه السهو وذكر في التحفة أنه لو أن سجدة أصليا أو تركه ساهيا يجب عليه السهو أما إذا أخر التلاوة أو سلم ساهيا لاسهوا عليه وما ذكر في التحفة سهوا لا اعتماد عليه والأول أصح اه أقول قوله والأول أصح لم أره في الخلاصة مع أنه لا يناسب ما قبله نعم هو من كلام الولوالجية وعبارته المصلى إذا تلا آية سجدة ونسى أن يسجد لها ثم ذكرها وسجد وجب عليه سجود السهو لأنه ترك الوصل وهو واجب وقيل لاسهوا عليه والأول أصح انتهت ويشير قول النهر هذا ضعيف وقول الولوالجية والأول أصح

إلى أن قول الخلاصة سهو ليس على ظاهره وكان التسهية في الجزم به تأمل (قوله الخامس تعديل الأركان لا

الخ) أقول قال في الضياء المعنوي شرح مقدمة القنوي أن في ترك الظمانينة لا يجب سجود السهو لأنها واجبة للغير لأنها شرعت مكمله للفرض وهذا دليل السنة فشابهت السنة من هذا الوجه وإن كانت واجبة وترك السنة لا يجب سجود السهو نص على ذلك في عمدة المصلي اه تأمل لكن قدم المؤلف في واجبات الصلاة التصريح بلزوم وجوب السهو بتركها عن القنية والمحيط وكذا في الرفع من الركوع والسجود (قوله ياخذ بقول أبي يوسف) لعل وجهه أنه إذا تذكر بعد السلام يكون قد تفرق بعض الجماعة

لا يتحقق ترك التشهد على وجهه بوجوب السجود الا في الاول أما في التشهد الثاني فانه لو تذكرك بعد السلام بقراءته ثم سجد فان تذكره بعد شي يقطع البناء لم يتصور ايجاب السجود ومن فروع هذا انه لو اشتغل بعد السلام والتذكرك به فلما قرأ بعضه سلم قبل تمامه فسدت صلاته عند أبي يوسف لان يعود الى قراءة التشهد ارفع ما ارتفع أصله لان محل قراءة التشهد القعدة فلا ضرورة الى رفضها وعليه الفتوى اه وظاهره انه لو تذكره بعد السلام ولم يقرأه لا يسجد لاسه وبتركه لانه لما تذكره وأمكنه فعله ولم يقع عليه ضار كانه تركه عمدا فلا يلزمه السجود وانما يكون مسيئا ولو وجب عليه السجود لتحقيق وجوبه بتركه وعلى هذا نصير كلية لمن ترك واجبا سهوا أو أمكنه فعله بعد تذكره فلم يفعل لا يسجد وعليه كمن تركه عمدا وفي الهداية ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الاولى والثانية والقراءة فيهما وكل ذلك واجب وفيها سجدته هو الصحيح واعترض عليه بالقعدة الاخيرة فانها فرض لا واجب فأجاب في المعراج بان المراد غيرها اذا تخصص شائع بقراءة كونه لها سببا لغيرها فرض وما أوجب به في غاية البيان من جل الترك فيها على تأخيرها فاسد لانه أراد حقيقة الترك في غيرها فلما أراد التأخير فيها لزم الجمع بين الحقيقة والجهاز وكذا لو أراد بالواجب حينئذ الفرض فيها والواجب الاصطلاحي في غيرها وهو جمع كذلك كذا في الغاية ورده في الكافي بان المنوع اجتماعهما مرادين بافظ واحد وهو لم يتعرض للارادة بل قال يحتمل هذا وذلك ولا فساد كاحتمال القراءة المحض والظهر كافي المجتبى وغيره وما في النهاية من ان الاوجه فيه ان يحمل على رواية الحسن عن أبي حنيفة بأنه تجوز الصلاة بدون القعدة الاخيرة ليس باوجه لانها رواية ضعيفة جدا لا يثبتون عليها الا جماع على فرضيتها كما قدمناه والظاهر انه سمع ووقع من صاحب الهداية الثامن لفظ السلام ولا يتصور ايجاب السجود بتركه لانه بعد القعود الاخير اذا لم يأت بمناف فانه يسلم وان أتى بمناف فلا يسجد ولهذا قال في التبيين والسهو وعن السلام بوجوب سجود السهو والسهو وعنه ان يطيل القعدة ويقع عنده أنه خرج من الصلاة ثم يعلم ذلك فيسلم ويسجد لانه أخر واجبا أو ركعا على اختلاف الاصحاب اه وانما يتصور ايجابه بتأخيره كما قدمناه وذكري في باب صفة الصلاة ان الواجب منه التسليمة الاولى وهي السلام دون عليكم ورجعة الله وفي البدائع انه لو سلم عن يساره أولا لاسه وعليه لانه ترك السنة وفي الظهيرية واذا سلم الرجل عن يمينه وسها عن التسليمة الاخرى فسادا في المسجد يأتي بالآخرى وان استدير القبلة وعامة المشايخ على انه لا يأتي متى استدير القبلة اه التاسع قنوت الوتر وقد منا انه لا يختص بدعاء وأنه لا يعود اليه لو ركع على الصحيح كافي المجتبى وغيره فحينئذ يتحقق تركه بالركوع وأنه سنة عندهما كالوتر فالجواب بتركه انما هو قواه فقط وفي فتح القدير ولو قرأ القنوت في الثالثة ونسي قراءة الفاتحة أو السورة أو كليهما فتذكر بعد ما ركع قام وقرأ أو أعاد القنوت والركوع لانه رجع الى محله قبله ويسجد للسهو بخلاف ما لو نسي سجدة التلاوة ومحلها فتذكرها في الركوع أو السجود أو القعود فانه ينحط لها ثم يعود الى ما كان فيه فيعيد استحيابا اه ومما لحق به تكبيره وخم السارح بوجوب السجود بتركها وذكر في الظهيرية انه لو ترك تكبيرة القنوت فانه لا رواية لهذا وقيل يجب سجود السهو واعتبارا بتكبيرات العيد وقيل لا يجب اه وينبغي ترجيح عدم الوجوب لانه الاصل ولا دليل عليه بخلاف تكبيرات العيد فان دليل الوجوب الموطأ مع قوله تعالى ويذكر والسم الله في أيام معلومات العاشر تكبيرات العيد قال في البدائع اذا تركها أو نقص منها أو زاد عليها أو أتى بها في غير موضعها فانه يجب عليه السجود وذكر في كشف الاسرار ان الامام اذا

أو يحصل له سم اشتباه
فلا سهل الاخذ بقول أبي
يوسف بخلاف ما اذا لم
يكن اماما تأمل (قوله)
وظاهره انه لو تذكره
الخ قال في النهي فيه نظر
وذلك ان تركه لثبات تحقق
اذا أتى بما يمنع البناء
وفي هذه الحالة يمنع
السجود عن كل واجب
ترك لا ان امتناعه
لتركه اياه عمدا والكلية
ممنوعة ألا ترى انه لو
تذكر في ركوعه انه ترك
الفاتحة فلم يعد مع امكانه
وجب عليه السجود
اه أقول قد يجب عن
المنع بان المراد امكانه
على وجه لا يؤدي الى ترك
واجب آخر وهنا وان
أمكنه العود الى قراءة
الفاتحة يلزمه تأخير
الركوع تأمل

(قوله والخافقة مطلقا) أي على الإمام والمنفرد وهذا بناء على ما يأتي عن البدائع والافالدي في الهداية وغيرهما تخصيصه بالإمام وهو المفهوم مما يأتي عن قاضيجان والولوالحي وفي شرح الشيخ اسمعيل عن الكافي وهذا في الإمام فإن كان منفردا لا يجب سجود السهو إمامي الجهرية فهو مخير فلا يمكن نقصان جهر أو خافت وإمامي السرية فحجر المنفرد يكون بقدر اسماعه نفسه وهو غير منهي عنه فلذلك يلزمه سجود السهو وفي شرح الزيلعي ومنع الغفار والشرنبلالية والمنفرد لا يجب عليه السجود بالجهر والاختفاء لانهما من خصائص الجماعة وسند كرمثله عن التتارخانية (قوله والاصح قدر ما تجوز به الصلاة) صحيحة أيضا الزيلعي وابن الهمام (قوله وفي الظهيرية وروى أبو سليمان الخ) قلت وفي المعراج قال أبو اليسر المنفرد مخير بين الجهر والخافقة قالوا هذا إذا كان يجهر قليلا أما إذا كان يسمع الناس يلزمه السهو لانه منهي عن ذلك اه وفي فصل القراءة من الهداية في المنفرد إن شاء جهر واسمع نفسه اه ويوافقه ما قدمناه عن الكافي من أن جهر المنفرد يكون بقدر اسماعه نفسه (قوله وفي العناية) أقول وكذلك في النهاية والكفاية ومعراج الدراية وقال في الهداية بعدما تقدم وهذا في الإمام دون المنفرد لأن الجهر والخافقة من خصائص الجماعة قال الشراح أن ما ذكره جواب ظاهر الرواية وأما جواب رواية النوادر فإنه يجب عليه سجدة السهو وفي التتارخانية عن المحيط وأما المنفرد فلا سهو عليه إذا خافت فيما يجهر لأن الجهر غير واجب عليه وكذلك إذا جهر فيما يخاف لانه لم يترك واجبالا للخافقة انما وجبت لنفي الغلظة وانما يحتاج الى هذا في صلاة تؤدي على سبيل الشهرة والمنفرد يؤدي على سبيل الخفية وفي الذخيرة المنفرد إذا جهر فيما يخاف ١٠٤ ان عليه السهو وفي ظاهر الرواية لا سهو عليه وقد مر شي من ذلك في

صفة الصلاة فراجعه
وفي شرح النسبة وميل
الشيخ كمال الدين بن
الهمام الى ان الخافقة
واجبة على المنفرد في
موضعها فيجب تركها
السهو وهو الاحتمال
اه واليه جنح المؤلف
وأخوه (قوله وذكر
الولوالحي الخ) عزاهذا
التفصيل في المعراج الى
النوادر وقال ووجه
الفرق ان حكم الجهر فيما
يخاف أعظم من الخافقة
فيما يجهر لأن الصلاة
التي يجهر فيها لها حظ
من الخافقة اه وفيه
بحث للمحقق ابن الهمام

سها عن التكبيرات حتى ركع فانه يعود الى القيام لانه قادر على حقيقة الاداء فلا يجعل شبهه بخلاف السجود إذا أدرك الإمام في الركوع فانه يأتي بالتكبيرات في الركوع لانه مخير عن حقيقة فعله شبهه اه وعما ألحق بها تكبيرة الركوع الثاني من صلاة العبد فانه يجب سجود السهو وتركها لأنها واجبة تبعاً لتكبيرات العبد بخلاف تكبيرة الركوع الأول لأنها ليست ملحقة بها ذكره الشراح وصاحب المجتبى وفي البدائع ولونسى التكبير في أيام التشريق لا سهو عليه لانه لم يترك واجبا من واجبات الصلاة المحادى عشر والثاني عشر الجهر على الإمام فيما يجهر فيه والخافقة مطلقا فيما يخاف فيه واختلفت الرواية في المقدار والاصح قدر ما تجوز به الصلاة في الفصلين لأن اليسر من الجهر والاختفاء لا يمكن الاحتراز عنه وعن الكثير يمكن وما تصح به الصلاة كثير غير أن ذلك عنده آية واحدة وعندهما ثلاث آيات وهذا في حق الإمام دون المنفرد لأن الجهر والخافقة من خصائص الجماعة كذا في الهداية وذكر قاضيجان في فتاواه ان ظاهر الرواية وجوب السجود على الإمام إذا جهر فيما يخاف أو خاف فيما يجهر قل ذلك أو أكثر وكذلك في الظهيرية والذخيرة زاد في الخلاصة وعليه اعتماد شمس الأئمة المحلواني لا على رواية النوادر وفي الظهيرية وروى أبو سليمان ان المنفرد إذا ظن انه امام فحجر كما يجهر الإمام يلزمه سجود السهو اه وهو مبنى على وجوب الخافقة عليه وهو رواية الاصل وهو الصحيح كافي البدائع وفي العناية ان ظاهر الرواية ان الاختفاء ليس بواجب عليه وذكر الولوالحي أنه إذا جهر فيما يخاف فيه يجب سجدة السهو قل أو أكثر وإذا خافت فيما يجهر به لا يجب ما لم يكن قدر ما يتعلق به وجوب الصلاة على الاختلاف الذي مر وهذا أصح اه فقد اختلف الترجيح على ثلاثة أقوال وينبغي عدم العدول عن ظاهر الرواية الذي نقله الثقات

ذكره المؤلف في باب صفة الصلاة فراجعه (قوله فقد اختلف الترجيح) أي في مقدار ما يجب به السجود على ثلاثة من أقوال الأول ما في الهداية من تقديره بما تجوز به الصلاة في الفصلين الثاني ما في الحاشية وغيرهما من عدم التقدير بشئ فيهما الثالث ما في الولوالحي من عدم التقدير فيما إذا جهر فيما يخاف والتقدير في عكسه (قوله وينبغي عدم العدول عن ظاهر الرواية) أي القول الثاني قال في النهر وأقول بل الذي ينبغي أن يعول عليه ما في البدائع للموافقة على ان ما في الاصل هو ظاهر الرواية اه قال الشيخ اسمعيل ويؤيده زيادة قواد وهو الصحيح لكن عبر في الحجة فيه بظاهر رواية الاصل فليست أم اه وأنت خبير بان كلام المؤلف في بيان المقدار كما هو صريح قواد وأولا واختلفت الرواية في المقدار وقوله ثانيا فقد اختلف الترجيح على ثلاثة أقوال فقوله وينبغي الخ ترجيح لما هو ظاهر الرواية في هذه المسألة والذي في البدائع مسألة أخرى وهي وجوب الخافقة على المنفرد والقول

الذي رجحه المؤلف اعطى مافي الحاشية وان كان يفهم منه ما يخالف مافي البدع موافقا لما في العناية لئلا لم يقصد المؤلف ترجحه من هذه الجهة ايضا بل ترجح ما هو بصاحبه من مسئلة المقدار بدليل قوله في باب صفة الصلاة بعد نيله مافي العناية وقية تأمل والظاهر من المذهب الوجوب وكذا صرح بذلك في غير هذا المحل وبدليل قوله ١٠٥ والخافضة مما لاف فيما يخاف فيه

أى سواء كان اماما أو لا كما بيناه فعلم انه ليس مراده ترجيح القول بعدم وجوب الاخفاء على المنفرد بل ترجيح القول بان الجهر والاخفاء غير مقدرين بمقدار ما تجوز به الصلاة خلافا لما في الهداية من التقدير فيها وما في الرواوية من التقدير في الثاني فقط على انه حيث كان يفهم مما في الحاشية تخصيص وجوب الخافضة في ظاهر الرواية بالامام دون المنفرد وصرح بهذا المفهوم في العناية وغيرها فلا يعارضه تصريح البدائع بان وجوب الخافضة على المنفرد رواية الاصل لانه وان كان ما في الاصل ظاهر الرواية لا يلزم منه أن يكون مافي غيره غير ظاهر الرواية بل الشأن ترجيح أحدهما على الآخر وذلك بقول البدائع وهو الصحيح لا بقوله وهو رواية الاصل كما قال صاحب النهر فتدبر (قوله كذا في البدائع)

من أصحاب الفتاوى كما لا يخفى وذكر في الخلاصة انه لو أسمع رجلا أو رجلاين لا يكون جهر أو الجهر ان يسمع الكل اهـ وصرحوا بان اذ جهر سهوا بشئ من الادعية والائتية ولو تشهدا فانه لا يجب عليه السجود قال الغلام في المحلى ولا يعرى القول بذلك في التشهد من تأمل اهـ وقد اقتصر المصنف على هذه الواجبات في باب صفة الصلاة وبقي واجب آخر وهو عدم تأخير الغرض والواجب وعدم تغييرهما وتلاوته تفرع مسائل منها لو ركع ركوعين أو سجد سجدتين في ركعة لزمه السجود لتأخير الغرض وهو السجود في الاول والقيام في الثاني وكذا لو قعد في محل القيام أو قام في محل القعود المفروض وانما قعدنا بالمفروض لانه لو قام في محل الواجب فقد لزمه السجود وترك الواجب لا تأخير هو كذا لو قرأ آية في الركوع أو السجود أو القومة فعليه السهو وكما في الظهيرية وغيرها وعلم في المحيط بتأخير ركن أو واجب عليه وكذا لو قرأها في القعود ان بدأ بالقراءة وان بدأ بالتشهد ثم قرأها فلا سهو عليه كما في المحيط وفي البدائع لو قرأ القرآن في ركوعه أو في سجوده لسهو عليه لانه ثناء وهذه الاركان مواضع الثناء اهـ ولا يخفى مافيها فالظاهر الاول ومنها لو كرر الفاتحة في الاولين فعليه السهو لتأخير السورة ومنها لو تشهد في قيامه بعد الفاتحة لزمه السجود وقبلها لا على الاصح لتأخير الواجب في الاول وهو السورة وفي الثاني محل الثناء وهو منه وفي الظهيرية لو تشهد في القيام ان كان في الركعة الاولى لا يلزمه شئ وان كان في الثانية اختلف المشايخ فيه والصحيح انه لا يجب اهـ فقد اختلف الصحيح والظاهر الاول المنقول في التبيين وغيره ومنها لو كرر التشهد في القعدة الاولى فعليه السهو لتأخير القيام ولو كذا لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم فيها لتأخيرها واختلافوا في قدره والاضح وجوبه باللهم صلى على محمد وان لم يقل وعلى آله وذكر في البدائع انه يجب عليه السجود عنده وعندهما لا يجب لانه لو وجب لوجب لجبر النقصان ولا يعقل نقصان في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو حنيفة رحمه الله يقول لا يجب عليه بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بل بتأخير الغرض وهو القيام الا أن التأخير حصل بالصلاة فيجب عليه من حيث انها تأخير لا من حيث انها صلاة على النبي صلى الله عليه وسلم اهـ وقد حكى في المناقب ان أبا حنيفة رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقال له كيف أوجبت على من صلى على سجد السهو فأجاب بكونه صلى عليك ساهيا فاستحسنه منه ولو كرر التشهد في القعدة الاخيرة فلا سهو عليه وفي شرح الطحاوى لم يفصل وقال لسهو عليه فيه ما كذا في الخلاصة ومنها اذا شك في صلاته فتفكر حتى استيقن ولا يخلو اما ان يشك في شئ من هذه الصلاة أو في صلاة قبلها وكل على وجهين اما ان طال تفكره بان كان مقدارا ما يمكنه ان يؤدي فيه ركعتين أو ركعة الصلاة أو لم يطل وان لم يطل فلا سهو عليه سواء كان تفكره بسبب شك في هذه الصلاة أو في غيرها لان الفكر القليل لا يمكن الاحتراز عنه فكان عفوا دفعا للخرج وان طال تفكره فان كان في غير هذه الصلاة فلا سهو عليه وان كان فيها فعليه السهو واستحسننا لتأخير الاركان عن أوقاتها فتمكن النقصان فيها بخلاف ما اذا شك في صلاة أخرى وهو في هذه الصلاة لان الموجب للسهو وفي هذه الصلاة لا سهو وهذه الصلاة لا سهو وصلاة أخرى كذا في البدائع وفي الاخيرة هذا اذا كان

قال الشيخ اسمعيل لكن في المحيط وقال الشيخ شمس الأئمة الحلواني ما قال في الكتاب وان شغله تفكره ليس يريد انه شغله التفكر عن ركن أو واجب ان ذلك يوجب سجود السهو بالاجماع ولكن أراد به

شغل قلبه بعد ان تدون جوارحه مشغولة بأداء الأركان ثم ذكر عبارة الذخيرة الآية وغيرها ثم قال والمحصل ان هذه المسئلة منهم من أطلقها كصاحب عمدة المفتي فقال ولو شك في ركوعه أو في سجوده وطال تفكيره بركعه السهو ومنهم من ذكرها بخصوص القيام كصاحب جامع الفتاوى وهو في القنية بعلامة ظهير الدين المرغناني فقال فرغ من الفاتحة وتذكر ساعة ساكناً أي سورة يقرأ بمقدار ركن يلزمه السهو ومنهم من فصله بالطول وعدمه وأطلق آخر كصاحب خزانة الفتاوى فقال تفكير في الصلاة ان طال يجب سجود السهو والا فلا ١٠٦ والفصل انه اذا شغله عن شيء من فعل الصلاة وان قل يجب سجود السهو ومنهم

من خصص المشغول عنه كصاحب الخلاصة فقال وانما يجب لو طال تفكيره حتى شغله عن ركوع أو سجدة والظاهر ما في البدائع أولا ظهور وجهه وما ذكره الشمس في بيانه آخر وأطلقهم وجوب السجود بتأخير الركن فيسأمر برجوع عدم التقيد بما في الذخيرة وغيرها اه كلامه وقد ذكر قبل هذا ان ما في الذخيرة نقله في المحيط عن أبي نصر الصغار اه وذكر العلامة قاسم في فتاواه ان شمس الأئمة خالفه وذكر عبارته السابقة وذكر ان قول البدائع وان كان تفكيره في غير هذه الصلاة الخ جعله في المحيط بعض الروايات وذكر عبارته ثم قال وهذا ترجيح لمخالف ما في البدائع والذخيرة (قوله وكلمه

التفكير ينعى عن التسليم أما اذا كان يسبح أو يقرأ أو يتفكر فلا سهو عليه وفي الظهيرة ولو سبقه الحدث فذهب ليتوضأ فشك أنه صلى ثلاثاً أو أربعاً وشغله ذلك عن وضوئه ساعة ثم استيقن فاتم وضوءه فعليه السهو لانه في حرمة الصلاة فكان الشك في هذه الحالة بمنزلة الشك في حالة الاداء واذا قعد في صلاته قدر ان تشهد ثم شك في شيء من صلاته انه صلى ثلاثاً أو أربعاً حتى شغله ذلك عن التسليم ثم استيقن وأتم صلاته فعليه السهو اه فلاحسن أن يفسر طول التفكير بان يشغله عن مقدار أداء ركن أو واجب ليدخل السلام كافي المحيط قيد بترك الواجب لانه لا يجب بترك سنة كالثناء والتعوذ والتسمية وتكبيرات الركوع والسجود وتسبيحاتها ورفع اليدين في تكبيرة الافتتاح وتكبيرات العيدين والتأمين والتسليم والتحميد كذا في المحيط والخلاصة وبزم الشارح بوجوب السجود بترك التسمية مصدراً به ثم قال وقيل لا يجب وكذا في المجتبى وصرح في القنية بان الصحيح وجوب التسمية في كل ركعة وتبعه العلامة ابن وهبان في منظومته وكله مخالف لظاهر المذهب المذكور في المتن والشرح والفتاوى من انها سنة لا واجب فلا يجب تركها شيء ولو ترك فرضا فانه لا يجزى بالسجود بل تبطل الصلاة أصلاً وفي البدائع وأما بيان ان المترك ساهياً هل يقضى أولاً فنقول انه يقضى ان أمكنه التدارك بالقضاء سواء كان من الافعال أو الازمان لم يمكن فان كان المترك فرضاً فسد وان كان واجباً لم يفسد ولكنه ينقص ويدخل في حد الكراهة فاذا ترك سجدة صليته من ركعة قضاها في آخرها اذا تذكر ولا يلزمه إعادة ما بعدها واذا كانا سجدتين قضاها ما يبدأ بالاولى ثم بالثانية لان القضاء على حسب الاداء ولو كانت احداهما سجدة تلاوة وتركها من الاولى والاخرى صليته تركها من الثانية برأى الترتيب أيضاً فيبدأ بالتلاوة وعند عامة العلماء ولو كان المترك ركوعاً فلا يتصور فيه القضاء وكذا اذا ترك سجدة من ركعة لانه لا يعتمد بالسجود قبل الركوع لعدم مصادفته محله فلو قرأ أو سجد ولم يركع ثم قام فقرأ أو ركع وسجد فهذا قد صلى ركعة ولا يكون هذا الركوع قضاء عن الاول وكذا لو قرأ أو ركع ولم يسجد ثم رفع رأسه فقرأ أو لم يركع ثم سجد فهذا قد صلى ركعة ولا يكون هذا السجود قضاء عن الاول وكذا اذا قرأ أو ركع ثم رفع رأسه وقرأ أو ركع وسجد فأنما صلى ركعة والصحيح ان المترك الركوع الاول لكونه صادف محله فوقع الثاني مكرراً وكذا اذا قرأ أو لم يركع وسجد ثم قام فقرأ أو ركع ولم يسجد ثم قام فقرأ أو لم يركع وسجد فأنما صلى ركعة وأما الازمان فاذا ترك القراءة في الاولين قضاها في الاخيرين وقد تقدم حكم ترك الفاتحة أو السورة في الاولين واذا ترك التشهد في القعدة الاخيرة ثم قام فتذكر عاد وتشهد اذا لم يقم بالسجدة بخلافه في الاولى كما سمي في مفصلاً الخامس انه لا يتكرر الوجوب بترك

مخالف لظاهر المذهب قال العلامة المقدسي قال شيخنا شيخ الاسلام السبكي في شرح المختار ليست اكثر واجبة فقد حكى المحققون من الحنفية كالامام أبي بكر الرازي والامام أبي بكر الشافعي وغيرهما الخلاف بين أئمتنا في السنة لافي الوجوب قال بعض المحققين والقول بوجوب التسمية ليس له أصل في الرواية وما نسب الى أبي حنيفة رحمه الله تعالى من ان الخلاف في الوجوب فهو من طغيان البراع ومن نسب اليه القول بوجوب فليس بمشهور ولا اختيار (قوله الخامس انه لا يتكرر) أي من الاحكام التي بينها المصنف كما أشار اليه المؤلف بقوله في صدر القولة بيان لاحكام

أكثر من واجب حتى لو ترك جميع واجبات الصلاة ساهيا فإنه لا يلزمه أكثر من سجدة تين لأنه تأخر
عن زمان العلة فهو وقت وقوع السهو ومع ان الاحكام الشرعية لا تؤخر عن عللها فعلم انه لا يتكرر
اذا الشرح لم يرد به وسيأتي ان المسبوق يتابع امامه في سجود السهو ثم اذا قام الى القضاء وسها فإنه
يسجد نائيا فقد تكرر سجود السهو وأجاب عنه في البدائع بان التكرار في صلاة واحدة غير مشروع
وهما صلاتان حكما وان كانا التحريم واحدة لان المسبوق فيما يقضى كالمفرد ونظيره المقيم اذا
اقتضى بالسافر فيها الامام يتابعه المقيم في السهو وان كان المقيم ربما يسهو في اتمام صلاته وعلى
تقدير السهو يسجد في أصح الروايتين لكن لما كان منفردا في ذلك كان صلاتين حكما اهـ وعلمه
في المحيط بان السجدة المقدمة لا ترفع النقصان المتأخر فاما السجدة المتأخرة فانه ترفع النقصان
المتقدم ولا يشكل عليه ما في عمدة الفتاوى للصدر الشهيد وخزانة الفقه لا في الثالث من ان التشهد
يقع في صلاة واحدة عشر مرات وصورته رجل أدرك الامام في التشهد الاول من المغرب وتشهد معه
ثم يتشهد معه في الثانية وكان على الامام سهو فتشهد معه في الثالثة ثم ذكر الامام ان عليه سجدة
التلاوة فانه يسجد معه ويتشهد معه الرابعة ثم يسجد للسهو ويتشهد معه الخامسة فاذا سلم الامام فانه
يقوم الى قضاء ما سبق به فيصل ركعة ويتشهد السادسة فاذا صلى ركعة أخرى يتشهد السابعة
وكان قد سهى فيما يقضى فيسجد ويتشهد الثامنة ثم تذكر انه قرأ آية السجدة في قضاؤه فانه
يسجد ويتشهد التاسعة ثم يسجد للسهو ويتشهد للعاشرة اهـ مع انه قد تكرر السجود للسهو
في صلاة واحدة حقيقة وحكما وهي صلاة الامام والمسبوق بسبب السجدة الخامسة فمهما وأما
التشهد الرابع فليس كونه بسبب سجود التلاوة ارتفع تشهد القعدة لأن سجود التلاوة تشهدا
لان سجود التلاوة رفع ما كان قبله من التشهد والعود وسجود السهو فكانه لم يسجد للسهو فلما
يسجد آخر اكمل سجود السهو ثم نوى الإقامة حتى صار فرضه أربعاً فانه يعيد سجود السهو وفي
الظهيرية اذا سها الامام ثم سها خلفه سجد الثاني سجدتين وكفاه (قوله وسهو امامه لا سهوه)
معطوف على قوله بترك واجب فاذا ان السجود له سجدتان الواجب أو سهو وامامه فانه يجب
عليه متابعتها اذا سجد لانه عليه الصلاة والسلام سجد له وتبعه القوم ولانه تبع لامامه فيلزمه حكم
فعله كالمفسد ونية الإقامة أطلقه فشمّل ما اذا كان مقتدياً به وقت السهو أو لم يكن وما اذا سجد
سجدة واحدة ثم اقتدى به فإنه يتابعه في الاخرى ولا يقضى الاولى كما لا يقضى سهاوا اقتدى به بعد
ما سجد هما لانه حين دخل في تحريمه الامام كان النقص قد انجبر بالسجدتين أو بأحدهما وما ولا يعقل
وجوب جابر من غير نقص وقيد بان يكون الامام سجد لانه لو سقط عن الامام بسبب من الاسباب
بان تكلم أو أحدث متعمداً أو خرج من المسجد فانه يسقط عن المقتدى بخلاف تكبير التثنية
حيث يأتي به المؤتم وان تركه الامام لكونه لا يؤدي في حرمتها وشمّل كلامه المدرك والمسبوق
واللاحق فانه يلزمهم سهو وامامهم لم يكن اللاحق لا يتابع الامام في سجود السهو اذا انتبه في
حال اشتغال الامام بسجود السهو وأجاء اليه من الوضوء في هذه الحالة وانما يبدأ بقضاء ما فاتته ثم
يسجد في آخر صلاته والمسبوق والمقيم خلف المسافر يتابعان الامام في سجود السهو ثم يشتغلان
بالإتمام والفرق ان اللاحق التزم متابعة الامام فيما اقتضى به على نحو ما يصلي الامام وانه اقتضى
به في جميع الصلاة فيما يتابعه في جميعها على نحو ما أدى الامام والاول فالاول وسجد للسهو
في آخر صلاته فكذلك اللاحق فاما المسبوق فقد التزم بالاعتداء به متابعتها بقدر ما هو صلاة الامام

قواه وأما التشهد الرابع
قال الرملي هذا جواب
سؤال مقدر كأنه قيل
قد تقرر انه لا تشهد في
سجود التلاوة فاجاب
بقواه وأما التشهد الخ
(قوله لان سجود التلاوة
رفع الخ) قال الرملي هذا
جواب مما سألت من قوله
أولا ولا يشكل عليه
ما في عمدة الفتاوى الخ
وسهو وامامه لا سهوه

فمن لا سهو عليه فكيف
من عليه السهو وحيث
فيمكنه ان يأتي بهذا
الجابر اه ومراده بالخلاف
ما ذكره المؤلف في باب
المحدث في الصلاة عن
المحدث ان القوم يخرجون
من الصلاة بمحدث الامام
عند اتفاقهم لهذا لا يسلمون
ولا يخرجون منها سلامه
عندهما خلافاً لمحمد
وأما بكلامه فعن أي
حنيفة رحمه الله تعالى
روايتان اه لكن
ذكر في نواقض الوضوء
لوضوء القوم بعدما
أحدث الامام متعمداً
لا وضوء عليهم وكذا
بعدما تكلم الامام وكذا
بعد سلام الامام هو
الاصح كذا في الخلاصة
وقيل اذا قهقروا بعد
سلامه بطل وضوءهم
والخلاف مبنى على انه
بعد سلام الامام هل
هو في الصلاة الى ان يسلم
بنفسه أولا اه وعليه
فقتضى كلام الخلاصة
ان الاصح الثاني ولذا جزم
به هنا وظاهره عدم
الفسق بين من عليه
سهو ولا فسق كلام
النهر فتدبر وفي النهر
ايضا ثم مقتضى كلامهم

وقد أدرك هذا القدر فيتابعه فيه ثم يفرد كذا المقيم المقتدى بالمسافر فلو كان مسبوقاً بثلاث ولا حقا
بركعة فسجد امامه لسهو فانه يقضى ركعة بغير قراءة لانه لاحق ويتشهد ويسجد للسهو لان ذلك
موضع سجود الامام ثم يصلي ركعة بقراءة ويقعد لانها ثانية صلاته ولو كان على العكس سجد للسهو
بعد الثالثة كذا في المحيط ولو سجد اللاحق مع الامام للسهو لم يجزه لانه في غير اوانه في حقه فعليه ان
يعيد اذا فرغ من قضاء ما عليه ولكن لا نفس صلاته لانه ما زاد الا سجدة تين بخلاف المسبوق اذا تابع
الامام في سجود السهو ثم تبين انه لم يكن على الامام سهو حيث تقصد صلاة المسبوق لكونه اقتدى في
موضع الانفراد لا لزيادة السجدة تين ولم يوجد في اللاحق لانه مقتدى في جميع ما يؤدي كذا في البدائع
وفصل في المحيط بين ان يعلم انه ليس على امامه سهو فيفسد وبين ان لا يعلم انه لم يكن عليه فلا يفسد
لان كثيرا ما يقع لجهالة الأئمة فسقط اعتبار المفسد هنا للضرورة اه ولو لم يتابع المسبوق امامه
وقام الى قضاء ما سبق به فانه يسجد في آخر صلاته استحسانا لان التخرجة متحدة بفعل كانه صلاة
واحدة ولو سها فيما يقضى ولم يسجد لسهو وامامه كفاه سجدة تان ولو سجد مع الامام ثم سها فيما يقضى
فعليه السهو ثانيا لما مر ان ذلك أداء السهو في صلاتين حكما فلم يكن تكرارا ثم المسبوق انما يتابع
الامام في السهو ولا في السلام فيسجد معه ويتشهد واذا سلم الامام قام الى القضاء وان سلم فان كان عامدا
فسدت والا فلا ولا يسجد وعليه ان سلم قبل الامام او معه وان سلم بعده لم يفسد لكونه منفردا حيث تدعو على
هذا لو أحدث الامام بعد السلام قبل السجود فاستخلف مسبوقا وار تكب خلاف الاولى وتقدم ينبغي
ان يستخلف مدركا ليسجد بهم ويسجد هو معهم فان لم يسجد مع خليفته يسجد في آخر صلاته فان لم
يسجد المسبوق مدركا وكانوا كلهم مسبوقين قاموا وقضوا ما سبقوا به فرادى ثم اذا فرغوا يسجدون
ولو قام المسبوق الى قضاء ما سبق به بعدما سلم الامام ثم تدكر الامام ان عليه سجود السهو وقيل ان
يقيد المسبوق ركعة بسجدة فعليه ان يرفض ذلك ويعود الى متابعة الامام ثم اذا سلم الامام قام الى قضاء
ما سبق به ولا يعتد بما فعل من القيام والقراءة والركوع ولو لم يعد الى الامام ومضى على صلاته
يجوز ويسجد للسهو بعدما فرغ من القضاء استحسانا ولو تدكر الامام ان عليه سجدة في السهو بعد
ما قيد المسبوق ركعته بسجدة فانه لا يعود الى الامام ولا يتابعه في سجود السهو ولو تابعه فيها ففسد
صلاته لزيادة ركعة وقد ذكرنا بقية مسائل المسبوق في باب المحدث في الصلاة ولو سها الامام في
صلاة الخوف سجد للسهو وتابعه فيها الطائفة الثانية وأما الطائفة الاولى فانما يسجدون بعد الفراغ
من الاتمام لان الثانية بمنزلة المسبوقين والاولى بمنزلة اللاحقين وانما يلزم المأموم سهو نفسه لانه
لو سجد وحده كان مخالفا لامامه ان سجد قبل السلام وان أخره الى ما بعد سلام الامام يخرج من
الصلاة سلام الامام لانه سلام عدم من لا سهو عليه ولو تابعه الامام ينقلب التبع أصلا وشمل كلامه
المدرک واللاحق فانه مقتدى في جميع صلاته بدليل انه لا قراءة عليه فلا يسجد ولو سها فيما يقضيه
مطلقا وأما المقيم اذا اقتدى بالمسافر ثم قام لاتمام صلاته وسها فتدكر الكرخي انه كالا للاحق فلا
يسجد وعليه بدليل انه لا يقرأ وذكر في الاصل انه يلزمه السجود وصححه في البدائع لانه انما اقتدى
بالامام بقدر صلاة الامام فاذا انقضت صلاة الامام صار منفردا فيما وراء ذلك وانما لا يقرأ فيما يتم
لان القراءة فرض في الاولين وقد قرأ الامام فيها وشمل المسبوق فيما يؤديه مع الامام وأما فيما
يقضيه فهو كالمفرد كما تقدم وعليه يفرع ما اذا سلم سها فان كان قبل الامام أو معه فلا سهو وان

(قول المفسر وهو إليه أقرب) قال في التبر في كلامه تقديم معقول الفعل التفضيل وهو مجتمع عندهم وحوزة صدر الافاضل
توسعة (قوله ومصلحه الشارح) أقول ونقل الشرح إلى فهمه عن البرهان ومشي عليه في منته نور الايضاح وكذلك تلبيد المؤلف
في منته التنوير (قوله) وقد يقال انه اذا عا د الخ ذكره المقدسي أيضا وقال بعده ولا غلط في كلامهم ان أرادوا تركه مقيدا
بذلك الوقت ليس تركه كالبالكية فهو معنى التأخير فتأمل اه وحاصله ابداء الفرق بين العود إلى التعود في مسئلتنا والعود إلى
القيام في المسئلة المقدس عليها بان عوده إلى القيام عود من فرض إلى فرض بخلاف عوده إلى القعود لكن يجاب أنه في مسئلة
القنوت لم يعد إلى فرض لان ركوعه لم يرتفع فقيامه بعده ليس قيام فرض بل هو ١٠٩ قيام الرفع من الركوع وهو سنة

أو واجب فكان في
قراءته للقنوت تأخير
فرض لا تركه فهو نظير
عوده إلى القعود (قوله)
والقنوت له شبهة
القرآنية الخ) هذا مسلم
وكان الواجب في القنوت

وان سها عن القعود
الاول وهو إليه أقرب
عادوا الا

دعاه المخصوص الذي
قيل انه كان سورتين
من القرآن فنسخ مع
انه سنة والواجب غير
موقت به كما في محله
تأمل (قوله من التصحيح)
أي من تصحيح الزبلي
الفساد (قوله) وقد ذكر
في المجتبى الخ) قال في
النهر أقول صرح ابن
وهبان بان الخلاف في
الشهد وعدمه مفرع
على القول بعدم الفساد
وترجيح أحادي القولين
بناء على لا يستلزم ترجيح

كان بعده فعليه كما ذكرناه وفي المحيط وغيره وينبغي للمسبوق أن يمكث ساعة بعد فراغ الامام ثم
يقوم لمجواز أن يكون على الامام سهو (قوله وان سها عن القعود الاول وهو إليه أقرب عادوا الا)
أي إلى القعود لان الاصل أن ما يقرب من الشيء يأخذ حكمه كغناء المصير وحريم البئر فان كان أقرب
إلى القعود بان رفع اليدين من الارض ور كبتاه عليها أو ما لم ينتصب النصف الاسفل وصححه في
الكافي فكانه لم يقم أصلا فان كان إلى القيام أقرب فكانه قد قام وهو فرض قد تلبس به فلا يجوز
رفضه لاحل واجب وهو القعدة وهذا التفصيل مروى عن أبي يوسف واختاره مشايخ بخاري
وارتضاه أصحاب المتون وفي الكافي واستحسن مشايخنا روايته وذكر في المسوط ان ظاهرا رواية اذا
لم يستتم قائما يعوده واذا استتم قائما لا يعوده لانه جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قام
من الثانية إلى الثالثة قبل أن يقعد فسبحوا به فعاد وروى انه لم يعد وكان بعدما استتم قائما وهذا لانه
لم استتم قائما اشتغل بفرض القيام فلا يترك اه وصححه الشارح وفي فتح القدير انه ظاهر المذهب
والتوفيق بين الفعلين المرويين بالمحمل على حالي القرب من القيام وعدمه ليس بأولى منه بالمحمل على
الاستواء وعدمه ثم لو عاد في موضع وجوب عدمه اختلفوا في فساد صلاته فصحح الشارح الفساد
لتكامل الجنابة برفض الفرض بعد الشروع فيه لاجل ما ليس بفرض وفي المبتهى بالغين المجهمة انه
غلط لانه ليس بترك وانما هو تأخير كما لو سها عن السورة ترك ركع فانه يرفض الركوع ويعود إلى القيام
ويقرأ لاجل الواجب وكما لو سها عن القنوت ترك ركع فانه لو عاد وقت لا تقصد على الاصح وقد يقال انه
لو عاد وقرأ السورة صارت السورة قرضا فقد عاد من فرض إلى فرض والقنوت له شبهة القرآنية على
ما قيل انه كان قرآنا فنسخ فقد عاد إلى ما فيه شبهة القرآنية أوعاد إلى فرض وهو القيام فان كل
ركن طوله فانه يقع فرضنا كله وفي فتح القدير وفي النفس من التصحيح شيء وذلك ان غاية الامر في
الرجوع إلى القعدة الاولى أن تكون زيادة قيام قافي الصلاة وهو وان كان لا يحل فهو بالصحة لا يحل
لما عرف ان زيادة ما دون ركعة لا يفسد الا أن يفرق باقتراح هذه الزيادة بالفرض لكن قد يقال
المستحق لزوم الاثم أيضا بالفرض أما الفساد فلم يظهر وجه استلزامه آياه فترجى هذا البحث القول
المقابل للمصحيح اه فظاهره انه لم يطلع على تصحيح آخر وقد ذكر في المجتبى ومراجع الدراية انه لو عاد
بعد الانتصاب مخطئا قيل يتشهد لنقصه القيام والتصحيح انه لا يتشهد ويقوم ولا ينتقض قيامه بقعود
لم يؤثر به كمن نقص الركوع بسورة أخرى لا ينتقض ركوعه اه فقد اختلف التصحيح كما رأيت والحق

عدم الفساد ظاهرا نعم قال الشيخ عبد البر رأيت بخط العلامة نظام الدين السيرامي تصحيح عدم الفساد ثم قال ولتأمل أن يمنع قول
الحقق غاية ما وجد الخ بان الفساد لم يأت من قبل الزيادة بل من رفض الركن للواجب والذي رأيت منه ولا عن شرح القدوري
لان عوف والوزني ان القول بعدم الفساد في صورة ما اذا كان إلى القيام أقرب وأنه في الاستواء قائما لا خلاف في الفساد اه
وقد نقل المقدسي عن شرحي القدوري للمذكورين بعد نقله تصحيح الصحة عن المعراج والدراية ما نصه ان عاد للقعود يكون مسئلا
ولا تفسد صلاته ويسجد لتأخير الواجب اه وهذا موافق لما بحثه المحقق وبوافقه أيضا ما في الغنية ترك القعدة الاولى في
الفرض فلما قام عاد إليها ذكر انه لم يكن إذا القعود يقوم في المحل وفيها أيضا ولو عاد الامام يعني إلى القعدة الاولى بعد ما قام لا يعوده

هـ هذه النجوم تحقّقها بالبيان في ذكر البعض منهم يعودون معه اه وهذا كما قال في شرح المنية يفيد عدم الفساد بالعود (قوله)
وظاهره انه لو لم يعد تبطل صلاته ١١٠ قال في النهروقيه ما لا يخفى والذي ينبغي أن يقال انها واجبة في الواجب فرض في

عدم الفساد ولا يلزم سجدة التلاوة فانه يترك الفرض لاجلها وهي واجبة لا ذلك ثبت بالنص على
خلاف القياس وأراد بالعود الاول القعود في صلاة الفرض رباعيا كان أو ثلاثيا وكذا في صلاة
الوتر كما في المحيط اما في النفل اذا قام الى الثالثة من غير قعدة فانه يعود ولو استتم قائما لم يقيد بها
بسجدة كذا في السراج الوهاج وحكي فيه خلاف في المحيط قيل لا يعود لانه صار كالفرض وقيل
يعود لم يقيد بها بالسجدة لان كل شفع صلاة على حدة في حق القراءة فأمرناه بالعود الى القعدة
احتميا طومتي عاد تبين ان القعدة وقعت فرضا فيكون رفض الفرض لمكان الفرض فيجوز اه
وهذا كله في حق الامام والمنفرد وأما المأموم اذا قام ساهيا فانه يعود ويقعد لان القعود فرض
عليه بحكم المتابعة اليه أشار في السراج الوهاج فانه قال اذا تشهد الامام وقام من القعدة الاولى الى
الثالثة ففسى بعض من خلفه التشهد حتى قاموا جميعا فعلى من لم يتشهد أن يعود ويتشهد بدتم يتبع
امامه وان خاف أن تفوته الركعة الثالثة لانه تبع لا مائة فيلزمه ان يتشهد بطريق المتابعة وهذا
بخلاف المنفرد لان التشهد الاول في حقه سنة وبعدها استعمل بفرض القيام لا يعود الى السنة
وههنا التشهد فرض عليه بحكم المتابعة اه وكذا في القنية في القعود اولي وظاهره انه لو لم يعد
تبطل صلاته لترك الفرض وفي الجمع ولولم لا حق سها امامه عن القعدة الاولى فاستيقظ بعد
الفراغ أمرناه بترك القعدة اه وفي آخر فتاوى الولوالجي من مسائل متفرقة مريض يصلي بالاعشاء
فما بلغ حالة التشهد فظن انه حالة القيام فاستعمل القراءة ثم تذكر انه حالة التشهد فلا يخفى
اما ان كان التشهد الاول أو التشهد الثاني فان كان التشهد الاول فحالة القراءة تنوب عن القيام
فلا يعود الى التشهد ويتم الصلاة وان كان التشهد الثاني رجع الى التشهد ويتم الصلاة وكذلك
الجواب في الصحيح اذا قام قبل ان يتشهد اه (قوله ويسجد السهو) خاص بقوله والا كما صححه
المصنف في الكافي تبعا لصاحب الهداية لترك الواجب واما اذا كان الى القعود أقرب وعاد فلا
سجود عليه كما اذا لم يقم لان الشرع لم يعتبره قياما والالم يطلق له القعود فكان معتبرا قعودا أو
انتقالا للضرورة وهذا الاعتبار ينافي به اعتبار التأخير المستتبع لوجوب السجود وفي الخلاصة
وفي رواية اذا قام على ركبته لينهض يقعد وعليه السهو ويستوي فيه القعدة الاولى والثانية وعليه
الاعتماد وان رفع اليه من الارض وركبته على الارض ولم يرفعها لاسهو عليه كذا روى عن
أبي يوسف وفي الاجناس عليه السهو ويستوي في ذلك القعدة الاولى والاخرة اه والمحصل على هذا
المعتمد انه ان كان الى القعود أقرب فانه يعود مطلقا فان رفع ركبته من الارض لزمه السجود والا فلا
وهو مخالف للتحصيل السابق في بعضه وفي الولوالجية المختار وجوب السجود لانه بقدر ما استغل
بالقيام صار مؤثرا واجبا وجب وصله بما قبله من اركان فصارتا كاللواجب فيجب عليه سجدة
السهو اه واختلف الترجيح على أقوال ثلاثة والاكثر على الاول (قوله وان سها عن الاخير
عادم لم يسجد) لان فيه اصلاح صلاته فامكنه ذلك لان مادون الركعة يحمل الفرض أراد بالآخر
القعود المفروض ليشمل الفرض الرباعي والثلاثي والثنائي فان قعوده ليس متعددا الا أن يقال انه
يسمى آخر باعتبار انه آخر الصلاة لا باعتبار انه مسبوق بمثلها أطلقه فشم لما لم يقعد أصلا أو
جلس جلسة خفيفة أقل من قدر التشهد واذا عاذا احتسب له الجلسة الخفيفة حتى لو كان كلا الجلستين

الفرض (قوله في الصحيح)
أى في المصلى الصحيح غير
المريض (قوله أو
انتقالا) أى انتقالا عن
القعود وعلى كل فليس
بقيام (قوله وان رفع
اليه من الارض الخ)
لا يخفى أن هذه الصورة

ويسجد السهو وان سها
عن الآخر عادم لم يسجد
هي الصورة التي قبلها
فيكون الحاصل في تلك
الصورة اختلاف الرواية
وقد اختار في الاجناس
في هذه الصورة أن عليه
السهو والاهم الا أن يحمل
الاول على ما اذا وركت
ركبته على الارض دون أن
يستوى نصفه الاسفل
شبه المجلس لقضاء
الحاجة (قوله فالمحصل
على هذا) أى على ما في
الخلاصة وقوله وهو
مخالف للتحصيل السابق
في بعضه أى للتحصيل الذي
قدمه عن الكافي
والهداية وان ظاهره
أنه متى كان الى القعود
أقرب وعاد لا يسجد
عليه سواء رفع ركبته
من الارض أو لا فيوافقه
ما في الخلاصة فيما اذا لم
يرفع ركبته ويخالفه

فيما اذا رفعها وقوله وفي الولوالجية الخ جعله قولنا ثالثا لان ظاهره انه متى كان الى القعود أقرب يلزمه السجود سواء
رفع ركبته من الارض أولا (قول المصنف عادم لم يسجد) قال في النهراى ما لم يقدر كعبته يسجد وهذا أراد لا ما اذا سجد دون

ردج ما به يعود ايضا لعدم الاعتداد به سد السجود (قوله لتأخيره فرضا) قال في النهر لم يفصل بين ما اذا كان الى القعود اقرب
اولا وكان ينبغي أن لا يسجد فيما اذا كان اله اقرب كما في الاولى لما سبق قال في الحواشي السعدية ويمكن أن يفرض بينهما بان
القريب من القعود وان جاز أن يعطى له حكم القاعد الا أنه ليس بقاعد حقيقة فاعتبر جانب الحقيقة فيما اذا ساءل عن الثانية
وأعطى حكم القاعد في السهوعن الاولى اظهار التفاوت بين الواجب والفرض وبه علم ان من فسر الواجب بالقطعي فقد أصاب
والاشكل الفرق وقد يقال لم لا يجوز ان يسر بالقوى من نوعيه وهو ما يفوت الجواز بفوته ولا يشكل بشبوت التفاوت بين نوعيه
نعم يشكل على من فسر به باصالة لفظ السلام أو التشهد (قوله وهو أولى مما في العناية) اعترضه الشيخ اسمعيل بان الذي في العناية
تفسيره بالقطعي فليس النقل بصواب نعم فسر في العناية الواجب بذلك في المسئلة ١١١ الثانية وهي ما اذا قعد الاخير (قوله

لانه لم يؤخره عن محله الخ)
قال في النهر مدفوع بان
التأخير واقع فيهما
فصح اضافة السجود الى
أيهما كان قال الشيخ
اسمعيل يمكن نسبته

وسجد للسهو وان سجد
بطل فرضه برفعه

الى الاقوى وهو الفرض
هذا مع ارخاء العنان
وقد علمت أنه حصل
سهو في النقل (قوله
فسدت اتفاقا اه) قال
الرملي قال المرحوم شيخ
شحننا على المقدسي لم
يأت به بل ذكر بعده ما
يندفع به عنه الاشكال
فانه قال لاسند كره في
تمة نعتها للسجودات
وذكر هناك ما يوضحه
اه و ذكر في النهر ما قرره
في تلك التمة وهو أنه اذا

مقدار التشهد ثم تكلم بعده جازت صلاته كما قدمناه في باب صفة الصلاة عن الولوالجية (قوله
وسجد للسهو) لتأخيره فرضا وهو القعود الاخير وعلمه في الهداية بانه آخر واجبا فقالوا اراد به
الواجب القطعي وهو الفرض وهو أولى مما في العناية من تفسيره باصالة لفظ السلام لانه لم يؤخره
عن محله لان محله بعد القعود ولم يقعدوا ثم انما آخر القعود والاوى أن يقال اراد به الواجب الذي
يفوت الجواز بفوته اذ ليس دليلها قطعيا (قوله فان سجد بطل فرضه برفعه) لانه استحکم شرعه في
التأفلة قبل اكمال أركان المكتوبة ومن ضرورته خروجه عن الفرض وهذا لان الركعة بسجدة
واحدة صلاة حقيقة حتى يثبت في يمينه لا يصلي وقوله برفعه أى برفع الوجه عن الارض اشارة الى أن
الختار للفقوى انه لا يبطل بوضع الجهة كما هو مروى عن أبي يوسف لان تمام الشيء باخراؤه وآخر
السجدة الرفع اذ الشيء انما ينتهي بصدده ولهذا السجدة قبل امامه فادركه امامه فيه جاز ولو تمت
بالوضع لما جاز لان كل ركن أداء قبل امامه لا يجوز ولا نه لو تم قبل الرفع لم ينقضه المحدث لكن
الاتفاق على لزوم إعادة كل ركن وجد فيه سبق المحدث بقيد البناء وثمره لاختلاف فيما اذا أحدث
في السجود وانصرف وتوضأ ثم تذكرا انه لم يقعد في الرابعة قال أبو يوسف لا يعود الى القعود وبطل
فرضه وقال محمد يعود ويتم فرضه قالوا اخبر أبو يوسف بجواب محمد فقال زه صلاة فسدت يصلحها
المحدث وهذا معنى ما يسأله العامة أى صلاة يصلحها المحدث فهي هذه الصلاة على قول محمد وزه
كلمة استحباب وانما قالها أبو يوسف تم كما وقيل الصواب بالضم والزاي ليست بخالصة كذا في
المغرب وفي فتح القدير وهذا أعنى صحة البناء بسبب سبق المحدث اذ لم يترك في ذلك السجود انه ترك
سجدة صليبة من صلاته فان تذكرك ذلك فسدت اتفاقا اه ولا يخفى ما فيه بل لا يصح هذا التقييد
لانه اذا سبقه المحدث وهو ساجد لم يخلط النقل بالفرض قبل اكماله عند محمد سواء تذكرا ان عليه سجدة
صليبة أولا اذا فرق بين أن يكون عليه ركن واحد أو ركنان وعبارة الخلاصة أولى وهي ولو قيد
الخامسة بالسجدة فتذكرا انه ترك سجدة صليبة من صلاته لا تنصرف هذه السجدة اليها لانه
تشرط النية في السجدة وصلاته فاسدة اه واذا بطل فرض الامام برفعه بطل فرض المأموم سواء
كان قعدا أولا ولذا ذكر قاضيان في فتاواه ولو ان الامام لم يقعد على رأس الرابعة وقام الى

علم أنها من غير الركعة الاخيرة أو تعزى فوق تعزى على ذلك أو لم يقع تعزى على شيء وبقى شاكا في أنها من الاخيرة أو ما قبلها
وجب عليه نية القضاء وان علم أنها من الركعة الاخيرة لم يحتج الى نية وعلى هذا ما ذكره في سلم من الفجر وعليه السهو وسجد
وقعد وتكلم ثم تذكرا أن عليه صليبة من الاولى فسدت وان من الثانية لا ونات احدى سجدي السهو وعن الصليبة اه قال في
النهر وهذا التقرير يقتضى نقض ما قدمه من دعوى الاتفاق على الفساد بتذكرك الصليبة وذلك أنه اذا علم أنها من الاخيرة فبني
ان لا تفسد اتفاقا لانصرافها اليها أو من غيرها ولم يعلم وقد نواها فكذلك الا أنه لا يعيدها لما ساءل ما اذا لم ينوها فسدت عند أبي
يوسف خلافا لمحمد لعدم انصرافها اليها وعلى هذا في الخلاصة ليس على اطلاقه بل فسادها انما هو على قول الثاني فقط
اه وقوله لعدم انصرافها لغيره فسدت عند أبي يوسف وأما عدمه عند محمد فلما ذكره المؤلف وبما قرره في النهر ظهر ما في

كلام الرمي عن المحدثي فتدبر (قوله ومصل تعد ولم يعتبر بعوده) المراد به العود لا خبير وهذا موقوف في فرع الخالية
 المذكور آنفاً ولكن قوله وبطلت بركه لم يظهر لي فائدته تأمل (قوله لانه يكون تطوعاً قبل المغرب) لعل الاولى أن يقال لانه
 يكون تطوعاً بعد العصر فتأمل (قوله وفي قاضيان الا الفجر) قال في النهروانت خبير بان ما اقتصر عليه قاضيان من الفجر
 هو الصواب وذلك أن موضوع المسئلة حيث كان فيما اذ لم يتعد وبطلان فرضه كيف لا يضم في

١١٢

العصر ولا كراهة في التنفل
 قبله ثم بعد مدة عن
 لي حين اقراء هذا الجامع
 الازهر أنه يمكن جملة
 على ما اذا كان يقضى
 عصر أو ظهر بعد العصر
 فانه لا يضم كما هو ظاهر
 وعليه فيصح التوجيه
 والله تعالى الموفق اه
 أقول فعلى زيادته الظهر

وصارت نقلاً فيضم اليها
 سادسة

لا يظهر اقتصار السراج
 على زيادته العصر والذي
 يظهر أن استثناء السراج
 بالنظر الى المسئلة الآتية
 وهي ما وقع على رأس
 الرابعة ثم قام والبسه
 يشير تعليقه فتدبره كذا
 في شرح الشيخ اسمعيل
 قلت هذا غير ظاهر
 ان لو كان كذلك لذكرها
 في محله مع انه ذكرها
 هنا ولكن قدر تكب
 ذلك تحججاً لكلامه
 لعل مقامه هذا وقال في
 شرح المنية لابن أمير حاج
 قلت وأما المغرب اذ لم

الخامسة ساهياً وتشهدا مقتدى وسلم قبل ان يقيد الامام الخامسة بالسجدة ثم قيد بها بالسجدة فسدت
 صلاتهم جميعاً اه وسواء كان المأموم مسبوقاً أو مدركاً كما في الالهيية واذا لم يبطل فرض الامام
 بعوده قبل السجود لم يبطل فرض المأموم وان سجدنا في المحيط لوصلي امام ولم يتعد في الرابعة من
 الظهر وقام الى الخامسة فركع وابعه القوم ثم عاد الامام الى القعدة ولم يعلم القوم حتى سجدوا وسجدة
 لا تفسد صلاتهم لانهم لمعاد الامام الى القعدة ارتفع ركوعه فيرفع ركوع القوم أيضاً تبعاله
 لانه بناء عليه فيبقى لهم زيادة سجدة وذلك لا يفسد الصلاة اه وهذا ما لا يخفى فيقال مصل ترك القعدة
 الاخيرة وقيد الخامسة بسجدة ولم تبطل صلاته ومصل تعد ولم يعتبر بعوده وبطلت بركه وقيد بقوله
 ولم يعلم القوم لما في المجتبي انه لو عاد الامام الى القعدة قبل السجود وسجد المقتدى عمداً تفسد في
 السهو وخلاف والا حوط الاعادة اه وفي فتح القدير ولا يخفى عدم متابعتهم له فيما اذا قام قبل القعدة
 واذا عاد لا يعيد والتشهد (قوله فصارت نقلاً فيضم اليها سادسة) لما سبق مراداً من انه لا يلزم من
 بطلان الوصف بطلان الاصل عندهما خلا والمحمد فيضم سادسة لان التنفل بالوتر غير مشروع ولولم
 يضم فلا شيء عليه لانه ظان وشروعه ليس بملزم واذا اقتدى به انسان في الخامسة ثم أفسدها فعلى
 قول محمد لا يتصور القضاء وعندهما ينقض سائر ما روي في تحريم الست بخلاف ما اذا عاد الامام قبل
 السجدة فانه يقضى اربعاً ثم صرح المصنف في الوافي بان ضم السادسة مندوب وتركه في المختصر
 للاختلاف وفي عبارة القدوري تبع الرواية الاصل اشارة الى الوجوب فانه قال وكان عليه ان يضم
 اليها ركعة سادسة ووجهه في فتح القدير بعدم جواز التنفل بالوتر وفي المسوط وأحب الى أن يشفع
 الخامسة لان النفل شرع شفعاً لا وتر كذا في البدائع والظاهر النذب لان عدم جواز التنفل بالوتر
 انما هو عند القصد ما عند عدمه فلا ولهذا لا يلزم من شيء لوقطعه وفي السراج الوهاج ان ضم السادسة
 في سائر الصلوات الا في العصر فانه لا يضم اليها لانه يكون تطوعاً قبل المغرب وذلك مكرهه وفي
 قاضيان الا الفجر فانه لا يضيف اليها لان التنفل قبلها وبعدها مكرهه اه وسأقنع ان الصحيح انه لو
 قعد على رأس الرابعة وقام الى الخامسة وقيد بها بسجدة فانه يضم سادسة ولو كان في الاوقات المكرهه
 فينبغي أن لا يكره هنا أيضاً على الصحيح اذ لا فرق بينهما ما لم يذ كر المصنف سجود السهو ولا الاصح
 عدمه لان نقصان الفساد لا ينجبر بالسجود ثم اعلم انه لا فرق في عدم البطلان عند العود قبل
 السجود والبطلان ان يقيد بالسجود بين العمد والسهو ولذا قال في الخلاصة فان قام الى الخامسة عمداً
 أيضاً لا تفسد ما لم يقيد الخامسة بالسجدة عندنا ثم اعلم أيضاً ان البطلان بالتقيد بالسجدة أعم من أن
 يكون قد قرأ في الركعة الخامسة أو لا كما في الخلاصة وقد يقال ان المفسد خط النفل بالفرض قبل
 اكماله والركعة بلا قراءة في النفل غير صحيحة فلم يوجد الخط فكان زيادة ما دون الركعة وهو ليس

بفسد

يقعد على الثالثة منها وقيد الرابعة بالسجدة

يقطع عليها ولا يضم اليها أخرى لنصهم على كراهة التنفل قبلها وعلى كراهته بالوتر مطلقاً اه (قواء وقد يقال الخ) قال في النهروانت
 من يده ما من ان السجود الخالي عن الركوع لا يعتد به فكذا الخالي عن القراءة الا أن يفرق بانه قد عهد اتمام الركعة دون
 الكمال كما في المقتدى بخلاف الخالية عن الركوع

معد (قوله وان قعد في الرابعة ثم قام عادوسلم) لان التسليم في حالة القيام غير مشروع وامكنه
 التمام على وجهه بالبعد لان مادون الركعة بمحل الرض ثم اذا عاد لا يعيد التشهد وكذا الونام
 قائما وقال الناطلي يعيد ثم قيل القوم يتبعونه وان عاد عادوا معه وان مضى في النافلة اتبعوه
 لان صلاتهم تمت بالقعدة والصحيح انه لا يتبعونه لانه لا اتباع في البدعة فان عاد قبل تقبيد
 الخامسة بالسجدة اتبعوه بالسلام فان قيد سلموا في الحال (قوله وان سجد للخامسة ثم فرضه
 وضم اليه السادسة) أي لم يفسد فرضه بسجوده كما فسد فيما اذا لم يقعه هذا هو المراد بالتمام
 والافصلا تدا قصة كاسيأتى وانما لم يفسد لان الباقي اصابه لفظ السلام وهي واجبة وانما يضم
 اليها أخرى لتصير الركعتان له نفلا لا تنهي عن الركعة الواحدة واذا ضم فانه يتشهد ويسلم
 ثم يسجد للسجدة كاسيأتى ثم لا ينوبان عن سنة الظهر هو الصحيح لان المواظبة عليه ما انما كانت
 بتجريمة مبتدأة اذ لم يق في الضم فشمع ما اذا كان في وقت مكروه كبعد الفجر والعصر لان التطوع
 انما يكره فيه ما اذا كان عن اختيار لما اذا لم يكن عن اختيار فلا وعليه الاعتماد وكذا في الخامسة
 وهو الصحيح كذا في التبيين وعليه الفتوى كذا في المجتبى امكن اختلاف في الضم في غير وقت
 الكراهة قيل بالوجوب وقيل بالاستحباب كما قدمناه واما في وقت الكراهة فقيل بالكراهة
 والمعتد الصحيح انه لا بأس به كما عبروا به بمعنى ان الاولى تركه فظاهره انه لم يقل أحدي بوجوبه ولا
 باستحبابه وفرق الشارح بين الفجر والعصر فصحح انه لا يكره في العصر وجزم بالكراهة في الصبح
 وفيه نظر اذ لا فرق بين الفجر والعصر فكما صحح عدمه في العصر لزمه تصحيح عدمه في الفجر ولذي
 سوى بينهما في فتح القدير وقال والنهي عن النفل القصدي بعدهما ولذا اذا تطوع من آخر الليل
 فلما صلى ركعة طلع الفجر الاول ان يتمها ثم يصلي ركعتي الفجر لانه لم يتنفل باكثر من ركعتي الفجر
 قصدا اه وصرح في التجنيس بان الفتوى على رواية هشام من عدم الفرق بين الصبح والعصر في
 عدم كراهة الضم وان لم يتم الركعتين نفلا فلا شيء عليه كما قدمناه وفي المحيط وان شرع معه رجل في
 الخامسة يصلي ركعتين عند أبي يوسف وعند محمد يستأبنا على ان احرام الفرض انقطع بالانتقال الى
 النفل عند أبي يوسف لان من ضرورة الانتقال الى النفل انقطاع الفرض فلم يصح شارعا الا في هذا
 الشفع وعند محمد لم ينقطع احرام الفرض وهو الاصح لانه صار شارعا في النفل من غير تكبيرة
 جديدة ولو انقطعت التحريمة لاحتاج الى تكبيرة جديدة لان الاحرام الجديد لا ينعقد الا بتكبيرة
 جديدة ولما بقيت التحريمة صار شارعا في الكل ولو قطع المقتدى هذا النفل قال محمد لا شيء عليه لانها
 غير مضمونة على الامام فلا تصير مضمونة على المقتدى وقال أبو يوسف يلزمه قضاء ركعتين وهو الاصح
 لان النفل مضمون في الاصل وانما لم يصير مضمونا على الامام هنا لعارض وهو شروعه فيه ساهيا وقد
 انعدم هذا العارض في حق المقتدى فبقيت صلاة الامام مضمونة في حق المقتدى بخلاف اقتداءه
 البالغ بالصلى في النوافل فلا يصح عند عامة المشايخ لان التطوع انما لم يصير مضمونا على الصعي بالمر
 أصلي وهو الصواب فلا يمكن أن يجعل معدوما في حق المقتدى في غير اقتداءه المفترض بالتفعل
 اه فالحاصل ان الصحيح قول محمد في كونه صلى ستا وقول أبي يوسف في لزوم ركعتين لو أفسدها وفي
 السراج الوهاج وعليه الفتوى وقد قدمناه انه اذا اقتدى به في الخامسة ولم يكن قعدا امام قدر
 التشهد ولم يعد فانه يلزمه الست والفرق بين المسئلتين ان في المسئلة الاولى التزم صلاة الامام وهي
 ست ركعات نفلا والشروع في النفل لا يوجب أكثر من ركعتين الا بالاعتداء وههنا الامام لم يكن

(قوله لان التسليم الخ)
 قال في النهر ومع ذلك لو سلم
 قائما صح كما في الخلاصة
 (قوله والمعتد الصحيح انه
 لا بأس به) قال في النهر
 وعلى هذا فالاولى أن
 يكون معنى ضم أي جاز
 له الضم ليعم كل وقت والا
 يخرج عن كلامه بتقدير
 جملة على الندب والوجوب
 وقت الكراهة اه وقد
 يقال ان مرادهم الندب
 وان قعد في الرابعة ثم
 قام عادوسلم وان سجد
 للخامسة ثم فرضه وضم
 اليه السادسة

لان الصلاة أقل مراتبها
 الاستحباب لا الاباحة
 بدليل ما يأتي من أنه اذا
 تطوع فصلى ركعة ثم
 طلع الفجر فلا ولي أن يتمها
 وانما عبروا هنا بلا بأس
 لان الوقت المكروه هنا
 محل توهم أن في الصلاة
 فيه بأس فعبروا بلا بأس
 للدلالة على انه لا يكره
 التطوع فيه وذلك لا ينافي
 ان الاتمام أفضل كما
 هو ظاهر اطلاق قولهم
 وضم السادسة لشعواه
 الوقت المكروه تأمل

(قوله وعند محمد هو مجبر نقصان الخ) قال ابن أمير حاج في شرحه على المنيعة قال نفي الإسلام أنه المعتصم للفتوى وصاحب المحيط هو الأصح اه (قوله تمكن بالدخول فيه) البناء للسببية وضمير فيه راجع للنفل وقوله في الغرض متعلق بنقصان أو بتمكن وقوله بترك الواجب بدل من قوله بالدخول فيه (قوله واختاره في الهداية) قال في النهر لكن كلام الشارحين لها بأباه ولولا خوف الاطالة لبيناه (قوله لان السجود يبطل وقوعه في وسط الصلاة) أقول مقتضى هذا التعليل أنه لو لم يسجد في آخر الشفع له البناء وهو ظاهر فيأتي به في آخر الشفع الثاني ١١٤ لانها صارت صلاة واحدة وفي القنية برزنجيم الائمة المحكي في تطوع ركعتين وسها

ثم بنى عليه ركعتين يسجد لله ولو بنى على الغرض تطوعا وقدها في الغرض لا يسجد اه والظاهر أن وجه الثاني كون النفل المبني على الغرض صار صلاة أخرى ولا يمكن أن يكون سجود السهو لصلاة واقعا في صلاة أخرى وان كانت تحريرة وسجد السهو ولو سجد السهو وفي شفع التطوع لم يبن شفعاً آخر عليه ولو سلم الساهي فاقضى به غيره فان سجد صح والا لا

متنفلا الا بركعتين فلزم المأموم ركعتان وفي السراج الوهاج اذا قعد في الرابعة قعد التشهد وقام الى الخامسة ساهيا واقضى به رجل لا يصح اقتداء ولو عاد الى القعدة لانه لما قام الى الخامسة فقد شرع في النفل فكان اقتداء المفترض بالمتنفل ولو لم يقدم مقدار التشهد صح الاقتداء لانه لم يخرج من الغرض قبل ان يقدمها بسجدة اه (قوله وسجد للسهو) الظاهر رجوعه الى كل من المسئلةين فان كانت الاولى وهي ما اذا عاد وسلم فظاهر لانه آخر الواجب وهو السلام وكذا اذا شك في صلاته فلم يدرك ثلثا صلى أم أربعا فاشتغل بذكره حتى آخر السلام لزمه السهو وان كانت الثانية وهي ما اذا لم يعد حتى يسجد ففيه ثلاثة أقوال فعند أبي يوسف سبب سجوده النقصان المتمكن في النفل بالدخول فيه لا على الوجه المسنون لانه لا وجه لان يجب لمجر نقصان في الغرض لانه قد انتقل منه الى النفل ومن سها في صلاة لا يجب عليه أن يسجد في أخرى وعند محمد هو لمجر نقصان تمكن بالدخول فيه في الغرض بترك الواجب وهو السلام وصحح المساريدي أنه جابر للنقص المتمكن في الاحرام فيجبر النقص المتمكن في الغرض والنفل جميعا واختاره في الهداية (قوله ولو سجد للسهو في شفع التطوع لم يبن شفعاً آخر عليه) لان السجود يبطل وقوعه في وسط الصلاة وهو غير مشروع الاعلى سيدل المتابعة وظاهر كلامهم أنه يكره البناء كراهة تحريم لتصريحهم بانه غير مشروع وفي فتح القدير الحاصل ان نقض الواجب وابطاله لا يجوز الا اذا استلزم تصحيحه نقض ما هو فوقه اه وانما قال لم يبن ولم يقل لم يصح البناء لان البناء صحيح وان كان مكرها والبقاء التحريم واختلغا في اعادة سجود السهو واختار اعادة لان ما بقي به من السجود وقع في وسط الصلاة فلا يعتد به كالمسافر اذا نوى الإقامة بعد ما سجد للسهو ويلزم الاربع ويعيد السجود قديدا بشفع التطوع لانه لو كان مسافرا فسجد للسهو ثم نوى الإقامة فله ذلك لانه لو لم يبن وقدر لزمه الاتمام بنية الإقامة بطلت صلاته وفي البناء نقض الواجب ونقض الواجب أدنى فيتحمل دفعا للاعلى لكن يرد على التقييم بشفع التطوع أنه لو صلى فرضا تاما وسجد للسهو ثم أراد أن يبن نفلا عليه ليس له ذلك لما تقدم فلو قال فلو سجد في صلاة لم يبن صلاة عليها الا في المسافر لكان أولى ولذا لم يقيد في الخلاصة بالتطوع وانما قال واذا صلى ركعتين وسها فها فسجد للسهو وبعد السلام ثم أراد أن يبن عليها ركعتين لم يكن له ذلك بخلاف المسافر الا ان يقال ان الحكم في الغرض يكون بالاولى لانه يكره البناء على تحريره سواء كان سجودا أو لا بخلاف شفع التطوع (قوله ولو سلم الساهي فاقضى به غيره فان سجد صح والا لا) وقال محمد هو صحيح سجد الامام أولم يسجد لان عنده سلام من عليه السهو ولا يخرج من الصلاة أصلا لانها واجبة جبر للنقصان فلا بد أن يكون في احرام الصلاة وعند محمد ما يخرج من على سبيل التوقف لانه محلل في نفسه وانما لا يعمل لحاجته الى أدائه السجدة فلا تظهر دونها ولا حاجة

ثم بنى عليه ركعتين يسجد لله ولو بنى على الغرض تطوعا وقدها في الغرض لا يسجد اه والظاهر أن وجه الثاني كون النفل المبني على الغرض صار صلاة أخرى ولا يمكن أن يكون سجود السهو لصلاة واقعا في صلاة أخرى وان كانت تحريرة وسجد السهو ولو سجد السهو وفي شفع التطوع لم يبن شفعاً آخر عليه ولو سلم الساهي فاقضى به غيره فان سجد صح والا لا

الغرض باقية لكن يرد عليه المسئلة المارة آنفا فانه يسجد في الشفع المبني على الغرض الا ان يفرق بين النفل المبني على الغرض قصدا والمبني بلا قصد لانه صلاة واحدة (قوله وانما قال لم يبن الخ) قال الرمي ذكر في النهاية ما يقتضي أن في المسئلة روايتين وأقول يجب ان تعيد سجدة

البناء بما اذ لم يسلم منه لقطع أسا اذا سلم لقطع الصلاة يمنع البناء لان سلامه ممن ليس عليه سجود سهو وهو مخرج من على الصلاة فكيف يتأتى البناء على الشفع السابق معه ولم أر من نبه عليه تأمل اه (قوله لكن يرد الخ) أقول ظاهره أن البناء على الغرض كالبناء على النفل من حيث انه يعيد سجود السهو ويخالفه ما قدمناه عن القنية نفا ولعل هذا هو السر في تعيد المصنف بالتطوع تأمل (قوله فسجد للسهو بعد السلام) تقييده بما بعد السلام لا يفيد أنه لو سجد قبله له ذلك من غير كراهة كما هو عليه الرمي بل تقييده باعتبار أن ذلك محله عندنا تأمل (قوله فلا تظهر دونها) أي فلا تظهر الحاجة دون السجدة يعني اذا سجد للسهو

تتحقق الحاجة فسهط معنى التحليل عن السلام للحاجة فلا تتحقق الحاجة اذ لم يعد الى سجود السهو (قوله ويظهر الاختلاف الخ)
 قال في النهاية بعد تقرير هذه الفروع قلت وبهذا يعرف ان عندهما من سلم للسهو ويخرج عن حرمة الصلاة من كل وجه لان
 يكون معنى التوقف ان يثبت الخروج من وجه دون وجه ثم بالسجود يدخل في حرمة الصلاة لانه لو كان في حرمة الصلاة من وجه
 لكانت الاحكام على عكسها عندهما ايضا كما هو مذهب محمد من انتقاض الطهارة بالقهقهة ولو لم الاداء بالاعتداء ولو لم الاربع
 عندنية الاقامة عملا بالاحتياط اه وتابعه في العناية وحاصله ان معنى التوقف كونه في حرمة من وجه دون وجه المقابل لما اختاره
 مما استدلل عليه بالفروع من انه الخروج من كل وجه وفي الفتح هذا غير لازم من القول بالتوقف للتأمل اذ حقيقة توقف الحكم
 بانه خرج عن حرمة الصلاة اولا فالثابت في نفس الامر احدى ما عينا والسجود وعدمه معرف كيفية ما هو مصرح به في البدائع
 من التجوزين وهذا قط لا يوجب الحكم بكونه بعد السلام في الصلاة من وجه دون وجه بل الوقوف عن الحكم بانه خرج
 من كل وجه او لم يخرج من وجه أصلا فتأمل (قوله كما صرح به في غاية البيان وهو غلط الخ) أقول قد صرح بمثل ما في غاية البيان
 في هذا وفي الذي بعده ايضا في الدرر ومتمن المتن ويرى قال السابق في شرح المتن وتبع الماتن صاحب الوقاية ونسب
 أبو المكارم صاحب الوقاية الى الغفلة حيث قال في شرح المختصر وان قهقهة انتقض الوضوء عنده خلافا لهما وصلاته تامة اجماعا
 وسقط عنه سجود السهو وان نوى الاقامة انقلب فرضه اربعاء عنده ويسجد في آخر الصلاة وعندهما لا ينقلب اربعاء يسقط عنه
 سجود السهو واذا يجابه بوجوب ابطاله كذا في الكافي والهداية وشرحها وقتاوى ١١٥ قاضيان وعدة من الكتب

المشهور وما ذكر صاحب
 الوقاية من انه يبطل
 وضوءه بالقهقهة ويصير
 فرضه اربعاء بنية الاقامة
 ان يسجد بعد والا فلا
 فهو مخالف لما في عامة
 الكتب وما ذكره في
 شرحه للهداية من انه بعد
 ما قهقهة يتعذر سجود
 السهو لطلان التحريم

على اعتبار عدم العود ويظهر الاختلاف في صحة الاعتداء وفي انتقاض الطهارة بالقهقهة وتغيير
 الفرض بنية الاقامة في هذه الحالة كذا في الهداية وغيرها وظاهره ان الطهارة تنتقض عنده
 بالقهقهة مطلقا وعندهما ان عاد الى السجود انتقضت والا فلا كما صرح به في غاية البيان وهو غلط
 فانه لا تفصيل فيه بين السجود وعدمه عندهما لان القهقهة اوجبت سقوط سجود السهو وعند
 الكل لغوات حرمة الصلاة لانها كلام وانما الحكم هو النقص عنده وعدمه عندهما كما صرح به
 في المحيط وشرح الطحاوى وظاهره ايضا انه لو نوى الاقامة ولازمه وقوف عندهما ان يسجد لزمه
 الاتمام والا فلا وعنده محمد يتم مطلقا وقد صرح به في غاية البيان وهو غلط ايضا فان الحكم فيه اذا
 نوى الاقامة قبل السجود انه لا يتغير فرضه عندهما ويسقط عند سجود السهو لانه لو يسجد فقد

الموقوفة بالقهقهة فبعل ذلك مفقودة منه اه هذا ما في الباقي لمخصا وهذا يفيد ان ظاهر كلام الهداية وغيره ليس كما ادعاه
 المؤلف لكان في القهستاني اقتصر على تفريع المسئلة الاولى فقط على الاختلاف المذكور وكران الفرعين الاخيرين ليسا من
 فروعه في شيء وقال في الوقاية هنا سهو مشهور اه قلت وبالله تعالى استعين لا يخفى على من له أدنى بصيرة ان الفروع الثلاثة
 حكمها مختلف على كل من القولين فالتفريع صحيح لان الخلاف انما هو في الخروج بانا أو موقوفة لكان لما أمكن التفصيل
 عندهما بين العود الى السجود وعدمه في الفرع الاول ذكره فيه ولم يمكن في الاخيرين كما علمت حكموا بعدم انتقاض الطهارة
 وعدم تغير الفرض عندهما ولم يفصلوا بين ما اذا عاد أولا كما فصلوا في الاول فظهر انه ليس ظاهر كلامهم ما ذكره المؤلف وان
 التفريع الذي أطبق عليه عامة الكتب صحيح لا كما قال القهستاني من عدم صحته في الاخيرين اذ لم يذكر والتفصيل فيهما ايضا نعم
 الغلط من ذكره كصاحب غاية البيان والوقاية وغيرهما حيث قيدوا ترتيب الاحكام في الفروع الثلاثة عندهما بقولهم ان يسجد
 والا فلا (قوله لانه لو يسجد الخ) حاصله انه لا يجب لان اجابه يؤدي الى ابطاله كما مر وفي البرازية وعندهما خرج منها ولا يعود
 الا بعوده الى سجود السهو ولا يمكنه العود الى سجوده الا بعد تمام الصلاة ولا يمكنه اتمام الصلاة الا بعد العود الى السجود فجاه
 الدور وبيانه انه لا يمكنه العود الى سجوده لان سجوده ما يكون جابرا والجابر بالنص هو الواقع في آخر الصلاة ولا آخر لها قبل
 التمام فقلنا بانه تمت صلاته وخرج منها قطعا للدور اه وأما بقوله لان سجوده ما يكون جابرا انه وان يسجد لا يعود الى حرمة
 الصلاة لانه غير جابر للنقص نظير ما اذا سلم وأتى بما ينافي بالسجود فانه لا يعود الى حرمة الصلاة وان يسجد لانه غير جابر بل يكون

قد خرج بالسلام خروجا تاما ١١٦ وفي مسئلتنا كذلك كما صرح به في قوله فقلنا عث صلاته وخرج منها وحينئذ فلم تحصل

نية الإقامة في حمة الصلاة كما صرح به فاضحان في شرح الجامع وفي النهاية والعناية والفتح فلا يتغير فرضه سواء سجد بعدها أو لم يسجد كما يأتي التصريح به عن الدراية وبهذا التقرير يظهر لك اندفاع ما ذكره الشرع نبلا في منتصرا لصاحب غاية البيان جازما بأنه ان سجد يعود ويلزمه الاتمام وأنه لا فرق

وسجد للسهو وان سلم للقطع

حينئذ بين هذه وبين ما اذنوى بعد السجود حيث اتفقوا على صحتها (قوله ولو سلم وعليه سجدة التلاوة وسجدتنا السهو الخ) ذكر في البدائع أيضا ما لو سلم وعليه سجدة تلاوة أو قراءة التشهد الاخير قال فان سلم وهو ذا كراهة سقطت عنه لان سلامه سلام عمد فيخرجه من الصلاة ولا تفسد صلاته لانه لم يبق عليه ركن من أركان الصلاة لكنها تنقص لترك الواجب وان كان ساهيا عنها لا تسقط لان سلام السهو لا يخرج من الصلاة حتى يصح الاقتداء

عاد الى حمة الصلاة في غير فرضه أو بعاف مع سجوده في خلال الصلاة فلا يعتد به فلا فائدة في الاشتغال به وعنده يتقها أو يعاوي بسجدة في آخر صلاته كذا في المحيط وذكر في معراج الدراية ان عندهما لا يتغير فرضه سواء سجد للسهو أو لا لانه لو تغير قبل السجود لاحت النية قبل السجود ولو حدثت وقعت السجدة في وسط الصلاة فصار كانه لم يسجد أصلا ولو حدثت لاحت بلا سجود ولا وجه له عندهما لانه يحصل بعد الخروج فلا يتغير فرضه اهـ وقيدنا بكونه قوى الإقامة قبل السجود لانه لو نواها بعدما سجد سجدة أو سجدتين تغير فرضه اتفاقا وسجدة في آخرها سهو ولا نية صادفت حمة الصلاة فصار متعيا كذا في المحيط وبما في غاية البيان من أن ثمة الاختلاف تظهر في مسألة رابعة وهي ما اذا اقتدى به انسان في هذه الحالة ثم وجد منه ما ينافي الصلاة قصد اهل يقضى أم لا فعند محمد يقضى سجد الامام أو لم يسجد لجهة الاقتداء وعنده لا يقضى لعدم صحة الاقتداء فليست مسألة رابعة بل متفرعة على مسألة المتن وهي صحة الاقتداء فانه ان صح الاقتداء أو فسد ما لزمه القضاء والا فلا وجعل في الخلاصة ثمة الاختلاف تظهر أيضا في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم والادعية فعند محمد يأتي بها في القعدة الأخيرة وهي قعدة سجود السهو ولا نها قاعدة الحتم عنده وعندهما يأتي بها في قعدة الصلاة لانه لما عاد الى السجود تبين أنه لم يكن خارجا فساكت الأولى قعدة الحتم (قوله وسجد للسهو وان سلم للقطع) رفع لايهام التخيير بين السجود وعدمه من قوله فان سجد صح والا فلا فادان السجود واجب وان قصد بسلامه قطع صلاته لان هذا السلام غير قاطع لحزمة الصلاة أما عند محمد فظاهر لانه لا يخرج عن حرمة الصلاة عند أو أمان عندهما فلا يخرج عن حمة خروجا تاما فلا ينقطع الاحرام مطلقا فلما نوى القطع تكون نيته مبدلة للشرع فبلغت كنية الابانة بصريح الطلاق وكنية الظاهر مستباحة بخلاف ما اذنوى الكفر فانه يحكم بكفره لزال الاعتقاد قد بسجود السهو ولانه لو سلم وهو ذا كر للسجدة الصلبية تفسد صلاته والفرق ان سجود السهو يؤتى به في حمة الصلاة وهي باقية والصلبية يؤتى بها في حقيقتها وقد بطلت بالسلام العمد وفي فتح القدير واعلم ان ما قدمناه من قولنا ان سلام من عليه السهو لا يخرج عن حمة الصلاة لا يستلزم وقوعه قاطعا والالم يعد الى حرمة الالحاصل من هذا أنه اذا وقع في محله كان محلا لمخرجا وبعد ذلك فان لم يكن عليه شيء مما يجب وقوعه في حمة الصلاة كان قاطعا مع ذلك وان كان وان سلم ذا كراهة وهو من الواجبات فقد قطع وتقرر النقص وتعذر جبره الا أن يكون ذلك الواجب نفس سجود السهو وان كان ركعا فسدت وان سلم غير ذا كر ان عليه شيئا لم يصغر خارجا وعلى هذا تجري الفروع اهـ وأما اذا سلم وعليه سجدة التلاوة فقد ذكر في الخلاصة وغيرها ولو سلم وعليه سجدة التلاوة وسجدتنا السهو وان سلم وهو غير ذا كر لهما أو ذا كر للسهو خاصة وان سلامه لا يكون قاطعا للصلاة ويسجد للتلاوة أولا ثم يشهد ويسلم ثم يسجد للسهو وان سلم وهو ذا كر لهما أو ذا كر للتلاوة خاصة وان سلامه يكون قاطعا وسقطت عنه التلاوة والسهو وان سلم وعليه سجدة صلبية وسجدتنا السهو وان سلم وهو غير ذا كر لهما أو ذا كر للسهو فان سلامه لا يكون قاطعا ويسجد للصلبية ويشهد ويسلم ثم يسجد للسهو وان سلم وهو ذا كر لهما أو ذا كر للصلبية خاصة فان سلامه يكون قاطعا وفسدت صلاته ولو سلم وعليه السجدة الصلبية والتلاوة والسهو وان سلم وهو غير ذا كر للكل أو ذا كر للسهو لا يكون سلامه قاطعا ويسجد للاول ولان كانت سجدة التلاوة أو لا فانه يسجد بها

به وينتقض وضوءه بالتهمة ويحتمل فرضه أو بعانية الإقامة لو كان مسافرا (قوله وسقطت عنه التلاوة وان والسهو) أي ولا تفسد صلاته ما ركز في البدائع أي لانه لم يبق عليه ركن من أركان الصلاة ولم يكن صلاته ناقصة لترك الواجب

(قوله لانه سلام سهواً) تعليل لما اذا كان ذا كرا للصليبة أو التلاوة فان سلامه بالنسبة الى التي كان ذا كرا لها عمداً الى غيرها سهو ولم يعلل لما اذا كان ذا كرا لها الظاهر على انه لو كان ذا كرا للصليبة فقط ١١٧ فالحكم بالفساد ظاهر لانها طاعت

بالسلام العمداً وانما المشكل ما اذا سلم وهو ذا كرا للتلاوة فقط مع انه قد مر في صدر العبارة انه تسقط عنه التلاوة والسهو وذا كرا هناك ان الصلاة لا تفسد لانه لم يبق عليه ركن من أركانها والجواب انه لما كانت الصليبة متروكة هنا وهي ركن تخرج جانب الخروج بالسلام وان كان سهواً في جانبها عمداً في

وان شك انه كم صلى أول مرة استأنف وان كثر تحرى والأخذ بالآقل

جانب التلاوة لا نأولم فحكم بفساد الصلاة يلزم منه أن يصح اتيانه بالصليبة واذا أتى بها يلزم أن يأتي بالتلاوة أيضاً لبقاء التحريم ولا سبيل اليه لانه سلم وهو ذا كرا للتلاوة في مكان عمداً في حقها كما في البدائع قال وقراءة التشهد الأخير في هذا الحكم كسجدة التلاوة لانها واجبة (قوله) وقد عمل في فتح القدير (التي) قد يقال على هذا التعليل والذي يأتي بعده

وان كانت الصليبة أو التلاوة يسجد هاتم يشهد بعدها وسلم ثم يسجد سجدتي السهو وان كان ذا كرا للصليبة أو التلاوة أو لم يفسدت صلاته وصار سلامه قاطعاً للصلاة لانه سلام سهو في حق أحدهما وسلام عمداً في حق الآخر وسلام السهو لا يخرج وسلام العمداً يخرج فترجى جانب الخروج احتياطاً ولو سلم عليه السهو والكبير والتلبية بان كان محروماً وهو في أيام التشريق فانه لا يسقط عنه ذلك كله سواء كان ذا كرا للكل أو ساهياً للكل اهـ وبهذا علم ان قوله وسجد لله هو وان سلم للقطع مقيد بما اذا لم يكن عليه سجدة صليبة أو سجدة تلاوة متذكراً لها وان كانت صليبة فسدت الصلاة وان كانت تلاوة لم تفسد وسقط عنه سجود السهو كما سقط عنه سجود التلاوة وفي نفس من سبى سجود السهو شي لأن التلاوة إنما سقطت لكون الصلاة لا تقضى خارجاً وقد صار خارجاً وأما سجود السهو فانه لا يؤدي في نفس الصلاة وانما يؤدي في حرمتها وقد عمل في فتح القدير اسقوطها بما تمنع البناء بسبب الانقطاع الا اذا تذكر انه لم يشهد فانه يشهد ويسجد للتلاوة وصلاته تامة اهـ وعمل لسقوطها في البدائع بانه سلام عمداً صار به خارجاً من الصلاة اهـ ولعله لما صار قاطعاً بالنسبة الى التلاوة صار قاطعاً لسجود السهو بطريق التبعية بخلاف ما اذا لم يكن عليه تلاوة ولا صليبة فانه لم يجعل قاطعاً بالنسبة الى شيء وفي اللؤلؤ الحمية ولو سلم ثم قام فكبر ودخل في صلاة أخرى فرضاً كان أو نفلاً لا يجب عليه سجود السهو لان التحريم الأول قد انقضت وهذه تحريم قداسة ونفت فالنقصان الذي حصل في التحريم الأول لا يمكن جبره بفعله في التحريم الأخرى (قوله وان شك انه كم صلى أول مرة استأنف وان كثر تحرى والأخذ بالآقل) لقوله عليه الصلاة والسلام اذا شك أحدكم في صلاته فليستقبل بحمله على ما اذا كان أول شك عرض له توقفاً بينه وبين ما في الصحيح مرفوعاً اذا شك أحدكم فليتحرك الصواب فليتم عليه بحمله على ما اذا كان الشك يعرض له كثيراً وبين ما رواه الترمذي مرفوعاً اذا ساهأ أحدكم في صلاته فلم يدرك واحدة صلى أو ثنتين فليبن على واحدة وان لم يدرك ثنتين صلى أو ثلاثاً فليبن على ثنتين فان لم يدرك ثلاثاً صلى أو أربعاً فليبن على ثلاث ولا يسجد سجدتين قبل ان يسلم وصححه بحمله على ما اذا لم يكن له ظن فانه يبنى على الأقل ويباعد هذا الجمع المعنى وهو انه قادر على اسقاط ما عليه دون حرج لان الحرج بالزام الاستقبال انما يلزم عند كثرة عروض الشك له وصار كما اذا شك انه صلى أولاً والوقت باقي يلزمه الصلاة لقدرته على حكم الظاهر وحل عدم الفساد الذي تظاهر عليه الحديثان الآخران على ما اذا كان يكثر منه للزوم الحرج بتقدير الزام وهو منتف شرعاً بالنافي فوجب ان حكمه بالعمل بما يقع عليه التحري فببالشك في الصلاة لانه لو شك في أركان الحج ذكر الحصص انه يتحرى كما في الصلاة وقال عامة مشايخنا يؤدي ما نبأ لان تكرار الركن وان زيادة عليه لا تفسد الحج وزيادة الركعة تفسد الصلاة فكان التحري في باب الصلاة أحوط كذا في المحيط وفي البدائع انه يبنى في الحج على الأقل في ظاهر الرواية وأفاد كلامه ان الشك كان قبل الفراغ منها فلو شك بعد الفراغ منها انه صلى ثلاثاً أو أربعاً لا شيء عليه ويجعل كانه صلى أربعاً جلاً لامره على الصلاح كذا في المحيط والمراد بالفراغ منها الفراغ من أركانها سواء كان قبل السلام أو بعده كذا في الخلاصة واستثنى في فتح القدير ما اذا وقع

عن البدائع ان سلام من عليه سجود السهو لا يقطع وان نوى به القطع فلو قلنا بوجوبه عليه هتالم يلزم المحذور ولكن أشار الى جوابه بقوله الآتي ولعله الخ (قوله وصححه) معطوف على رواه (قوله والمراد بالفراغ منها) قال في التانراخانية ولو شك بعد الفراغ من التشهد في الركعة الأخيرة على نحو ما بينا فكذلك الجواب يحصل على انه أتم الصلاة هكذا روى عن محمد اهـ

الشك في التعمين ليس غير بان تذكر بعد الفراغ أنه ترك فرضاً وشك في تعينه قالوا يسجد سجدة واحدة
ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة بسجدة تين ثم يقعد ثم يسجد للسهو الى آخره ولا حاجة الى هذا الاستثناء
لان كلامنا في الشك بعد الفراغ وهذا قد ترك ترك ركعتين يقينا انما وقع الشبهة في تعينه نعم يستثنى
منه ما ذكره في الخلاصة من انه لو أخبره رجل عدل بعد السلام انك صليت الظهر ثلاثاً وشك في
صدقه وكذب به فانه يعيد احتياطاً لان الشك في صدقه شك في الصلاة بخلاف ما اذا كان عنده أنه
صلى أربعاً فانه لا يلتفت الى قول الخبر وكذا لو وقع الاختلاف بين الامام والقوم ان كان الامام على
يقين لا يعيد والا اباد بقولهم ولو اختلف القوم قال بعضهم صلى ثلاثاً وقال بعضهم صلى أربعاً والامام
مع أحد الفريقين يؤخذ بقول الامام وان كان معه واحد وان أعاد الامام الصلاة وأعاد القوم
معه مقتدين به صح اقتداؤهم لانه ان كان الامام صادقاً يكون هذا اقتداء المتفعل بالمتفعل وان
كان كاذباً يكون اقتداء المقتضى بالمقتضى الى آخر ما في الخلاصة وقد يكون الشك في العدد
بتعريف بكلمة كم لان مصلي الظهر اذا صلى ركعة بنية الظهر ثم شك في الثانية انه في العصر ثم شك في
الثالثة انه في التطوع ثم شك في الرابعة انه في الظهر قالوا يكون في الظهر والشك ليس بشيء ولو
تذكر مصلي العصر أنه ترك سجدة ولا يدري انه تركها من صلاة الظهر أو من صلاة العصر الذي
هو فيها فانه يتحرر وان لم يقع تحريره على شيء يتم العصر ويسجد سجدة واحدة لاحتمال انه تركها
من العصر ثم يعيد انظر احتياطاً ثم يعيد العصر فان لم يعد فلا شيء عليه واختلفوا في معنى قولهم
أول مرة فاكتر مشايخنا كما في الخلاصة والخاتمة والظهرية على ان معناه أول ما وقع له في عمره يعني
لم يكن سها في صلاة قط بعد بلوغه كما ذكره الشارح وذهب الامام السرخسي الى ان معناه ان
السهو ليس بعادة لانه لم يسه قط وقال نحر الاسلام أي في هذه الصلاة واختاره ابن الفضل
كما في الظهيرية وكلاهما قريب كذا في غاية البيان وفائدة الخلاف بين العبارات انه اذا سها في
صلاته أول مرة واستقبله ثم وقف سنين ثم سها على قول شمس الأئمة يستأنف لانه لم يكن من عادته
وانما حصل له مرة واحدة والعادة انما هي من المعاودة وعلى العبارتين الاخرى يجتهد في ذلك كذا
في السراج الوهاج وفيه نظير يستأنف على عبارة السرخسي ونحر الاسلام ويتحرر على قول
الاكثر فغط لانه أول سها ووقع له في تلك الصلاة فيستأنف على قول نحر الاسلام كما لا يخفى وهذا
الاختلاف يفسر قولهم وان كثر تحريره فعلى قول الاكثر المراد بالكثر مرتان بعد بلوغه وعلى
قول نحر الاسلام مرتان في صلاة واحدة وفي المجتبى وقيل مرتين في سنة واحدة على قول السرخسي
وأشار المصنف الى انه لو شك في بعض وضوئه وهو أول ما عرض له غسل ذلك الموضع وان كان
يعرض له كثيراً يلتفت اليه كذا في معراج الدراية وفي المجتبى والمبتغى ومن شك انه كبر لا افتتاح
أولاً أو هل أحدث أولاً أو هل أصابت النجاسة ثوبه أولاً أو مسح رأسه أم لا استقبل ان كان أول مرة
والا فلا اه بخلاف ما لو شك ان هذه تكبيرة الافتتاح أو القنوت فانه لا يصير شارحاً لانه لا يثبت له
شروع بعد الجعل للقنوت ولا يعلم انه نوى ليكون للافتتاح والمراد بالاستقبال الخروج من الصلاة
بعمل مناف لها والدخول في صلاة أخرى والاستقبال بالسلام قاعداً أو لانه عرف محلاً دون
الكلام ومجرد النية لغو لا يخرجها من الصلاة كذا قالوا وظاهره انه لا بد من عمل فلو لم يأت بمناف
وأكلها على غالب ظنه لم تبطل الا انها تكون نفلاً ولزمه أداء الفرض لو كانت الصلاة التي شك فيها
فرضاً ولو كانت نفلاً ينبغي أن يلزمه قضاؤه وان أكلها ولو جوب الاستشاف ولم أره هذا التفريع

(قوله الى آخر ما في الخلاصة) أقول وتام عبارتها ولو استيقن واحد من القوم انه صلى ثلاثاً واستيقن واحدانه صلى أربعاً والامام والقوم في شك ليس على الامام والقوم شيء وعلى المستيقن بالنقصان الاعادة ولو كان الامام استيقن أنه صلى ثلاثاً كان عليه أن يعيد بالقوم ولا اعادة على الذي يقن بالتام ولو استيقن واحد من القوم بالنقصان وشك الامام والقوم فان كان ذلك في الوقت أعادوها احتياطاً وان لم يعيدوا لا شيء عليهم الا اذا استيقن عدلان بالنقصان وأخبر بذلك اه

(قوله وعبر واعنه نارة بالظن ونارة بغالب الظن) يوهم أنه لا فرق بينهما لكنه قدم في التيمم عن أصول اللامشي أن أحد الطرفين إذا قوي وترجع على الآخر ولم يأخذ القلب ما ترجح به ولم يطرح الآخر فهو الظن وإذا عقد القلب على أحدهما وترك الآخر فهو أكبر الظن وغالب الرأي اهـ لكن ذكر العلامة ابن أمير حاج في أوائل شرحه على التحرير أن هذا الفرق غريب بل المعروف أن الظن هو الحكم المذكور أي عقد القلب به وطرح المرجوح أولم يأخذ ولم يطرح الآخر وان غلبة ١١٩ الظن زيادة على أصل الرجحان

لا تبلغ به الجزم الذي هو العلم اهـ (قوله ولو شك أنها الثانية الخ) قال الرملي أي شك في الركعة التي قام بها أنها الثانية أو الثالثة الخ ولو شك في التي قام عنها أنها الثانية أو الثالثة لا يبعد وهو الصحيح لأنها ان كانت نائمة فظاهر وان كانت نائمة فقد تقدم أنه اذا قام عن القعدة الاولى لا يعود الا في المغرب والوتر لاحتمال انها نائمة والقعود فرض فيهما في تشهد ويقوم فصلى ركعة أخرى لاحتمال أن تلك ركعة نائمة كذا في شرح منية المصل للعللي (قوله ارتفعت تلك السجدة الخ) قال في الفتح وهذا أيضا يدل على خلاف ما في الهداية بما قدمناه في تأخير صليته من أن إعادة الركن الذي فيه التذكر مستحب ولو فرغنا دأله ينفى أن تفسد هذا لعدم ارتعاض السجدة المذكورة (قوله

منقول الا ان قول الشارح وغيره ان الاستقبال لا يتصور الا بالخروج عن الاولى وذلك بعمل مناسف يدل على عدم بطلانها بمجرد الشك كما لا يخفى والتحرى طلب الاخرى وهو ما يكون أكبر رأيه عليه وعبر واعنه نارة بالظن ونارة بغالب الظن وذكر وان الشك تساوى الامرين والظن رجحان جهة الصواب والوهم رجحان جهة الخطأ فان لم يترجح عنده شيء بعد الطلب فانه يبنى على الأقل فيجعلها واحدة ولو شك أنها نائمة وثانية ولو شك أنها نائمة وثالثة ولو شك أنها رابعة وعند البناء على الأقل يقعد في كل موضع يتوهم انه محل قعود فرضا كان القعود أو واجبا كيلا يصير تاركاً فرض القعدة أو واجبا فان وقع في رابعيها الاولى أو الثانية يجعلها الاولى ثم يقعد ثم يقوم فيصلى ركعة أخرى ويقعد ثم يقوم فيصلى ركعة أخرى فيأتي بربع قعدتان مفروضتان وهي الثالثة والرابعة وقعدتان واجبتان لكن اقتصر في الهداية على قوله يقعد في كل موضع يتوهم انه آخر صلاته كيلا يصير تاركاً فرض القعدة فنسبه في فتح القدير الى القصور والعذر له ان قعوده في موضع يتوهم انه محل القعود الواجب ليس متفقا عليه بل فيه اختلاف المشايخ كما نقله في المجتبى فلعل ما في الهداية مبني على أحد القولين وان كان الظاهر خلافه وهو القعود مطلقا وظاهر كلامهم يدل على ان القعود في كل موضع يتوهم انه آخر صلاته فرض ولو شك أنها الثانية أو الثالثة أو الرابعة أو قعد ثم قام فصلى أخرى وقعد ثم الرابعة وقعد ولو شك في صلاة الفجر وهو في القيام أنها الثالثة أو الاولى لا يتم ركعته بل يقعد قدر التشهد ويرفض القيام ثم يقوم فيصلى ركعتين ويقرأ في كل ركعة بقراءة الكتاب وسورة ثم يتشهد ثم يسجد للسجود وان شك وهو ساجد فان شك أنها الاولى أو الثانية فانه يمضي فيها سواء شك في السجدة الاولى أم الثانية لأنها ان كانت الاولى لم يمه المضى فيها وان كانت الثانية يلزمه تكميلها واذا رفع رأسه من السجدة الثانية يقعد قدر التشهد ثم يقوم فيصلى ركعة ولو شك في صلاة الفجر في سجوده انه صلى ركعتين أو ثلاثا ان كان في السجدة الاولى أمكنه اصلاح صلاته لانه ان كان صلى ركعتين كان عليه اتمام هذه الركعة لأنها نائمة فيحوز وان كانت نائمة من وجه لا تفسد صلاته عند سجود لانه كما ذكر في السجدة الاولى ارتفعت تلك السجدة وصارت كأنها لم تكن كما لو سبقه المحدث في السجدة الاولى في الركعة الخامسة وهي مسئلة زهوان كان هذا الشك في السجدة الثانية فسدت صلاته ولو شك في الفجر أنها نائمة أم نائمة ولم يقع تحريه على شيء وكان قائما يقعد في الحال ثم يقوم ويصلى ركعة ويقعد وان كان قاعدا والمسئلة بجالها يتحرى ان وقع تحريه أنها نائمة يمضي على صلاته وان وقع تحريه أنها نائمة يتحرى في القعدتان ان وقع تحريه أنه لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلاته وان لم يقع تحريه على شيء فسدت صلاته أيضا وكذا في ذوات الأربع اذا شك أنها الرابعة أو الخامسة ولو شك أنها نائمة أو خامسة فعلى ما ذكرنا في الفجر فيعود الى القعدة ثم يصلى ركعة أخرى ويتشهد

فسدت) لاحتمال أنه قيد الثالثة بالسجدة الثانية وخطأ المكتوبة بالنافلة قبل اكمال المكتوبة فتفسد صلاته بغنى المكتوبة كذا في التارخانية وفي الفتح وقياس هذا أن تبطل اذا وقع الشك بعد زحفه من السجدة الاولى يسجد الثانية أولا (قوله ثم يصلى ركعة أخرى) ويتشهد لئلا ينظر ما الداعي الى هذا التشهد فان هذه الركعة اما نائمة أو خامسة ولا تشهد فمما يخلاف ما قبلها التي عاد اليها فانها نائمة أو رابعة وبخلاف ما بعدها فانها رابعة أو سادسة فليراجع ثم رأيت في الفتح قال في المسئلة ولو شك أنها الرابعة

أو الخامسة أو أنها الثالثة
أو الخامسة ثم ذكر الحكم
كما هنا وهو ظاهر في
الأولى فقط (قوله فينبغي
أن لا تفسد الخ) قال
الشيخ اسمعيل وهو ظاهر
والأول المجزوم به في
كتب عديدة معتمدة اه
(قوله وذكر في التجنيس
إذا سلم الخ) هذا مبني على
أصول أحدها أن
وإن توهم مصلى الظهر
أنه أتمها فسلم ثم علم أنه
صلى ركعتين أتمها وسجد
للسهو

الترتيب في أداء السجدة
ليس بشرط ثانیها أن
المتركة إذا قضيت
التحقت بمحلها وصارت
كالمؤداة في محلها ثانیها
أن سلام الساهی لا
يخرجه عن حرمة الصلاة
رابعها أن السجدة إذا
فانت عن محلها لا تجوز
الابتنية القضاء ومتم لم
تفت عن محلها لا تجوز
بدون نية القضاء وإنما
تفوت عن محلها بتخلل
ركعة كاملة وبمداون
الكاملة لا تفوت عن
محلها لأنه محل الرض
وتمامه في التارخانية
وغيرها

ثم يقوم فيصلى ركعة أخرى ويقعد ويسجد للسهو ولو شك في الوتر وهو قائم أنها ثالثة أم ثالثة
يتم تلك الركعة ويقت فيها ويقعد ثم يقوم فيصلى ركعة أخرى ويقت فيها أيضا والمختار إلى هنا
عبارة الخلاصة ولم يذكر المصنف رحمه الله سجود السهو في مسائل الشك تبع المسألة في الهداية وهو
مما لا ينبغي اغفاله وأنه يجب السجود في جميع صور الشك سواء عمل بالتحري أو بنى على الأقل كذا
في فتح القدير وترك المحقق قيد لا بد منه مما لا ينبغي اغفاله وهو أن يشغله الشك قدر أداء ركن
ولم يشغل حالة الشك بقراءة ولا تسبيح كما قدمنا أول الباب لكن ذكر في السراج الوهاج أن في
فصل البناء على الأقل يسجد للسهو وفي فصل البناء على غلبة الظن أن شغله تفكيره مقدار أداء الركن
وجب السهو ولا فلا اه وكأنه في فصل البناء على الأقل حصل النقص مطلقا باحتمال الزيادة
فلا بد من جابر وفي الفصل الثاني نقصان بطول التفكير لا بمطلقه (قوله وإن توهم مصلى الظهر
أنه أتمها فسلم ثم علم أنه صلى ركعتين أتمها وسجد للسهو) لأنه عليه السلام فعل كذلك في حديث
ذي الدين ولأن السلام ساهيا لا يبطل الصلاة لكونه دعاء من وجه قيد به لأنه لو سلم على ظن أنه
مسافر أو على ظن أنها الجمعة أو كان قريب العهد بالسلام فظن أن فرض الظهر ركعتان أو كان
في صلاة العشاء فظن أنها التراويح فسلم أو سلم ذاكر أن عليه ركعتان صلاته تبطل لأنه سلم عامدا
وفي الحديث ولو سلم المصلى عمدا قبل التمام قيل تفسد وقيل لا تفسد حتى يقصده خطاب آدمي اه
فينبغي أن لا تفسد في هذه المسائل على القول الثاني ومراده من قواه ثم علم أنه صلى ركعتين العلم
بعديم تمامها لا دخل فيه ما إذا علم أنه ترك سجدة صليية أو تلاوية بعد السلام وحكمه أنه إن كان
في المسجد ولم يتكلم وجب عليه أن يأتي به وإن انصرف عن القبلة لأن سلامه لم يخرجه عن الصلاة
حتى لو اقتدى به إنسان بعد هذا السلام صار دأخلا فان سجدة سجدة معه وإن لم يسجد فسدت صلاته
إذا كان المتركة صليية وفست صلاة الداخل بفسادها بعد صحة الاقتداء ووجب القضاء على
الداخل حتى لو دخل في فرض رباعي مثلا يلزمه قضاء الأربع إن كان الإمام مقيما وركعتين إن
كان مسافرا وإن كان في الصحراء انصرف إن جاوز الصفوف خلفه أو غيبته أو ستره فسدت في
الصليية وتفرقت النقص وعدم الجبر في التلاوة وإن مشى إمامه لم يذكرك في ظاهر الرواية وحكمه إن
كان له ستره بنى ما لم يجاوزها وإن لم يكن له ستره ففعل إن مشى قدر الصفوف خلفه عادوا أكثر امتنع
وهو مروي عن أبي يوسف اعتبار الأحد الجانبين بالأخر وقيل إن جاوز موضع سجوده لا يعود وهو
الاصح لأن ذلك القدر في حكم خروجه من المسجد فكان مانعا من الاقتداء كذا في فتح القدير وذكر
في التجنيس إذا سلم الرجل في صلاة الفجر وعليه سجود السهو فسجد ثم تكلم ثم تذكرا أنه ترك سجدة
صليية إن تركها من الركعة الأولى فسدت صلاته لأنها صارت دينيا في ذمته فسارت قضاء وانعدمت
نية القضاء وإن تركها من الركعة الثانية لا تفسد الرواية عن أبي يوسف لأنها لم تصر دينيا في ذمته
فتبأت سجدة السهو عن الصليية ولو كانت المسئلة بحالها إلا أنه لما سلم للفجر تذكرا أن عليه سجدة
التلاوة فسجد لها ثم تذكرا أن عليه سجدة صليية فصلاته فاسدة في الوجهين لأن سجدة التلاوة دين
عليه وانصرف نيته إلى قضاء الدين فلا تنصرف السجدة إلى غير القضاء اه وفي الظاهرية وإذا سلم
سأها وعليه سجدة وإن كانت سجدة تلاوة يأتي بها وفي ارتفاع القعدة روايتان والاصح رواية
الارتفاع وإن كانت صليية يأتي بها وترتفع القعدة اه وفي التجنيس إذا صلى رجل من المغرب
ركعتين وقعد قدر التشهد فزعم أنه أتمها فسلم ثم قام فكبر ينوي الدخول في سنة المغرب ثم تذكرا أنه

باب صلاة المريض (قوله اذا كان التعذر اعم الخ) قال في النهر اقول حيث اراد به المحققي لزم أن يكون بمعنى التعسر لما قد عرفت له فالتأويل لا يخفى ما فيه والذي يظهر أنه ان اريد به حقيقة وهو ما ذكره أنه ١٢١ مراد المصنف ونقله في الشرح لبلالية

عن الكافي أي بحيث لو قام سقط لا يكون المراد منه التعسر لان المراد منه ما يمكن بمشقة وعلى ذلك المعنى المراد ما لا يمكن أصلاً فهو وغيره وان اريد

به غير ما اراده المصنف أعني الأعم من التحقيق والحكمي فلا حاجة الى جعله بمعنى التعسر كما ذكر المؤلف وان اريد

باب صلاة المريض تعذر عليه القيام أو خاف زيادة المرض صلى قاعدا بركع ويسجد

منه ما هو الأصح أي بان يلحقه ضرر بالقيام لزم أن يكون بمعنى التعسر تأمل (قوله متكثراً) أي على خادم له كما في الخلاصة قلت ويشكل هذا على أصل أبي حنيفة رحمه الله من عدم اعتبار القدرة بالغير وقد ذكر المؤلف في مسئلة ما لو وجد من يوضئه ولو زوجته أو غيرها لا يجزئه التيمم في ظاهر المذهب فنقل عن التجنيس هناك أن الفرق بين هذه وبين ما لو وجد قوماً يستعين بهم في الإقامة والنبات

لم يصل المغرب وقد سجد للسنة أو لا فصلاة المغرب فاسدة لانه كبر ونوى الشروع في صلاة أخرى فيكون ناقلاً من الغرض الى النفل قبل اتمامها وأما اذا سلم ثم تذكر انه لم يتم فحسب ان صلاته قد فسدت وقام وكبر للمغرب ثانياً وصلى ثلاثاً ان صلى ركعة وقعت قدر الشهادتين أخراً للمغرب الاول لان نية المغرب ثانياً لا تصح بقي مجرد التكبير وهذا لا يخرج عنه عن الصلاة اهـ ومسائل المسجديات معلومة في كتب الفتاوى وغيرها فلا تطيل بذكرها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

باب صلاة المريض

ذكرها عقب سجود السهول لانها من العوارض السماوية والاول اعم موقع الشموله المريض والصحيح فكانت الحاجة الى بيانه أمس فقدمه وتصور مفهوم المرض ضروري اذ لا شك ان فهم المراد من لفظ المرض أحلى من فهمه من قولنا بمعنى نزول بحلوله في بدن الحي اعتدال الطبائع الاربع بل ذلك يجري مجرى التعريف بالاختصاص وعرفه في كشف الاسرار بانه حالة للبدن خارجة عن المجري الطبيعي والاضافة فيه من باب اضافة الفعل الى فاعله كقيام زيد أو الى محمله كتخريبك الخشب (قوله تعذر عليه القيام أو خاف زيادة المرض صلى قاعداً بركع ويسجد) لقواه تعالى الذين يذكر الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم قال ابن مسعود وجابر وابن عمر الآية تنزل في الصلاة أي قياماً ان قدر واو قعوداً ان عجز واعنه وعلى جنوبهم ان عجز واعن القعود والحديث عمران بن حصين أخرجه الجماعة الامام قال كانت بي يواسر فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة فقال صلى الله عليه وسلم صل قائماً فان لم تستطع فقاعداً فان لم تستطع فعلى جنبك زاد النسائي فان لم تستطع فستلقياً لا يكف الله نفساً الا وسعها ثم المصنف رحمه الله اراد بالتعذر التعذر الحقيقي بحيث لو قام سقط بدليل انه عطف عليه التعذر الحكمي وهو خوف زيادة المرض واختلغوا في التعذر فقل ما يبيح الاطهار وقيل التيمم وقيل بحيث لو قام سقط وقيل ما يعجزه عن القيام بجوانحه والأصح ان يلحقه ضرر بالقيام كذا في النهاية والنجاشي وغيره ما اذا كان التعذر اعم من التحقيق والحكمي فلا حاجة الى جعل التعذر بمعنى التعسر وانهم لا يريدون به عدم الامكان كما في الذخيرة وفي المجتبى حد المرض المسقط للقيام والجمعة والمبيع والافطار والتيمم زيادة العلة أو امتداد المرض أو اشتداده أو يبعد به وجهاً اهـ قيد بتعذر القيام أي جميعه لانه لو قدر عليه متكثراً أو معتداً على عصا أو حائط لا يجزئه الا كذلك خصوصاً على قولهما فانهم ما يجعلان قدرة الغير قدرة له قال الهندواني اذا قدر على بعض القيام يقوم ذلك ولو قدر آية أو تكبيرة ثم يقعد وان لم يفعل ذلك خفت أن تعسر صلاته هذا هو المنهوب ولا يروى عن أصحابنا خلافة وكذا اذا عجز عن القعود وقد روى الاتسكان والاستناد الى انسان أو الى حائط أو الى وسادة لا يجزئه الا كذلك ولو استلقى لا يجزئه ودخل تحت العجز الحكمي ما لو صام رمضان صلى قاعداً وان أفرط صلى قائماً بصوم ويصلي قاعداً ما لو عجز عن السجود وقدر على القيام فانه لا يجب عليه القيام والوصلي قائماً ساس بوله ولو صلى قاعداً لافانه يصلي قاعداً بخلاف ما لو كان لو قام أو قعد سأل بوله ولو استلقى لافانه يصلي قاعداً ولا يستلحق لانها مستلقياً لا تجوز عند الاختيار بحال كما لا تجوز مع الحب فاستموا بتمامه في المحيط وما لو كان في بطنها ولد فخرجت

١٦ - بحر ثاني حازنه الصلاة قاعداً أنه يخاف على المريض زيادة الوجع في قيامه ولا يلحقه زيادة الوجع في الرضوءه الآن يراد بالتعسر غير الخادم كما يشعر به ما نقلناه عن الخلاصة تأمل وتقدم في باب التيمم ما يوضحه فراجع

أحدى يديه وتخاف خروج الوقت تصلي بحيث لا يلحق الولد ضرر لان الجمع بين حق الله وحق الولد ممكن كما في التجنيس وما لو خاف من العدو ان يصلي قائماً أو كان في خباء لا يستطيع أن يقيم صلبه فيه وان خرج لم يستطع أن يصلي من الطين والمطر انه يصلي قاعداً ومن به أدب علة وهو في طريق تخاف ان نزل عن الحمل للصلاة بقي في الطريق فانه يجوز أن يصلي القرائض على محماه وكذا المريض الركاب اذا لم يقدر على النزول ولا على من ينزله بخلاف ما لو قدر على من ينزله واختلاف المشايخ فيما اذا كان يستطيع القيام لو صلى في بيته ولو خرج الى الجماعة يعجز عن القيام والاصح انه يخرج الى الجماعة ويصلي قاعداً كذا في الولو الحجة وقد منافي باب صفة الصلاة ان الفتوى على خلافه (قوله وموما ان تعذر) أي يصلي مومياً وهو قاعداً ان تعذر الركون والسجود لما قدمناه ولان الطاعة بحسب الطاقة وفي المجتبى وقد كان كيفية الائمة بالركوع والسجود مستتباً على انه يكفيه بعض الانحناء أم أقصى ما يمكنه الى ان ظفرت بحمد الله على الرواية وهو ما ذكره شمس الأئمة الخوافي ان المومى اذا خفض رأسه للركوع شيئاً ثم للسجود جاز ولو وضع بين يديه وسائد وألصق جبهته عليها ووجد أدنى الانحناء جاز عن الائمة والا فلا ومثله في تحفة الفقهاء وذكر أبو بكر اذا كان بجبهته وأنفه عذر يصلي بالائمة ولا يلزمه تقرب الجبهة الى الارض باقصى ما يمكنه وهذا نص في بابيه اه ثم اذا صلى المريض قاعداً بركوع وسجود أو بالائمة كيف يقعد اما في حال التشهد فانه يجلس كما يجلس للشهادة بالاجماع وأما في حالة القراءة وحال الركوع روى عن أبي حنيفة انه يجلس كيف شاء من غير كراهة ان شاء محتبياً وان شاء متربعا وان شاء على ركبته كافي التشهد وقال زفر يفتش رجلاه اليسرى في جميع صلاته والصحيح ما روى عن أبي حنيفة لأن عذر المريض أسقط عنه الاركان فلا تنسقط عنه الهيئات أولى كذا في البدائع وفي الخلاصة والتجنيس والولو الحجة الفتوى على قول زفر لأن ذلك أسرع على المريض ولا يخفى ما فيه بل لا يسرع عدم التقييد بكيفية من الكيفيات والمذهب الاول وفي الخلاصة وان لم يقدر على السجود من جرح أو خوف أو مرض فالحل سواء ومن صلى وبجبهته جرح لا يستطيع السجود عليه لم يجزه الائمة وعليه أن يسجد على أنفه وان لم يسجد على أنفه لم يجزه ثم قال وفي ازيادات رجل يخلقه جراح لا يقدر على السجود ويقدر على غيره من الافعال فانه يصلي قاعداً بالائمة اه وهذا نظهر ان تعذراً لهما كاف للائمة بهما وفي البدائع ان الركوع يسقط عن من سقط عنه السجود وان كان قادراً على الركوع اه ولم أر حكم ما اذا تعذر الركوع دون السجود وكان غير واقع وفي القنية أخذته شققة لا يمكنه السجود يوحى (قوله وجعل سجوده أخفض) أي أخفض من ركوعه لانه قائم مقامهما فأخذ حكمهما وعن علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في صلاة المريض ان لم يستطع ان يسجد أو ما جعل سجوده أخفض من ركوعه وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من لم يقدر على السجود فليجعل سجوده ركوعاً وركوعه ايماء والركوع أخفض من الائمة كذا في البدائع وظاهره كغيره أنه يلزمه جعل السجود أخفض من الركوع حتى لو سواهما لا يصح ويدل عليه أيضاً ما سألتني (قوله ولا يرفع الى وجهه شيئاً يسجد عليه فان فعل وهو يخفض رأسه صحح والا لا) أي وان لم يخفض رأسه لم يجز لان الفرض في حق الائمة ولم يوجد فان لم يخفض فهو حرام لبطالان الصلاة المنهى عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وأما نفس الرفع المذكور فمكره مكره صريح به في البدائع وغيره لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على مريض يعوده فوجده يصلي كذلك فقال ان قدرت أن تسجد

وموما ان تعذر وجعل
سجوده أخفض ولا يرفع
الى وجهه شيئاً يسجد عليه
فان فعل وهو يخفض
رأسه صحح والا لا

(قوله هذا شيء عرض لكم الشيطان) قال الرمي عبارة تجمع الدراية هذا ما عرض لكم به الشيطان وعبارة غاية البيان وهذا ما عرض لكم به الشيطان (قوله وهو يدل على كراهة التحريم) أقول فال في الذخيرة فان كانت الوسادة موضوعة على الارض وكان يسجد عليها جازت صلاته فقد صحح أن أم سلمة رضي الله تعالى عنها كانت تسجد على مرقعة موضوعة بين يديها العلة كانت بها ولم يمنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك اه وهذا يفيد عدم الكراهة الا أن يقال الكراهة فيما إذا رفعه شخص آخر كما يشعر به ما ذكره المؤلف وعوده ما فيها إذا كان على الارض ثم رأيت القهستاني قال ١٢٣ بعد قوله ولا يرفع الى وجهه شيء

يسجد عليه فيه إشارة الى أنه لو سجد على شيء مرفوع موضوع على الارض لم يكره ولو سجد على دكان دون صدره يجوز كالصحيح لكن لو زاد يوحى ولا يسجد عليه كافي الزاهد اه (قوله ولو رفع المريض شيئاً الخ) أي بان أخذه يديه عوداً أو حجراً ووضع على جبهته وان تعذر القعود أو ما مستقيماً أو على جنبه

لم يجز ما لم يخفف رأسه (قوله وفي السراج الوهاج ثم إذا وجد الخ) قال في النهر قال الشارح وكان ينبغي أن يقال لو كان ذلك الموضوع يصح السجود عليه كان سجوداً والأفعاء اه وعندي فيه نظراً لان خفض الرأس بالر كوع ليس الأفعاء ومعلوم انه لا يصح السجود دون الر كوع ولو كان الموضوع مما يصح السجود

على الارض فاسجدوا فأوم برأسك وروى أن عبد الله بن مسعود دخل على أخيه يعوده فوجده يصلي ويرفع اليه عوداً فيسجد عليه فنزع ذلك من يده من كان في يده وقال هذا شيء عرض لكم الشيطان أوم بسجودك وروى أن ابن عمر رأى ذلك من مريض فقال أتتخذون مع الله آلهة اه واستدل لكراهة في المحيط بنهيته عليه السلام عنه وهو يدل على كراهة التحريم وأراد بخفض الرأس خفضها للر كوع ثم للسجود أخفض من الر كوع حتى لو سوى لم يصح كما ذكره الولوالجي في فتاواه ولو رفع المريض شيئاً يسجد عليه ولم يقدر على الارض لم يجز الا أن يخفف برأسه لسجوده أكثر من ركوعه ثم يلزمه بجبهته فيجوز لانه لما عجز عن السجود وجب عليه الأفعاء والسجود على الشيء المرفوع ليس بالأفعاء الا إذا حرك رأسه فيجوز لوجود الأفعاء لوجود السجود على ذلك الشيء اه وصححه في الخلاصة قيد بكون فرضه الأفعاء لعجزه عن السجود اذ لو كان قادراً على الر كوع والسجود فرفع اليه شيء فسجد عليه قالوا ان كان الى السجود أقرب منه الى القعود جاز والا فلا كذا في المحيط وفي السراج الوهاج ثم إذا وجد الأفعاء فهو مصل بالأفعاء على الاصح لا بالسجود حتى لا يجوز اقتداء من بر كع ويسجد به (قوله وان تعذر القعود أو ما مستقيماً أو على جنبه) لان الطاعة بحسب الاستطاعة والتحخير بين الاستلقاء على القفا والاضطجاع على الجنب جواب الكتب المشهورة كالهداية وشرحها وفي القنية مريض اضطجع على جنبه وصلى وهو قادر على الاستلقاء قيل يجوز والاظهر انه لا يجوز وان تعذر الاستلقاء اضطجع على شقه الايمن أو الايسر ووجهه الى القبلة اه وهذا الاظهر خفي والاظهر الجواز وقد دم المصنف الاستلقاء لبيان الافضل وهو جواب المشهور من الروايات وعن أبي حنيفة أن الافضل أن يصلي على شقه الايمن وبه أخذ الشافعي لحديث عمران بن حصين السابق وللتصريح به في الآية ولان استقبال القبلة يحصل به ولهذا يوضع في المحل هكذا ليكون مستقبلاً للقبلة فأما المصنف فيكون مستقبلاً للسماء وانما يستقبل القبلة رجلاه فقط ولنا ما روى عن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في المريض ان لم يستطع قاعداً فعلى القفا يوحى افعاء ولان التوجه الى القبلة بالقدر الممكن فرض وذلك في الاستلقاء لان الأفعاء هو تحريك الرأس فإذا صلى مستقبلاً يقع افعاءه الى القبلة وإذا صلى على الجنب يقع منحرفاً عنها ولا يجوز الانحراف عنها من غير ضرورة وقيل ان المرض الذي كان بعمران بأسور فكان لا يستطيع ان يستلقي على قفاه والمراد في الآية الاضطجاع يقال فلان وضع جنبه إذا نام وان كان مستقبلاً بخلاف الوضع في المحل لانه ليس على الميت فعل يجب توجيهه الى القبلة ليوضع مستقبلاً فكان الاستقبال في الوضع

عليه اه وأجاب عنه في حواشي مسكين بان قوله لان خفض الرأس الخ دعوى لا دليل عليها وأي فرق بين المريض وغيره حيث جعل خفض الرأس للر كوع من الصحيح ركوعاً ومن المريض افعاء اه قلت بل ما ذكره دعوى لا دليل عليها لانه قد مر ان المفروض من الر كوع كافي البدائع وأكثر الكتب أصل الانحناء والميل وعن الحاوي الر كوع انحناء الظهر وأما ما في المنية انه طأ طأة الرأس فالمراد به مع انحناء الظهر كما قاله الشيخ ابراهيم في شرحها كما تقدمناه مبسوطاً في محله وسيأتي ما يوضحه فالاولى جعل كلام الزيلعي على ما إذا وجد أدنى انحناء الظهر ليكون ركوعاً حقيقة فالثمره صحة اقتداء الر كع الساجد به لانه اقتداء القائم بالقاع الذي بر كع ويسجد وذلك صحيح (قوله ولنا ما روى الخ) قلت هذا الاستدلال انما يناسب ما استظهره في القنية تأمل

على الجنب وأطلق في تعذر القعود فشمّل التعذرا الحكمي كالوقوع على القعود ولو كان بزغ الماء من عينيه فأمره الطبيب أن يستلقي أياما على ظهره ونهاه عن القعود والسجود أجزاءه أن يستلقي ويصلي بالأيام لأن حرمة الأعضاء كحرمة النفس كذافي البدائع وفي الخلاصة وإذا لم يقدر على القعود صلى مضطجعا على قفاه متوجها نحو القبلة ورأسه إلى المشرق ورجله إلى المغرب وفي المجتبى وينبغي للمستلقي أن ينصب ركبته أن قدر حتى لا يمد رجله إلى القبلة وفي العناية يجعل وسادة تحت رأسه حتى يكون شبه القاعد ليقدر من الأيماء بالكوع والسجود لأن حقيقة الاستلقاء تمنع الاصحاء عن الأيماء فكيف بالمرضى واقتصار المصنف على بيان البدل للاركان الثلاثة أعنى القيام والكوع والسجود إشارة إلى أن القراءة لا بدل لها عند العجز عنها فاصلي بغير القراءة وفي المجتبى قيل في الأيماء والآخرس يجب تحريك الشفة واللسان كتسمية الحج وقيل لا يجب وإذا لم يعرف الاقوله الحمد لله يأتي به في كل ركعة ولا يكررها بخلاف التحيات في التشهد فإنه يكررها قدر التشهد ليكون القعود مقدرا اهـ وأشار بسقوط الاركان عند العجز إلى سقوط البشائر عند العجز عنها بالاولى فلو كان وجه المريض إلى غير القبلة ولم يقدر على التحويل إليها بنفسه ولا بغيره يصلي كذلك لأنه ليس في وسعه الا ذلك ولا إعادة عليه بعد البر في ظاهر الجواب لأن العجز عن تحصيل الشرائط لا يكون فوق العجز عن تحصيل الاركان ونعم لا تجب الاعادة فهنا أولى كذافي البدائع وفي الخلاصة فان وجد أحد أحاوله فلم يأمره وصلي إلى غير القبلة جاز عند أبي حنيفة بناء على أن الاستطاعة بقوة الغير ليست بشأنة عنده وعلى هذا الوصل على فراش نجس ووجد أحد أحاوله إلى مكان طاهر ثم قال مريض بجرح تحته ثياب نجسة أن كان بحال لا يسطح تحته شيء الا نجس من ساعته له أن يصلي على حائه وكذا لو لم يتنجس الثاني إلا أنه يزداد مرضه له أن يصلي فيه اهـ وفي الولو الجيمة المريض إذا كان لا يمكنه الوضوء أو التيمم وله جارية فعليه أن توضئه لأنها مملوكة وطاعة المالك واجبة إذا عرى عن المعصية وإذا كان له امرأة لا يجب عليها أن توضئه لأن هذا ليس من حقوق النكاح الا اذا تبرعت فهو عاتق على البر والعبد المريض إذا كان لا يستطيع أن يتوضأ يجب على مولاه أن يوضئه بخلاف المرأة المريضة حيث لا يجب على الزوج أن يتعاهدها لان المعاهدة أصل صلاح الملك وأصلاح الملك على المالك وأما المرأة حرة فكان صلاحها عليها اهـ وفي التجنيس قال أبو حنيفة في متوضئ لا يقدر على مكان طاهر وقد حضرت الصلاة صلى بالأيام ثم يعيد ما صلى بالأيام قضاء لحق الوقت بالتشبه وانما يعيد لأن العذر جاء من قبل العبد وقال محمد لا يصلي الماشي وهو عشي ولا الساج وهو يسبح في البحر ولا السائف وهو يضرب بالسيف لأن هذه الأفعال منافية للصلاة ولهذا شغل النبي صلى الله عليه وسلم عن صلاته يوم الخندق لأجل القتال ثم قال الغريزي في البحر إذا حضرته الصلاة أن وجد ما يتعلق به أو كان ماهرا في السباحة بحيث يمكنه الصلاة بالأيام من غير أن يحتاج فيه إلى عمل كثير افترض عليه أداء الصلاة لأنه قادر ولو لم يجد ما يتعلق به ولم يكن ماهرا في السباحة يعذر بالتأخير إلى أن يخرج لأنه غير قادر على أداء الصلاة اهـ وفي الغنية مريض لا يمكنه الصلاة إلا بأصوات مثل أوه ونحوه يجب عليه أن يصلي ولو اعتقل لسانه يوما وليلة فصلى صلاة الاخرس ثم انطلق لسانه لا تلزمه الاعادة (قوله والاخرت) أي وان لم يقدر على الأيماء برأسه أخرت الصلاة إلى القدرة وفي الهداية وقوله أخرت عنه إشارة إلى أنه لا تسقط الصلاة عنه وان كان العجز أكثر من يوم وليلة إذا كان مفقاهما والصحيح لأنه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المغني عليه اهـ

(قوله متوجها نحو القبلة ورأسه إلى المشرق الخ) هذا الثمانية تصور في بلادهم كبخاري وما والاها مالم هو جهة المشرق وان قبلتهم تكون إلى جهة المغرب وأما في بلادنا الشامية فلا يتصور بل اذا اضطجع على قفاه نحو القبلة يكون رأسه إلى الشمال والمغرب عن يمينه والمشرق عن يساره وعلى ما ذكره من كان في جهة المغرب يكون الامر فيه على عكس ما قاله (قوله وفي التجنيس قال أبو حنيفة الظاهر أن المراد به المحبوس كما يشعر به آخر الكلام تأمل) (قوله يوما وليلة) انظر ما فائدة التقيد به

والأخرت

(قوله ورده في التبيين الخ) قال في النهر هذا الفرق انما يحتاج اليه على تسليم انه لا صلاة عليه لكن قدمنا في الطهارة ترجيح الوجوب بلا طهارة (قوله ثم اعلم الخ) أقول قد ذكر في التناثر خاتمة بعد القولين السابقين وقال بعضهم بسقط مطلقا غير فصل واليه مال شمس الاثمة السرخسي اه (قوله وينبغي أن يقال ان محله الخ) هكذا في بعض النسخ ولا اشكال فيه ويوجد زيادة في بعضها ونصها وقد بحث فيه في فتح القدير بان كلامهم يدل على وجوب القضاء عليه اذ لم يرد على يوم ١٢٥ وليلة حتى يجب الايصاء عليه

اذا قدر وان لم يصح منه ويرد عليه ما في البدائع من انه ينبغي أن يقال الخ قال الرملي قوله ويرد عليه الخ في هذا المحل غلط والذي في البدائع ثم اذا سقطت عنه الصلاة بحكم الحجز فان مات من ذلك المرض لقي الله تعالى ولا

ولم يوم بعينه وقلبه وحاجبه

شي عليه لانه لم يدر ذلك وقت

القضاء وأما اذا برئ وصح

فان كان المتروك صلاة

يوم وليلة أو أقل فعليه

القضاء بالاجماع الى آخر

ما فيها فهذا وارد على بحث

الكامل في فتح القدير اه

قلت لم يظهر لي المخالفة في

كلام الفتح ما في البدائع

فان نص كلامه بعد نقله

عمارة التبيين السابقة

هكذا ومن تأمل تعليل

الاصحاب في الاصول

وسأقضي ان المجنون يفق

في أثناء الشهر ولو ساعة

يلزمه قضاء كل الشهر

وكذا الذي جن أو أغشى

وذهب شيخ الاسلام وقاضيهان وقاضي غنى الى ان الصحيح هو السقوط عند الكثرة لا القلة وفي الظهيرية وهو ظاهر الرواية وعليه الفتوى وفي الخلاصة وهو المختار لان مجرد العقل لا يكفي لتوجيه الخطاب وصححه في البدائع وخزم به الولولجي وصاحب التبيين مخالفا لما في الهداية واختاره المصنف في الكافي وصححه في الينابيع ورجحه في فتح القدير بالقياس على المعنى عليه اه وعلى هذا معني قوله عليه السلام قاله أحق بقبول العذر أرى عذرا السقوط وعلى ما اختاره صاحب الهداية معناه بقبول عذر التأخير كذا في معراج الدراية واستشهد بقاضيهان بما ذكره محمد فحين قطعت يده من المرفقين ورحلوه من الساقين لا صلاة عليه فثبت ان مجرد العقل لا يكفي لتوجيه الخطاب ورده في التبيين بانه لا دليل فيه على السقوط لان هناك الحجز متصل بالموت وكلاهما فيما اذا صح المريض حتى لو مات المريض أيضا من ذلك الوجه ولم يقدر على الصلاة لا يجب عليه القضاء حتى لا يلزمه الايصاء به فصار كالمسافر والمريض اذا أفطر في رمضان وما تأقبل الإقامة والعدة اه ثم اعلم ان ظاهر ما في بعض الكتب يومهم ان في المسئلة ثلاثة أقوال عدم السقوط مطلقا والسقوط مطلقا والتفصيل وليس كذلك فان الفوائت اذا كانت صلاة يوم وليلة أو أقل فعليه القضاء بالاجماع كافي البدائع وغاية البيان انما محل الاختلاف فيما اذا كثرت وزادت على يوم وليلة فليس فيها الا قولان ولان قاضيهان صحح التفصيل في الفتاوى وصاحب الهداية صحح عدم السقوط مطلقا فيما اذا برأ من مرضه أما اذا مات منه فانه يلقى الله ولا شيء عليه اتفاقا ينبغي أن يقال ان محله اذ لم يقدر في مرضه على الائمة بالرأس أما ان قدر عليه بعد عجزه فانه يلزمه القضاء وان كان القضاء يجب موسعا لتظهر فائده في الايصاء بالاطعام عنه وفي السراج الوهاج ان هذه المسئلة على أربعة أوجه ان دام به المرض أكثر من يوم وليلة وهو لا يعقل لا يقضى اجساعا وان كان أقل من يوم وليلة أو يوم وليلة وهو يعقل قضي اجساعا وان كان أكثر وهو يعقل أو أقل وهو لا يعقل فهو محل الاختلاف وفي القسنة ولا فدية في الصلاة حالة الحماة بخلاف الصوم ولو كان يشقه على المريض أعداد الركعات أو السجادات لنعاس يلحقه لا يلزمه الاداء ولو اداها بقلبين غيره ينبغي أن يجزئه اه (قوله ولم يوم بعينه وقلبه وحاجبه) وقال زفر يوحى بحاجبه فان عجز فبعينه فان عجز فقلبه وقال الشافعي بعينه وقلبه وقال الحسن بحاجبه وقلبه ويعيد اذ صح والصحيح مذهبنا الحديث عمران وابن عمر فان لم يستطع الائمة برأسه والله أحق بقبول العذر منه ولان فرض السجود تعلق بالرأس دون العين والقلب والحاجب فلا ينقل اليها كاليد واعتبار بالصوم والحج حيث لا ينتقلان الى القلب بالعجز وفي فتاوى قاضيهان المريض اذا عجز عن الائمة فترك رأسه عن أبي حنيفة أنه قال تجوز صلاته وقال الشيخ

عليه أكثر من صلاة يوم وليلة لا يقضى وفيما دونها يقضى ان قدح في ذهنه ايجاب القضاء على هذا المريض الى يوم وليلة حتى يلزم الايصاء به ان قدر عليه بطريق وسقوطه ان زاد ثم رأيت عن بعض المشايخ ان كانت الفوائت أكثر من يوم وليلة لا يجب عليه القضاء وان كانت أقل وجب قال في الينابيع وهو الصحيح اه كلام الفتح فانت تراه ماش على ما صححه قاضيهان غير انه يفيد ان ما دون الاكثر يلزمه قضاؤه اذ قدر عليه ولو بالائمة وان لم يقضه يلزمه الايصاء به وهو ما بحثه المؤلف وليس في كلامهم ما ينافي ذلك (v) قوله في الصحيفة التي بعد هذه وعدم كراهة التعمود من غير عذر هكذا هو في نسخة الحاشي وأثبتناه بعماله وفي بعض النسخ ساقط وعليه ظهور المعنى تأمل اه

(قوله فعلى هذا الخ) أقول هذا ما يدل على أن مجرد طأ طأة الرأس لا تكون ركوعاً ولا السجود ركوعاً، وأنهما ركعتان على ذكر الأسماء للسجود فلا بد في الركوع من انحناء ١٢٦ كما مر والافهوا باسماء (قول المصنف أو ما قاعداً) قال في النهر هذا أولى من قول بعضهم

صلى قاعداً إذ يفترض عليه أن يقوم للقراءة فإذا جاء أو أن الركوع والسجود أو ما قاعداً اه قلت ومقتضاه افتراض التجرمة قائماً أيضاً ولم أر ما ذكره في شيء من

وان تعذر الركوع والسجود لا القيام أو ما قاعداً ولو لم يرض في صلاته يتم بما قدر ولو صلى قاعداً بركع وسجد فصح بنى ولو كان مومئلاً ولم تطوع أن يتكئ على شيء أن أعيا ولو صلى في فلك قاعداً بلا عذر صح

الكتب التي عندي من فتاوى وشروح وغيرها بل كلهم متفقون على سقوط ركنية القيام وإن شرعيته لتوصل إلى السجود على أن القعود قيام من وجه ولذا جازوا اقتداء الركع الساجد بالقاعد ومن غير قوله صلى قاعداً يومئ اسماء القدوري في المختصر وصاحب الهداية في كتابه الهداية وكتابه مختارات النوازل وهي عبارة الكرخي أيضاً كما في

الامام أبو بكر محمد بن الفضل لا يجوز لانه لم يوجد منه الفعل اه فعلى هذا حقيقة الأسماء هي طأ طأة الرأس (قوله وان تعذر الركوع والسجود لا القيام أو ما قاعداً) لأن ركنية القيام لتوصل به إلى السجدة لما فيها من نهاية التعظيم وإذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركناً فيختار والافضل هو الأسماء قاعداً لانه أشبه بالسجود ولا ترد صلاة الجنازة حيث لم يلزمه ثمة سقوط القيام بسبب سقوط السجود لأن صلاة الجنازة ليست بصلاة حقيقة بل هي دعاء وفي المجتبى وإن أو ما بالسجود قائماً لم يجزه وهذا أحسن وأقرب كما لو أو ما بالركوع جالساً لا يصح على الأصح اه والظاهر من المذهب جواز الأسماء بها قائماً وقاعداً كما لا يخفى وذكر الوالو الجني في فتاواه رجل به جرح أن صلى بالأسماء قائماً لا يسيل جرحه وإن ركع وسجد يسيل جرحه صلى قائماً ويومئ للركوع ثم يجلس ويومئ للسجود ليكون أداء الصلاة مع الطهارة فإن لم يفعل كذلك وصلى قائماً هكذا ويومئ إيماء لا تجوز صلاته لأن الأسماء للسجود جالساً أقرب إلى حقيقة السجود اه وأو ما بالهمز كذا في السراج الوهاج (قوله ولو لم يرض في صلاته يتم بما قدر) يعني قاعداً بركع وسجد أو مومئاً أن تعذر أو مستقيماً أن لم يقدر لانه بناءً على أن لا يفتقر إلى قاعداً وهذا هو المشهور وعن أبي يوسف أنه إذا صار إلى حالة الأسماء يستقبل الصلاة لأن تحرمة انعقدت موجبة للركوع والسجود فلا تجوز بدونهما ووجه المشهور أنه إذا نسي كان بعض الصلاة كاملاً وبعضها ناقصاً وإذا استقبل كانت كلها ناقصة فلان يؤدي بعضها كاملاً أولى وهو الصحيح (قوله ولو صلى قاعداً بركع وسجد فصح بنى ولو كان مومئلاً) أي لو كان صلى بالأسماء فصيح لا يني لانه لا يجوز اقتداء الركع بالمومئ فكذا البناء ويجوز اقتداء القائم بالقاعد الذي بركع وسجد خلافاً للحمد كما سبق قيد بكونه صلى بالأسماء لانه لو كان اقتحمها بالأسماء ثم قدر قبل أن يركع وسجد بالأسماء جاز له أن يتمها لانه لم يتركها بالأسماء وإنما هو مجرد تحرمة فلا يكون بناء القوي على الضعيف وأشار إلى أنه لو كان يومئ مضطجعا ثم قدر على التعود لم يقدر على الركوع والسجود فإنه يستأنف وهو المختار لأن حالة القعود أقوى فلا يجوز بناؤه على الضعيف (قوله وللمطوع أن يتكئ على شيء أن أعيا) أي تعب لانه عذر أطلق في الشيء فشمع العصا والمخاط وأشار إلى أنه ان يقعد أيضاً عند أبي حنيفة وعندهما لا يجوز له القعود إلا إذا عجز لما مر من قبل وقيد بقوله أن أعيا لأن الاتكاء مكروه بغير عذر لانه إساءة في الأدب وفيه اختلاف المشايخ والصحيح كراهته من غير عذر (ص) وعدم كراهته القعود من غير عذر عنده (قوله ولو صلى في فلك قاعداً بلا عذر صح) يعني صلى فرضاً قاعداً بلا عذر صححت عند أبي حنيفة وقد أساء كما في البدائع وقال لا يجوز له الأمن علة لأن القيام مقدور عليه فلا يترك وله أن الغالب فيها دوران الرأس وهو كالحقق الآن أن القيام أفضل لانه أبعد عن شبهة الخلاف والخروج أفضل أن أمكنه لانه أمكن لقلبه والخلاف في غير المربوطة والمربوطة كالشط هو الصحيح كذا في الهداية وهو مقيد بالمربوطة بالشط أما إذا كانت مربوطة في محجة البحر فالأصح أن كان الرميح يجر كهاشديد أهـ كالسائر والافضل لو افقه ثم ظاهر الهداية والنهاية والاختيار جواز الصلاة في المربوطة في الشط مطلقاً وفي الإيضاح فإن كانت موقوفة في الشط وهي على قرار الأرض فصلى قائماً جاز لانه إذا

السراج بل يلزم من كلامه أيضاً أن لا يسقط الركوع عنه إذا عجز عن السجود فقط لانه يمكنه أدائه قائماً استقرت كالتقراء مع أنه يسقط عنه كما مر عن البدائع وبعده هذا فإن كان ما ذكره من قولاه فهو مقبول وإن كان قاله قيساً على ما إذا قدر على بعض القيام حيث يلزمه وتلزمه القراءة فيه فالفرق حلي لا يخفى فليراجع (قوله وأشار إلى أنه الخ) قال في النهر في هذه الإشارة نظر قلت

يمكن نعيمها بتقيد قول

ولو كان موميا بالحال
السابقة أى ولو كان يصلى
قاعد موميا فتدبره
(قوله فان كانت مربوطة
ويمكنه الخروج لم تجز
الصلاة فيها) وعلى هذا
ينبغي أن لا تجوز الصلاة
فيها اذا كانت سائرة مع
امكان الخروج الى البر
وهذه المسئلة الناس عنها
غافلون كذا في شرح
المنية (قوله على الجهد)
ومن جن أو أغنى عليه
خمس صلوات قضى ولو
أكثر لا

قال الرملى الجهد شاطئ
النهر اه وهو بكسر الجيم
كما في ابن امير حاج على
المنية (قوله فلا تجب مع
الممتد منه مطلقا) أى
سواء كان أصليا أو عارضا
بعد البلوغ (قوله الا انه
يرد عليه الخ) أقول هذا
الكلام هنا غير محرر لانه
بعد ما ذكره من التعليل
لا ورود لما ذكر أصل انهم
يرد ظاهرا ما اذا كان
بسبب فزع من سبع أو
خوف من عدو لانه
يتوهم فيه انه لم يحصل
بالآفة سماوية فلا يكون
مما ورد فيه النص فيجاب
بالمع لان سببه القريب
ضعف القلب وهو مرض
ليس من صنع العباد

استقرت على الارض فحكمها حكم الارض فان كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها
لانها اذا لم تستقر فهي كالادابة بخلاف ما اذا استقرت فانها حينئذ كالسريبر واختاره في المحيط
والبدائع وفي الخلاصة وأجمعوا انه لو كان بحالة يدور رأسه لو قام تجوز الصلاة فيها قاعدا
وأراد بالصلاة قاعدا أن تكون بر كوع وسجود لانها لو كانت بالأيما لا تجوز اتفاقا لانه لا عذر
وأطلقها فشمى ما اذا كان منفردا أو جماعة فلو اقتدى به رجل في سفينة أخرى فان كانت السفينتان
مقررتين جاز لانهما بالافتقار صارنا كشيء واحد وان كانتا منفصلتين لم يجز لان تخلل ما بينهما
بمنزلة النهر وذلك يمنع صحة الاقتداء وان كان الامام في سفينة والمقتدون على الجهد والسفينة
واقفة فان كان بينهما وبينهم طريق أو مقعدان نهر عظيم لم يصح اقتداء بهم به لان الطريق ومثل
هذا النهر يمنع صحة الاقتداء ومن وقف على اطلال السفينة يقتدى بالامام في السفينة صح
اقتداؤه الا أن يكون امام الامام لان السفينة كالبيت واقعاء الواقف على السطح بمن هو في البيت
صحح اذا لم يكن امام الامام ولا يخفى عليه حاله كذا ههنا كذا في البدائع وقيد بترك القيام لانه
لو ترك استقبال وجهه الى القبلة وهو قادر عليه لا يجزئه في قوله هم جميعا فعملهم أن يستقبلوا
بوجههم القبلة كمدارات السفينة يحول وجهه اليها كذا في الاستيعابى (قوله ومن جن أو أغنى
عليه خمس صلوات قضى ولو أكثر لا) وهذا استحسان والقياس أن لا قضاء عليه اذا استوعب
الاغشاء وقت صلاة كاملة لتحقق العجز وجه الاستحسان ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت فيخرج
في الاداء واذا قصرت قلت فلا حرج والكثير ان يزيد على يوم وليس له لانه يدخل في حد التكرار
والجئون كالاغشاء على الصحيح وفي تحرير الاصول المجنون ينسأ في شرط العبادات وهي النية فلا
تجب مع الممتد منه مطلقا للحرج وبالا يمتد طارئا جعل كالنوم من حيث انه عارض يمنع فهم
الحطاب زال قبل الامتداد ولانه لا ينفي أصل الوجوب اذ هو بالذمة وهي له حتى ورث وملاك وكان
أهلا للشواب كان نوى صوم الغم يخفى فيه ممسكا كله صح فلا يقضى لو افاق بعده اه قيد بالمجنون
والاغشاء لان النوم لا يسقط مطلقا حتى لو نام أكثر من يوم وليس له يقضى لان الزوم مما لا يمتد يوما
وليلا غالبا فلا يخرج في القضاء بخلاف الاغشاء لانه مما يعتاده وقيد بدوام الاغشاء لانه اذا كان
يفيق فيها فانه ينظر فان كان لافاقته وقت معلوم مثل أن يخف عنه الرض عند الصبح مثلا فيفوق
قليلا ثم يعاوده فيغمى عليه تعتبر هذه الافاقة فيبطل ما قبلها من حكم الاغشاء اذا كان اقل من يوم
وليلا وان لم يكن لافاقته وقت معلوم لكنه يفوق بغتة فيسقط كلام بكلام الاغشاء ثم يغمى عليه فلا عبرة
بهذه الافاقة أطلق في الاغشاء والمجنون فشمى ما اذا كان بسبب فزع من سبع أو خوف من عدو
فلا يجب القضاء اذا امتد اجاعا لان الخوف بسبب ضعف قلبه وهو مرض الا انه يرد عليه ما اذا زال
عقله بالخمر أو أغنى عليه بسبب شرب الخمر أو الدواء فانه لا يسقط عنه القضاء في الاول وان طال اتفاقا
لانه حصل بما هو معصية فلا يوجب التحفيف ولهذا يقع طلاقه ولا يسقط أيضا في الثاني عند أبي
حنيفة لان النص ورد في اغشاء حصل بالآفة سماوية فلا يكون واردا في اغشاء حصل بصنع العباد لان
العذر اذا جاء من جهة غير من له الحق لا يسقط الحق وقال محمد يسقط القضاء اذا أكثر لانه اغشاء حصل
بما هو مباح كذا في المحيط وشمى ما اذا كان المجنون أصليا كما اذا بلغ مجنونا وزال وهو قول محمد
فالعارض والا صلى عنه سواء في سقوط القضاء اذا أكثر وعنده اقل وقال أبو يوسف الا صلى
كالصبا فلا قضاء مطلقا كذا في السراج الوهاج وقيد بالصلاة في تسوية المجنون بالاغشاء لان بينهما

فلا حسن في التعبير ما ذكره الشارح الزبلي حدث ذكر أول ما إذا زال عقله بالبحر أو بالبحر وعلى له ما ثم ذكر مسألة الفرج والخوف وعلى لها فكان ذكرها أخيراً بمنزلة جواب عن سؤال مقدر وهو ترتيب حسن (قوله فعند أبي يوسف لا يجب القضاء) قاله الرمي أقول وبه يعلم أن الوتر لا يجب اه ١٢٨ والظاهر أن قوله لا يجب محرف عن لا يجب بالنسبة قبل الوحدة أي لا يعد من الست

فرق في الصوم فإنه إذا أغنى عليه قبل شهر رمضان حتى مضى رمضان كله ثم أفاق فإنه يلزمه قضاء شهر رمضان فلو جن قبل رمضان وأفاق بعد ما مضى شهر رمضان لا يلزمه قضاء الصوم كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى وظاهر كلامه أن الأكثرية من حيث الصلوات فإن الأكثر من خمس صلوات ست فأكثروا وهو قول محمد ورواية عن أبي حنيفة وهو الأصح وعند أبي يوسف وهو رواية عنه أيضاً العبرة للزيادة من حيث الساعات وفائدة تطهر فيما إذا أغنى عليه قبل الزوال فافاق من الغد بعد الزوال فعند أبي يوسف لا يجب القضاء وعند محمد يجب إذا أفاق قبل خروج وقت الظهر والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب

باب سجود التلاوة

كان من حق هذا الباب أن يقتصر بسجود السهول لأن كلامها سجدة لكن لما كان صلاة المريض بعارض سماوى كالسجدة المناسبة به فتأخر سجود التلاوة ضرورة وهو من قبيل إضافة الحكم إلى سببه وانما لم يقل سجود التلاوة والسمع بياناً لاسيما لأن السماع سبب أيضاً لما أن التلاوة لما كانت سبباً للسمع أيضاً كان ذكرها مشتملاً على السماع من وجه فاكتمت به وفي إضافة السجود إلى التلاوة إشارة إلى أنه إذا كتبها أو تهجها لا يجب عليه سجود ولا تفسد الصلاة بالهجاء لأنه موجود في القرآن وشرائطها شرائط الصلاة إلا التحريم لانهما التوحيد لا فعل مختلف ولم يوجد وركنها وضع الجهة على الأرض أو ما يقوم مقامه من الركوع كما سيأتي أو من الأيماء للمريض أو كان راكعاً على الدابة في السفر وتلاها أو سمعها والقياس أن لا يجزئه الأيماء على الراحة لأنها واجبة فلا يجوز أداؤها على الراحة من غير غدر لكنهم استحسنوه لأن التلاوة أمر دائم بمنزلة التطوع فكان في اشتراط النزول له حرج بخلاف الفرض والمنذور وما وجب من السجدة على الأرض لا يجوز على الدابة وما وجب على الدابة يجوز على الأرض لأن ما وجب على الأرض وجبت نامة فلا تسقط بالأيماء ولو تلاها على الدابة فنزل ثم ركب فادها بالأياء جاز وبفسدها ما يفسد الصلاة من الحديث العمدة والكلام والقهقهة وعليه أعادتها كالموجدة في سجدة الصلاة وقيل هذا على قول محمد لأن العبرة عنده لتمام الركن وهو الرفع ولم يحصل بعده فاما عند أبي يوسف فقد حصل قبل هذه العوارض والعبرة عنده للوضع فنبغى أن لا يفسدها وفي الخاتمة أنها تفسد على ظاهر الجواب اتفاقاً إلا أنه لا وضوء عليه في القهقهة وكذا إحداها المرأة لا تفسدها كما في صلاة الجنائز ولو نام فيها لا تنقض طهارته كالصلية على الصحيح وسيأتي بقية أحكامها (قوله يجب أربع عشرة آية) أي يجب سجدة التلاوة بسبب تلاوة آية من أربع عشرة آية في أربع عشرة سورة وهي الاعراف في آخرها والعدو النحل وبني إسرائيل ومرم والاولى من الحج والفرقان والنمل والمتزِيل وص ومم السجدة والنجم والانشقاق والعلق هكذا كتب في مصحف عثمان وهو المعتمد فهي أربع في النصف الاول وعشر في النصف الآخر وانما كانت واجبة لقوله عليه الصلاة والسلام السجدة على من سمعها

باب سجود التلاوة (قوله لكن لما كان الخ) قال الرمي ووجه آخر وهو أن سجود التلاوة قد يكون في الصلاة وقد يكون خارجاً عنها خلاص صلاة المريض فإنها نفس الصلاة وأحكامها وأرودة

باب سجود التلاوة يجب بأربع عشرة آية على نفس الماهية فيها وكذا سجود السهو يؤدي فيها إلا خارجها تأمل (قوله لأن السماع سبب أيضاً) قال في التمهيد هذا مما لا حاجة إليه على رأى المصنف فقتصر على الكافي أن السبب انما هو التلاوة وان السماع في حق السماع انما هو شرط فقط نعم ذهب صاحب الهداية إلى أن السماع سبب أيضاً فاهتذر عنه شرعاً بما مره وما في الكافي صححه في المحيط كافي التارخانية وصححه في الظهيرية أيضاً (قوله لا التحريم) قال في النهر وينبغي أن يزداد الآية التعيين ففي القنية أنه

لا يجب يعني تعيين أنها سجدة آية كذا (قول المصنف بأربع عشرة آية) قال في النهر رأى بسبب تلاوتها وعلى ويجوز أن تكون الباء بمعنى في أي في أربع عشرة آية وكانه أولى إذ مقتضى الأولى توقف الوجوب على تلاوة الأربع عشرة وقوله في البحر رأى يجب الخ مما لا دليل في كلامه عليه (قوله لقوله عليه السلام السجدة على من سمعها) قال في العناية أعلم أن صاحب

النهاية قال جعل هذا اللفظ في سائر النسخ من المبسوطين والاسرار والمحيط وشرح الجامع الصغير من الفاظ العناية لا من الحديث وأقول لم يكن المصنف ممن لم يطالع الكتب المذكورة فلو لا أنه ثبت عنده كونه حديثا لما نقله حديثا فإنه رجه الله تعالى أعظم ديانة ممن يتوهم به ذلك اه (قوله ثم هي واجبة على التراخي) قال في العناية فمن سجد كان أداء لقضاء وذلك عند محمد ورواية عن أبي حنيفة وعند أبي يوسف وفي رواية عن أبي حنيفة أن وجوبها على ١٢٩ الفور اه ونقل في الدرر عن العناية

الخلاف على العكس وفي النهر وينبغي أن يكون محله في الانم وعدمه حتى لو أداها بعد صلاة كان مؤديا تنافا لا قاضيا اه قال الشيخ اسمعيل وفيه نظر أرى لما علمت من عبارة العناية وما سألتني ان الصلاة لو أخرت عن محلها الى آخر الصلاة تكون قضاء والظاهر ان غيرها كذلك اذا فارق نعم ما قاله في النهر له نظائر كالجواز كاه (قوله وأما المتلوة في الصلاة الخ)

منها أولى المحجوس

قال في الشريعة لا ييجوز أن يقال تحب الصلاة موسعا بالنسبة لمحلها كما لو تلا في أول صلاته وسجدها في آخرها اه ولا يخفى ما فيه لانه يلزم عليه انه لا يأثم في هذه الصورة وهو خلاف المنصوص عليه بل تصير قضاء ويأثم بتأخيرها كما يفيد كلام المؤلف

وعلى اللازم ولما رواه مسلم عن أبي هريرة في الايمان برفعها اذا قرأ ابن آدم السجدة اعتزل الشيطان يبكي يقول ياويله أرباب آدم بالسجود فسجد فله الجنة وأمرت بالسجود فامتنعت فلي النار والاصل ان الحكم اذا حكم عن غير الحكم كلالما ولم يعقبه بالانكار كان دليل صحة فهذا ظاهر في الوجوب مع ان آي السجدة تفيد ايضا انها ثلاثة أقسام وقسم فيها الامر الصريح به وقسم تضمن حكاية استنكاف الكفرة حيث أمروا به وقسم فيه حكاية فعل الانبياء السجود وكل من الامثال والافتداء ومخالفة الكفرة واجب الا أن يدل دليل في معين على عدم لزومه لكن دلالتها فيه ظنية فكان الثابت الوجوب لا الفرض والاتفاق على ان ثبوتها على المكافين مقيد بالتلاوة لا مطلقا فلزم كذلك ثم هي واجبة على التراخي ان لم تكن صلاتية لان دلائل الوجوب مطلقة عن تعيين الوقت فيجب في حرمه من الوقت غير عين وبتعيين ذلك بتعيينه فعلا وانما يتضيق عليه الوجوب في آخر عمره كافي سائر الواجبات الموسعة وأما المتلوة في الصلاة فانها تحب على سبيل التضييق لقيام دليل التضييق وهو انها وجبت بما هو من أفعال الصلاة وهو القراءة والتحقق باقوالها وصارت جزءا من أجزائها ولهذا قلنا اذا تلا آية السجدة ولم يسجد ولم يركع حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى السجدة لم تجز وكذا اذا نواها في السجدة الصليبة لانها صارت ديننا والدين يقضى بماله لا بما عليه وأما بيان من تجب عليه في كل من كان أهلا للوجوب الصلاة عليه اما أداء وقضاء فهو من أهل وجوب السجدة عليه ومن لا فلا لان السجدة جزء من أجزاء الصلاة فيشترط لوجوبها أهلية وجوب الصلاة من الاسلام والعقل والبلوغ والطهارة من الحيض والنفس حتى لا تجب على كافر وصبي ومجنون وحائض ونفساء قرؤا أو سمعوا وتجب على المحدث والجنب وكذا تجب على السامع بتلاوة هؤلاء المجنون لعدم أهليته لا لعدم التمييز كالسمع من الصدى كذا في البدائع والصدى ما يعارض الصوت في الاماكن الحالية وفي الغنية ولا تجب على المحتضر لا يصاء بسجدة التلاوة وقيل يجب ولا تجب نية التعمين في السجدة اه وفي التجنيس وهل يكره تأخيرها عن وقت القراءة ذكر في بعض المواضع انه اذا قرأها في الصلاة فتأخيرها مكره وان قرأها خارج الصلاة لا يكره تأخيرها وذكر الطحاوي ان تأخيرها مكره مطلقا وهو الاصح اه وهي كراهية تنزيهية في غير الصلاة لانه لو كانت تحريرية لكان وجوبها على الفور وليس كذلك (قوله منها أولى المحجوس) ذكرهما للاختلاف فيهما فقد نفى الشافعي السجود في ص ولم يخص الاولى من الحج بل قال ان الثانية منها ايضا فهي عنده ايضا أربع عشرة آية ونفى مالك السجود في المفصل وبيان الحجج معالوم في المطولات ولسنا الا بصدد تحرير المذهب غالبا وفي التجنيس التالي والسامع ينظر كل واحد منهما الى اعتقاد نفسه كالسجدة الثانية في سورة الحج ليس بموضع السجدة عندنا وعند الشافعي هو موضع السجدة

١٧٥ - بحر ثاني

هنا وسبب صرح به عن البدائع في شرح قوله ولم تقض الصلاة خارجها ويجب عليه سجود السهو ولو ذكرها في آخر صلاته في الاصح كما قدمناه في باب السهو وهذا عين التضييق فكيف يكون موسعا بالنسبة للصلاة وكأنه أراد أن يفرق بين التضييق في الصلاة والتضييق في غيرها عند آخر العمر بانه في الاولى يمكن التدارك بالقضاء ما دام في حرمة الصلاة فكان فيه نوع توسعة بخلاف الثاني ولكن هذا القدر لا يسوغ اطلاق ان الوجوب فيها موسع فتدبر (قوله وقيل يجب) قال في النهر هو بالقواعد الباقية (قوله لانه لو كانت تحريرية) فيه نظر لاحتمال كونه مبذرا على القول بالفورية لما علمت

من الخلاف (قوله فافادان المؤتم الخ) قد يقال قصد المصنف الإشارة الى ان الامام لا يقرأها في السرية بل في الجهرية فجعل المؤتم سامعاً لان الغالب سماع الجهر وان لم يكن سماعه لها شرطاً (قوله لما ان المنقول في البدائع الخ) قال في النهر اطلاق الكراهية في السرية مقيد بما اذا لم تكن السجدة آخر السورة كما في الخاتمة (قوله وسنحققه) قال الرمي لم يذ كر فيما يأتي شيأ من التحقيق في هذه المسئلة سوى قوله في شرح قوله كن كررها في صورة ما اذا اختلف مجلس التالي دون السامع الاصحح انه لا يتكرر على السامع لان السبب في حقه السماع ١٣٠ ولم يتبدل مجلسه فيه (قوله وفي السامع عند أي خفيفة الخ) هذا الخلاف في سماع

التلاوة بالفارسية وأما بالعربية فذكر في النهر أنه لا يشترط الفهم بالاجماع لكن لا يجب على الأعجمي ما لم يعلم كذا في الفتح وعبارته في الخلاصة لكن يعذر في التأخير ما لم يعلم بها (قوله وعندهما ان كان السامع يعلم) قال في النهر والاصح عدمه احتياطاً كذا في النخبط الا انه في

على من تلاوا اماماً أو سمع ولو غير قاصد أو مؤتملاً لا بتلاوته

السراج حكى رجوع الامام الى قوله ما قال وعليه الاعتماد (قوله ولا على السامع منه) في اطلاقه السامع ايها المولى والاحسن عبارة الزيلعي حيث قال أي لا يجب بتلاوة المقتدي عليه ولا على من سمعه من المصلين بصلاة امامه اه فانها تنفذ الوجوب على غير المصلي أصلاً كما سيصرح

لان السامع ليس يتابع للتالي تحقيقاً حتى يلزمه العمل برأيه لانه لا شركة بينهما اه ثم في سورة حم السجدة عندنا السجدة عند قوله وهم لا يسأمون وهو مذهب عبد الله بن عباس ووائل بن حجر وعند الشافعي عند قوله ان كنتم اياه تعبدون وهو مذهب علي وروى عن ابن مسعود وابن عمر وريح أئمتنا الاول أخذنا بالاحتماء عند اختلاف مذاهب الصحابة فان السجدة لو وجبت عند قوله تعبدون والتأخير الى قوله لا يسأمون لا يضر ويخرج عن الواجب ولو وجبت عند قوله لا يسأمون لكانت السجدة المؤداة قبله حاصلة قبل وجوبها ووجوبها في وجوب نقصان في الصلاة لو كانت صلاتية ولا نفس فيما قلنا أصلاً وهذا هو اماراة البحر في الفقه كذا في البدائع (قوله على من تلاوا اماماً أو سمع ولو غير قاصد أو مؤتملاً لا بتلاوته) بيان ليس بها وهو أحد ثلاثة التلاوة ولولم يوجد السماع كتلاوة الاصم والسماع بتلاوة غيره والاقتداء بامام تلاها وان لم يسمع المأموم تبعاً لامامه ان قرأ الامام سرّاً ولم يكن حاضر عند القراءة واقتدى به قبل أن يسجد لها ولذا قالوا ان الابن اذا رأى قوماً يسجدون لا يجب عليه السجود لانه لم يقرأ ولم يسمع والمصنف جعل المؤتم معطوفاً على غير قاصد فافادان المؤتم يلزمه سماعه وليس كذلك وانما يلزمه باقتدائه وان لم يسمع فلو قال المصنف أو اقتدى معطوفاً على تلا لكان أولى كما لا يخفى فقد قال في المجتبى الموجب لها أحد ثلاثة التلاوة والسماع والاقتداء وانما قال ولو اماماً لما ان المنقول في البدائع انه يكره للامام أن يتلو آية السجدة في صلاة يخاف فيها بالقراءة فانه لا ينفك عن مكرهه من ترك السجدة ان لم يسجد أو التمس على القوم ان يسجدوا وكذا لا ينبغي أن لا يقرأها في الجمعة والعيدين لما ذكرنا كما في السراج الوهاج فربما يتوهم من ذلك عدم وجوبها على الامام فصرح به نفياله وقد قدمنا شرائط الوجوب على التالي والسماع وصحح المصنف في السكافي ان السبب في حق السامع التلاوة والسماع شرط وسنحققه من بعد ان شاء الله تعالى وأطلق في التلاوة والسماع فشمع ما اذا كانت التلاوة بالعربية أو الفارسية وهو في التالي بالاتفاق فهم أولم يفهم وفي السامع عند أي خفيفة بعد ان أخبرنا آية السجدة وعندهما ان كان السامع يعلم انه يقرأ القرآن فعليه السجدة والا فلا وفي البدائع وهذا غير سديد لانهما ان جعلنا الفارسية قرآننا لم نلزم الوجوب مطلقاً كالعربية وان لم يجعلها قرآننا لم يجب وان فهم وأطلق في السماع فشمع السامع من يجب عليه الصلاة أولاً الا المحنون كما قدمناه وكذا الطير على المختار وان سمعها من نائم اختلفوا فيه والصحيح هو الوجوب كذا في الخاتمة وفي شرح الجمع لو قرأها السكران تجب عليه وعلى من سمعها منه لان عقله اعتبر ثابتاً بجراله وأفاد بقوله لا بتلاوته انه لا يجب على المأموم بتلاوته ولا على السامع منه وأطلقه فشمع عدم السجود في الصلاة

به وعلى المصلي من امام غير امامه ومقتديه ومنفرد كما يفيد قول المتن الا ان ولو سمعها المصلي من غيره سجد وبعد الصلاة فقوله المصلي يشمل ما اذا كان اماماً أولاً وقوله من غيره يشمل ما اذا كان مصلياً أولاً كما صرح به الشيخ اسمعيل عن البرجندي وقيد قوله مصلياً بقوله يعني وليس امامه وصرح به أيضاً القهستاني والباقي وعبارة شرح المنية ولو تلاها المؤتم لا تجب عليه ولا على من سمعه من هو معه في تلك الصلاة خلافاً للحمد وتجب على من سمعها منه من ليس في صلاته اجماعاً لعدم الحر بالنظر اليهم اه ومثله في النهاية وحينئذ في النهر من قوله أراد بقوله من غيره من لم يكن محجوراً عليه بخلاف لهذه العبارات

وبعد الفراغ عندهما وقال محمد يسجدونها اذا فرغوا لان السبب قد تقرر ولا مانع بخلاف
حالة الصلاة لانه يؤدي الى خلاف موضوع الامامة لوتابعه الامام او التلاوة لوتابعه المؤتم ولهما
ان المقتدى محجوز عن القراءة لتفاد تصرف الامام عليه وتصرف المحجور لا حكم له بخلاف الجنب
والخائض لانهما منهيان عن القراءة لانه لا يجب على الخائض بتلاوتها كما لا يجب سماعها لانعدام
أهلية الصلاة بخلاف الجنب وشمل ايضاً من سمعها من المؤتم وليس في الصلاة وهو قول البعض
وصحح في الهداية الوجوب لان الحجر ثبت في حقهم فلا يعيدوههم وتعليقه في غاية البيان بانه لم يعلم ان
هذا الشخص محجور عليه وجب عليه أن يقول بعدم وجوب السجود على السامع خارج الصلاة
لانه قد ثبت من أصولنا أن تصرف المحجور لا حكم له اه وهو مردود لان تصرف المحجور لغيره صحيح
كالصبي اذا حجر عليه يظهر في حقه لا في حق غيره حتى يصح تصرفه لغيره وذكر الشارح ولو تلا آية
السجدة في الركوع أو السجود أو التشهد لا يلزم السجود للحجر عن القراءة فيه قال المرعشي
وعندي انها تجب وتتأدى فيه اه وذكر في المجتبى في الفرق بين الجنب والخائض وبين المقتدى
ان القدر الذي يجب به السجدة مباح لهم على الاصح دون المقتدى (قوله ولو سمعها المصلي من
غيره سجد بعد الصلاة) لتحقق سببها وهو السماع قيد بقوله بعد الصلاة لانه لا يسجد فيها لانها
ليست بصلاة لان سماعه هذه السجدة ليس من أفعال الصلاة فيكون ادخالها فيها منهي عنه لان
المصلي عند اشتغاله بسجدة التلاوة كان مأموراً باتمام ركن هو فيه أو بانتقال الى ركن آخر
فيكون منهي عن هذه السجدة فان قيل يجب أن يسجدها قبل الفراغ لان سبب الوجوب السماع
وهو وجوب في الصلاة قلنا نعم وجد فيها لكنه حصل بناء على التلاوة والتلاوة حصلت خارج الصلاة
فتؤدى خارجها (قوله ولو سجد فيها أعادها الصلاة) أي أعاد السجدة ولا يلزم إعادة الصلاة
لانها ناقصة للنهي فلا يتأدى بها التكامل وهذا لان حكم هذه التلاوة مؤخر الى ما بعد الفراغ عن
الصلاة فلا يصير سبباً لا يعيد فلا يجوز تقديمه على سببه بخلاف ما لو تلاها في الاوقات المذكورة
حيث يجوز أدائها فيها وان كانت ناقصة لتحقق السبب للحال ومحل اعادة ما اذا لم يقرأها
المصلي السامع غير المؤتم وأما ان قرأها وسجد لها فيها وأنه لا إعادة عليه أما ان كانت تلاوتها
سابقة على سماعها فهو ظاهر الرواية لان التلاوة الاولى من أفعال الصلاة والثانية تلاخصلت
الثانية تكرار الاولى من حيث الاصل والاولى باقية فجعل وصف الاولى للثانية فصارت من
الصلاة فيمكن في سجدة واحدة وان سمعها أولاً من أجنبي ثم تلاها المصلي وسجد لها فيها فبها رواية
وجزم في السراج الوهاج بانه لا يعيدها ولو تلاها وسجد لها ثم أحدث فذهب وتوضاً ثم عاد الى
مكانه وبنى على صلاته ثم قرأ ذلك الاجنبي تلك الآية فعلى هذا المصلي أن يسجدها اذا فرغ من
صلاته لانه تحول عن مكانه فسمع الثانية بعدما تبدل المجلس فرق بين هذا وبين ما اذا قرأ آية
سجدة ثم سبقه الحدث فذهب وتوضاً ثم جاء وقرأ مرة أخرى لا تلزمه سجدة وان قرأ الثانية بعدما
تبدل المكان والفرق ان في المسئلة الاولى المكان قد تبدل حقيقة وحكم أما الحقيقة فظاهر وأما
الحكم فلان السماع ليس من أفعالها بخلاف الثانية وعلمه في البدائع وانما لم يعد الصلاة لان
زيادة مادون الركعة لا يفسدها وقيدته في التجنيس والمجتبى والاولو الحجة بان لا يتابع المصلي السامع
القارئ فان سجد القارئ فتابعه المصلي فيها فسدت صلاته للتابعة ولا تجزئه السجدة بسماع اه
وقد قدمنا أن زيادة سجدة واحدة بنية المتابعة لغير امامه مبطله لصلاته وفي النوادر ولو قرأ الامام

الا أن يريد بالمحجور من
كان في صلاة السامع
لكن يعكر عليه تصريح
الشرنبلالي في الامداد
بانها لا تجب على الامام
والمقتدى بالسماع من
مقتد بالامام السامع
أو بامام آخر فليتم
ولو سمعها المصلي من
غيره سجد بعد الصلاة
ولو سجد فيها أعادها
الصلاة

(قوله وهذا لان حكم هذه
التلاوة) تبع فيه الزيلعي
واقصر في النهي على
التعليل الاول وقال ان
ما جرى عليه تبع للشارح
منوع

السجدة فسجد فظن القوم أنه ركع فبعضهم ركع وبعضهم ركع وسجد سجدة وبعضهم ركع وسجد
سجدة تين فن ركع ولم يسجد برفض ركوعه ويسجد للتلاوة ومن ركع وسجد فصلاته تامة وسجدة
تجزئه عن سجدة التلاوة ومن ركع وسجد سجدة تين فصلاته فاسدة لأنه انفرد بركعة واحدة تامة اه
وذكر في الخلاصة في مسألة الكتاب لا تفسد صلاته هو الصحيح بناء على ان زيادة سجدة واحدة ساهما
أو سجدة تين لا تفسد صلاته بالاجماع وان كان عمداً كذلك وان ذكر في الجامع الصغير انه يفسد
عند محمد وذلك ليس بصحيح ذكره الصدر الشهيد في المبسوط اه (قوله ولو سمع من امام فأتى به
قبل ان يسجد سجدة معه وبعده لا) أي لو أتى به بعد ان يسجد بها الامام لا يسجد لها لأنه في الاول تابع
له فيسجد معه وان لم يسمع وفي الثاني صار مدركالها بادراك تلك الركعة كمن أدرك الامام في ركوع
ثالثة الوتر فانه لا يقنت فيما يأتي به بعد فراغ الامام فيسجد بقوله يسجد معه لان الامام لو لم يسجد
لا يسجد المأموم وان سمعها لأنه ان يسجد بها في الصلاة وحده صار مخالفاً امامه وان يسجد بعد الفراغ
وهي صلاتية لا تقضى خارجها وأطلق في قوله وبعده لا فشملاً لما اذا دخل معه في الركعة الثانية
وفيه اختلاف وظاهر الهداية يقضى ان يسجد لها بعد الفراغ لأنه لم يدرك ركعة التلاوة ولم
يصرمدركالها وليست صلاتية فيقضى خارجها وقيل هي صلاتية فلا تقضى خارجها (قوله وان
لم يقنت سجدها) لتقرر السبب في حقه وعدم المانع (قوله ولم تقض الصلاتية خارجها) أي خارج
الصلاة لان السجدة المتلوة في الصلاة أفضل من غيرها لان قراءة القرآن في الصلاة أفضل منها في
غيرها فلم يجز أداؤها خارج الصلاة لان الكامل لا يتأدى بالناقص وهذا لم يفسد الصلاة اما
ان تلاها في الصلاة ولم يسجد ثم فسدت الصلاة فعليه السجدة خارجها لانها لم تفسد بقى مجرد تلاوة
فلم تكن صلاتية ولو أداها فيها ثم فسدت لا يعيد السجدة لان بالفساد لا يفسد جميع أجزاء الصلاة
وانما يفسد الجزء المقارن فيجتمع البناء عليه كذا في القنية ويستثنى من فسادها ما اذا فسدت بالحض
قال في الخلاصة المرأة اذا قرأت آية السجدة في صلاتها فلم تسجد حتى حاضت تسقط عنها السجدة وفي
فتح القدير ثم صواب النسبة فيه صلواته بغير ألفه واوا وحذف التاء واذا كانوا قد حذفوا في نسبة
المذكر الى المؤنث كنسبة الرجل الى بصره مثلاً فقالوا بصرى لا بصرى كيلا يجمع تأني في نسبة
المؤنث فيقولون بصرية فكيف بنسبة المؤنث الى المؤنث اه وفي العناية انه خطأ مستعمل وهو
عند الفقهاء خير من صواب نادراً انتهى ثم مقتضى قواعدهم انه اذا لم يسجد في الصلاة حتى فرغ فانه
يأثم لانه لم يؤد الواجب ولم يمكن قضاءها لما ذكرنا وهذا من الواجبات الذي اذا فات وقته تقرر الاثم
على المكاف والمخرج له عنه التوبة كسائر الذنوب وياك ان تفهم من قولهم بسقوطها عدم الاثم
فانه خطأ فاحش كما رأيت بعضهم يقع فيه ثم رأيت بعد ذلك التصريح به في البدائع قال واذا لم
يسجد لم يبق عليه الا الاثم ومحل سقوطها ما اذا لم يركع لصلاته ولم يسجد لها صلياً اما ان ركع أو
سجد صلياً فانه ينوب عنها اذا كان على الفور ولم يذكره المصنف رحمه الله وحاصله على ما ذهب
اليه الاصوليون ان الركوع ينوب عن سجدة التلاوة قياساً لما فيه من معنى الخضوع ولا ينوب
استحساناً لانه خلاف المأمور به وقدم القياس هنا على الاستحسان لقوة أثره الباطن وعكسه في
المجتهى فقال تلاها وركع للتلاوة مكان السجود يجزئه قياساً بالاستحسان والاصح انه يجزئه استحساناً
لا قياساً به قال علماءنا اه ووجه الاصح ان القياس لا يقتضى عدم جوازه لانه الامر الظاهر
بالسجود والركوع خلاف السجود ولكن الحق الاول لتصريح محمد به فانه قال في الكتاب فان أراد

ولو سمع من امام فأتى به
قبل ان يسجد سجدة معه
وبعده لا وان لم يقنت
سجدها ولم تقض
الصلاتية خارجها

(قوله ولو أداها فيها ثم
فسدت لا يعيد السجدة)
قال في التمرات كن في
الخاتمة لو تلاها في نافلة
فأفسدها وجب قضاؤها
دون السجدة وهذا
بالقواعد البلى لانها
بالافساد لم تخرج عن
كونها صلاتية وبهذا
التقرير استغنى عن قول
البحر ويستثنى من فسادها
ما اذا فسدت بالحض
الا ان يحمل ما في الخاتمة
على ما اذا كان بعد
سجودها اه أقول كلام
الخاتمة صريح في ذلك
ونصه مصلى التطوع
اذا قرأ آية وسجد لها ثم
فسدت صلاته وجب
عليه قضاؤها ولا تلزمه
اعادة تلك السجدة

(قوله لا يجوز بالاجماع) أي باجماع الدين شرطوا النية في نيابته عنها كذا في حاشية نوح افندي (قوله واختار قاضيان الخ) قال في النهر فالمراد في الظاهر أنه يجوز كذا في السبازية اهـ لكن في نسختي البرازية في غير الظاهر وكذا رأيت في نسخة أخرى من البرازية ثم إن ما في الحاشية لا يدل على اختياره فإنه قال روى أنه يجوز ذلك ١٣٣ (قوله هل الجزى عن سجدة التلاوة

الركوع أو السجود) أقول الظاهر أن المراد الركوع مع النية والا الذي يظهر تعيين أن الجزى هو السجود يدل على ما قلناه أنه ذكر في التتارخانية عن المحيط هذا التردد ثم ذكر عقبه أنه لا خلاف أن الركوع لا ينوب بدون النية وذكر الخلاف في السجود تأمل وعلى هذا أقول المؤلفان الركوع الخ غير ظاهر تأمل (قوله وفي السجود اختلاف) أي اختلاف في أجزائه بدون النية فقال محمد بن سلمة وجاعة من أئمة بلخ لا ينوب ما لم ينو وغيرهم قالوا النية ليست بشرط وأما الركوع فلا خلاف في أنه لا ينوب بدون النية هكذا ذكره الشيخ اسمعيل وغيره عن المحيط لكن قد مر عن المتدائع التسوية بين الركوع والسجود في عدم الاحتياج إلى النية فهو مخالف لما هنا وفي الخلاصة أجمعوا أن سجدة التلاوة تنمى بسجدة الصلاة وإن لم ينو التلاوة

أن يركع بالسجدة نفسها هل يجزئه ذلك قال أماني القياس فالركوع في ذلك والسجدة سواء لأن كل ذلك صلاة وأما في الاستحسان فينبغي له أن يسجد وبالقياس نأخذ اهـ وحاصله على ما ذكره الفقهاء كما في البدائع ملخصاً أن التلاوة خارج الصلاة تؤدي على نعت سجدة الصلاة والتلاوة في الصلاة الأفضل أن يسجد لها ثم إذا سجد وقام بركعه أن يركع كما رفع رأسه سراً كان آية السجدة في وسط السورة أو عند ختمها أو بقي بعدها إلى الختم قدر آيتين أو ثلاثاً فينبغي أن يقرأ ثم يركع فينظر أن كانت الآية في الوسط فإنه ينبغي أن يختمها ثم يركع وإن كانت عند الختم فينبغي أن يقرأ آيات من سورة أخرى ثم يركع وإن كان بقي إلى الختم قدر آيتين أو ثلاثاً كما في بني إسرائيل وإذا السماء انشقت فينبغي أن يقرأ بقية السورة ثم يركع فإن وصل إليها سورة أخرى فهو أفضل ولو لم يسجد وإنما ركع ذكر في الأصل أن القياس أنهم سواء والاستحسان أنه لا يجزئه وبالقياس نأخذ والتفاوت ما بينهما ما أن ما ظهر من المعاني قبحاً وما خفي فاستحسان ولا ترجيح في الخفي لحفائه ولا للظاهر لظهوره ف يرجع إلى طلب الرجمان إلى ما اقترن بهما من المعاني فتي قوي الخفي أخذوا به ومتى قوي الظاهر أخذوا به وههنا قوي دليل القياس فأخذوا به لما روى عن ابن مسعود وابن عمر أنهما أجازا أن يركع عن السجود في الصلاة ولم يرد عن غيرهما خلافاً فكان كالاجماع ثم اختلفوا في محل القياس والاستحسان فذكر العامة أنه في إقامة الركوع مقام السجدة في الصلاة وقال بعضهم أنه خارج الصلاة بأن تلاها في غير الصلاة فركع وليس هذا بسديد بل لا يجزئه ذلك قياساً واستحساناً لأن الركوع خارج الصلاة لم يجعل قرينة فلا ينوب من باب القرينة وعن محمد بن سلمة أن السجدة الصليبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع ويرده ما صرح به محمد بن أبي الكلب كما أسلفناه ولو لم يركع حتى طالت القراءة لم يجز وإن نواه عن السجدة وكذا السجدة الصليبية لا تنوب عنها إذا طالت القراءة لأنها صارت ديناً لوجوبها مضيقاً والدين يقضى بما له لا بما عليه والركوع والسجود عليه فلا يتأدى به الدين وإذا لم تطل القراءة لا يحتاج الركوع أو السجدة الصليبية في إقامتهما مع سجود التلاوة إلى النية فالقرينة ينوب عن تحية المسجد وإن لم ينو ومن المشايخ من قال يحتاج إلى النية وذكر الاستيعابي أنه لو لم توجد النية منه عند الركوع لا يجزئه ولو نوى في الركوع فيه قولان ولو نوى بعد رفع الرأس منه لا يجوز بالاجماع وأكثر المشايخ لم يقدروا طول القراءة شيئاً فكان الظاهر أنهم فوضوا ذلك إلى رأي المجتهد وبعضهم قالوا إن قرأ آية أو آيتين لم تطل وإن قرأ ثلاثاً طالت وصارت بمحل القضاء والظاهر أن الثلاث لا تعد من الغور اهـ واختار قاضيان أن الركوع خارج الصلاة ينوب عنها وفي المحتبى وإنما ينوب الركوع عنها بشرطين أحدهما النية والثاني أن لا يتخلل بين التلاوة والركوع ثلاث آيات إلا إذا كانت الآيات الثلاث من آخر السورة كبني إسرائيل وإذا السماء انشقت اهـ واختلف فيما إذا ركع على الغور للصلاة وسجد هل الجزى عن سجدة التلاوة الركوع أو السجود فقيل الركوع لأنه أقرب وقيل السجود لأن الركوع بدون النية لا يجزئ وفي السجود اختلاف وفائده تظهر فيما إذا تلا الفاتحة وعشرين آية مثلاً آخرها آية

واختلفوا في الركوع وقد نقل في الفتح عن البدائع الإجماع على أجزاء الصليبية بدون نية فتوافق ما في الخلاصة والبدائع على مخالفة ما في المحيط في الفصلين لكن ذكر في الفتح عبارة البدائع بطولها وفي آخرها التصريح بوجوب النية في إيقاع الصليبية عن التلاوة فيما إذا لم تطل القراءة على ما هو أصل الصورة ثم قال فلم يصح ما تقدم من نقل الإجماع على عدم اشتراطها اهـ

(قوله وفي القنينة ولو نواه في الركوع الخ) قال في النهر وينبغي حمله على الجمهورية اه قلت لعل وجهه والله تعالى أعلم ما يأتي عن القنينة أيضا ان الركوع أولى في صلاة الخفاضة وعمله في التنازع خائفة بقوله لئلا يلتبس الامر على القوم فإنه يفيد أنه لا يلزم القوم نيتها في الركوع لانه لا علم لهم بتلاوته والام يحصل عليهم التباس بخلاف الجمهورية قال بعض الفضلاء فان قلت لم لا ينوب السجود الذي بعد هذا الركوع عن السجدة التلاوية في حق المقتدى قلت لانه لما نوى الامام الركوع تعين له فلا ينوب عن سجدة التلاوية في حق المقتدى وان نواه فان قلت من أين يعلم المقتدى ان امامه نواه في الركوع قلت يمكن أن يخبره الامام قبل أن يتكلم أو يخرج من المسجد فيأتي به (قوله بشرط اتحاد المجلس) ذكر في النهر عن البدائع عدم الاشتراط فقال اتحد المجلس أو اختلف وكذا قال في الدرر وان اختلف قال الرملي ١٣٤ ومثل ما في البحر في غاية البيان والنهاية والزيلعي وغيرهما فظاهر ما في النهر نقلا عن

البدائع والدرر بخلاف ما في البحر وغيره والظاهر ان فيه اختلافا وينبغي ترجيح ما في البحر تأمل اه قلت ذكر في النهر بعد ما نقلناه عنه وهذا على اطلاقه ظاهر الرواية وفي رواية النوادر لا تكفيه الواحدة ومنشأ

ولو تلاها خارج الصلاة فسجد وأعادها فيها سجد أخرى وان لم يسجد أولا كفته واحدة

السجدة وركع عقبها ثم زفع رأسه وقرأ عشر آيات مثلاً ثم يسجد ولم يكن نواه في الركوع يجب عليه سجدة التلاوة على حدة اما اذا سجد عقب الركوع فانه خرج عن العهدة لا محالة في ظاهر الرواية نواه في الركوع أو لم ينو اه وفي القنينة ولو نواه في الركوع عقب التلاوة ولم ينو نواه في الركوع لا ينوب عنه ويسجد اذا سلم الامام ويبعد القعدة ولو تركها تفسد صلاته اه ثم قال السجود أولى من الركوع لهما في صلاة الجمهور دون الخفاضة وقيد المصنف بكونها لا تقضي خارجها لانه لو أخرها من ركعة الى ركعة فإنها تقضي مادام في الصلاة لان الصلاة واحدة لكن لا يلزم جواز التأخير بل المراد الاجزاء لما في البدائع من انها واجبة على الفور وانه اذا أخرها حتى طالت القراءة تصير قضاء ويأثم لان هذه السجدة صارت من أفعال الصلاة ملحقة بنفس التلاوة ولذا فقلت فيها مع انها ليست من أصل الصلاة بل زائدة بخلاف غير الصلواتية فانها واجبة على التراخي على ما هو المختار اه (قوله ولو تلاها خارج الصلاة فسجد وأعادها فيها) أي أعاد تلاوتها في الصلاة (سجدة أخرى) لان الصلواتية أقوى فلا تكون تبعا للضعف (قوله وان لم يسجد أولا كفته واحدة) وهي صلاتية تنوب عنها وعن الخارجية لان المجلس متحد والصلواتية أقوى فصارت الأولى تبعا لها فلو لم يسجد في الصلاة سقطت لان الخارجية أخذت حكم الصلواتية فسقطت تبعا لها أراد بالاكتفاء ان يكون بشرط اتحاد المجلس فان تبدل مجلس التلاوة مع مجلس الصلاة فكل سجدة وانما أفردها بالذکر مع دخولها تحت قوله كن كررها في مجلس لا في مجلسين لخالفها في انه اذا سجد للخارجية لا تكفي عن الصلواتية بخلاف ما اذا لم تكن صلاتية وسجد للأولى ثم أعادها فان السجدة السابقة تكفي والحاصل انه يجب التداخل في هذه على وجه تكون الثانية مستتمة للأولى ان لم يسجد للأولى لان اتحاد المجلس يوجب التداخل وكون الثانية قوية يمنع من جعل الأولى مستتمة اذا استتبع الضعيف بالقوى عكس المعقول ونقض للاصول فوجب التداخل على الوجه المذكور وأشار الى انه لو تلاها المصلي بعدما سمعها من غيره مرة أو مرارا تكفيه سجدة واحدة وقيد بكون الأولى تلاها خارج الصلاة لانه لو قرأها في الصلاة أولا ثم سلم فأعادها في مكانه ذكر في كتاب الصلاة انه يلزمه أخرى لان التلاوة في الصلاة لا وجود لها لاحقية ولا حكايا الموجود هو الذي يستتبع دون المعدوم بخلاف ما اذا كانت الأولى خارجة وانها باقية بعد التلاوة حكايا وذكر في النوادر انه

لا

مشكل لان تعميمه أولا ينافي ما ذكره منشأ للخلاف وما

بغيره وقد ذكر الخلاف الشارح الزيلعي ولكن بعد تعليله لكفاية الواحدة باتحاد المجلس كما علل المؤلف ولا غبار عليه وقد ذكر في النهر نبلاية ما يفيد الجواب حيث ذكر ان قول الدرر وان اختلف المجلس بناء على تسليم الوجه لرواية النوادر وهو ان المجلس يتبدل بالصلاة حكما ولا في الظاهر فهو متحد حقيقة وحكما ويمكن حل ما في النهر على هذا وعليه فلا مخالفة بينه وبين ما في البحر وغيره ولا خلاف تأمل (قوله ثم سلم) قال الرملي يعني ثم سلم ولم يسجد لها فيها فلو سجد لها فيها أو أعادها في مكانه لا يلزمه أخرى كما يستفاد من اطلاق قوله كن كررها في مجلس وعلى قول البعض ان التداخل فيها في الحكم لا في السبب تلزمه أخرى اه وفيه

لا يلزمه ووفق الزاهد السرخسي بينهم ما يحمل الاولى على ما اذا اعادها بعد الكلام وجل الثاني على ما اذا كان قبله فلو لم يسجدها في الصلاة حتى يسجدها الا ان قال في الاصل اجزاء ههنا وهو محمول على ما اذا اعادها بعد السلام قبل الكلام لانه لم يخرج عن حرمة الصلاة فكانه كررها في الصلاة وسجد اذا لا يستقيم هذا الجواب فيما اذا اعادها بعد الكلام لان الصلاة تامة قد سقطت عنه بالكلام كذا في البدائع وصحح التوفيق في المحيط وهذا يفيد ان الصلاة تامة تقضى بعد السلام قبل ان يتكلم وان لم يأت بمناف لحرمتها فينبغي ان يقيد قوله -م الصلاة تامة لا تقضى خارجها به -هذا وان يراد بالخارج الخارج عن حرمتها (قوله كن كررها في مجلس لاني مجلسين) ذاته يكف نفسه واحدة في الاول دون الثاني والاصل فيه ما روى أن جبريل عليه السلام كان ينزل بالوحى فيقرأ آية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله كان يسمع ويبلغ ثم يقرأ على أصحابه وكان لا يسجد الا مرة واحدة وهو مروي عن عدة من الصحابة ولان المجلس جامع المتفرقات ولان في ايجاب السجدة لكل تلاوة حرجا خصوصا للمعلمين والمتعلمين وهو من في بالنص في سجدة التلاوة لان الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بان سمعه أو ذكره في مجلس واحد مرارا فيها اختلاف فبعضهم قاموا عليها وبعضهم منعوا وأوجبها الكل مرة لانه من حقوق العباد ولا بد اخل فيها وهو جفاء له كما ورد في الحديث وقد مناتر حجة واما تسمية من عطس في مجلس واحد مرارا فأوجبها بعضهم كل مرة والصحيح انه ان زاد على الثلاث لا يشتمل ما روى عن عمر رضي الله عنه انه قال للعاطس في مجلسه بعد الثلاث قم فانتثر فانك من كرم وفي المجتبى ولا خلاف في وجوب تعظيم اسمه تعالى عند ذكره في كل مرة وأطلقه فشمع ما اذا تلا مرارا ثم يسجد وما اذا تلا وسجد ثم تلا بعده مرارا في مجلس واحد وهو قد اخل في السبب دون الحكم ومعناه ان يجعل التلاوة المتعددة كتلاوة واحدة تكون الواحدة منها سببا والباقي مبيع لها وهو ايق بالعبادات اذا السبب متى تحقق لا يجوز ترك حكمه ولهذا يحكم بوجوبها في موضع الاحتياط حتى تبرأ ذمته بيقين والتداخل في الحكم ايق في العقوبات لانها شرعت لاز حرقه وينجزوا واحدة فيحصل المقصود فلا حاجة الى الثانية والفرق بينهما ان التداخل في السبب ينوب فيه الواحدة عما قبلها وعما بعدها وفي التداخل في الحكم لا تنوب الا عما قبلها حتى لو زانها في المجلس يسجد ثانيا بخلاف حد القذف اذا أقيم مرة ثم قذفه مرارا لم يسجد لان العار قد اندفع بالاول لظهور كذبه وقيد بكون الآية واحدة لان من قرأ القرآن كله في مجلس واحد لم يزد عليه أربع عشرة سجدة لان المجلس لا يجعل الكلمات المختلفة الجنس بمنزلة كلام واحد كن أقرأ انسان ألف درهم ولا حرج بانه دينار ولعبده بالعق لا يجعل المجلس الواحد الكل اقرارا واحدا وكذا المخرج منتف وأطلق في المجلس فشمع ما اذا طال فانه لا يتبدل به حتى لو تلاها في الجامع في زاوية ثم تلاها في زاوية أخرى لا يجب عليه الا سجدة واحدة وكذلك حكم السماع وكذلك البيت والمحمل والسفينة في حكم التلاوة والسماع سواء كانت السفينة واقفة أو جارية وكذلك لا يختلف بمجرد القيام ولا بخطوة وخطوتين وكلمة أو كلمتين ولا بلقمة أو لقمتين بخلاف ما اذا كان كثيرا وبخلاف ما اذا نام مضطجعا أو باع ونحوه فانه يتبدل المجلس وكذلك لو أرضعت صبيا وكل عمل يعلم انه قطع للمجلس بخلاف التسبيح ونحوه فانه ليس بقاطع كالنوم فاعدا وفي الدوس وتسدية الثوب ورحا الطحن والانتقال من غصن الى غصن والسمج في نهر أو حوض يتكرر على الاصح ولو كررها راكبا على الدابة وهي تسير يتكرر الا اذا كان في الصلاة لان الصلاة جامعة

نظر بل الكلام فيما اذا
سجد لها فيها كما يرشد
اليه التعليل وبعبارة
الزيلعي والنهر صريحة
في انه يسجد لها فيها (قوله
وهذا يفيد الخ) الاشارة
الى قوله فلو لم يسجد
في الصلاة الخ وقوله وان
لم يأت بمناف حق التعبير
ان يقال ولم يأت بخلاف
ان وقوله وان يراد
كن كررها في مجلس لاني
مجلسين

بالخارج من حرمتها الظاهر
عطسه بأوبدل الواو أي
ان قوله -م الصلاة لا
تقضى خارجها اما ان
يقيد بهذه الصورة أي
تخصيص منه هذه
الصورة واما ان يراد
بخارجها خارج حرمتها
(قوله وكذلك البيت)
قال في النهر الا اذا كان
كبيرا كدار السلطان

(قوله وأما إذا كررها في ركعتين) قال في النهر واختلف في الصلاة قال الثاني هي واحدة وقال محمد الانتقال من ركعة إلى أخرى يوجب الاختلاف لأن القول بالتداخل يؤدي إلى أحدهما أحدي الركعتين عن القراءة فتفسد قلنا ليس من ضرورة الاتحاد بطلان العدد في حق حكم آخر كذا في الفتح وهو ظاهر في ترجيح قول الثاني إلا أنه في السراج جعل قول محمد استحسانا وقدمه بما إذا صلى بغير الأسماء ما به فإن لم يصح فلا وإن لادونه على الدابة اختلفوا على قوله قال بعضهم يتكرر وآخرون لا ثم قال في الفتح ما عمل به لمحمد يفيد تقييد الصلاة بالنفل ١٣٦ والنزول مطلقا وفي الفرض بالركعة الثانية أما بعد أداء فرض القراءة فينبغي أن

تتكفيه واحدة إذا مانع من التداخل منتف مع وجود مقتضى وهذا البحث منقول في السراج لو أعادها في الثالثة أو الرابعة اختلفوا فيه على قول محمد (قوله) فالقياس أن تكفيه واحدة قال في الحاشية وبالقياس نأخذ اه (قوله) فالجواب أن اختلاف المجلس حقيقي (الخ) وكذا اتحاده حقيقي كالبيت ونحوه وحكمي كالأكل لقمتين أو مشى خطوتين كما في النهر (قوله) وقد يقال إن الأولى (الخ) قال الرملي المبادرة أولى في العبادة ولا يمنع منه قول البعض لضعفه بالنسبة إلى الظاهر تأمل اه ومثله في شرح الشيخ اسمعيل وقال لا سيما إذا كان بعض الحاضرين محتمل الذهاب قبل التمام

لأما كن إذا الحكم بصحة الصلاة دليل اتحاد المكان قالوا إذا كان معه غلام يمشي وهو في الصلاة راكبا وكررها تكرر الوجوب على الغلام دون الركب وهذا إذا كان في ركعة واحدة وأما إذا كان كررها في ركعتين فالقياس أن تكفيه واحدة وهو قول أبي يوسف الأخير وفي الاستحسان أن يلزمه لكل تلاوة سجدة وهو قول أبي يوسف الأول وهو قول محمد وهذه من المسائل الثلاث التي رجع فيها أبو يوسف عن الاستحسان إلى القياس أحداها هذه والثانية أن الرهن بمهر المثل لا يكون رهنها بالمتعة قياسا وهو قول أبي يوسف الأخير وفي الاستحسان أن يكون رهنها وهو قوله الأول وقول محمد والثالثة إذا جنى العبد جنابة فيمادون النفس واختار المولى الفداء ثم مات المجنى عليه القياس أن يخير المولى ثانيا وهو قوله الأخير وفي الاستحسان لا يخير وهو قوله الأول وقول محمد وعلى هذا الخلاف إذا صلى على الأرض وقرأ آية السجدة في ركعتين ولو سمعها المصلي الركب من رجل ثم سارت الدابة ثم سمعها ثانيا على سجدة ثان هو الصحيح لأنها ليست بصلاة ولو سارت الدابة ثم نزل فتلاها أخرى يلزمه أخرى كذا في المحيط وفي فتح القدير وأعلم أن تكرار الوجوب في التسدية بناء على المعتاد في بلادهم من أنها أن يغرس الحائك خشبات يسوى فيها السدى ذاهبا وآيما أماعلى ما هي ببلاد الاسكندرية وغيرها بأن يدبرها على دائرة عظمى وهو جالس في مكان واحد فلا يتكرر الوجوب اه فالجواب أن اختلاف المجلس حقيقي باختلاف المكان وحكمي باختلاف الفعل ولو تبدل مجلس السامع دون التالي تكرر الوجوب على السامع واختلفوا في عكسه والأصح أنه لا يتكرر على السامع لأن السبب في حقه السماع ولم يتبدل مجلسه فيه وعلى ما صححه المصنف في الكافي من أن السبب في حقه التلاوة والسماع شرط يتكرر الوجوب عليه لأن الحكم يضاف إلى السبب لا الشرط وإنما تكرر الوجوب عليه في المسئلة الأولى مع اتحاد مجلس السبب لأن الشرع أبطل تعدد التلاوة المتكررة في حق التالي حكما لاتحاد مجلسه لا حقيقة فلم يظهر ذلك في حق السامع فاعتبرت حقيقة التعدد فتكرر الوجوب فعلى هذا يتكرر على السامع أما يتبدل مجلسه أو يتبدل مجلس التالي وفي القنية تلاوة السجدة ويريد أن يكررها للتعليم في المجلس فالأولى أن يبادر فيسجد ثم يكرر اه وقد يقال إن الأولى أن يكررها ثم يسجد آخرها إن بعضهم قال إن التداخل في الحكم لا في السبب حتى لو سجد للأولى ثم أعادها لزمته أخرى كحد الشرب والزنا نقله في المجتبى فلا احتياط على هذا التأخير كما لا يخفى وفي القنية أيضا ولو صليا على الدابة فقرأ أحدهما آية السجدة في الصلاة مرة والاخر في صلاته مرتين وسمع كلاهما من صاحبه فعلى من تلاهما مرتين سجدة واحدة

كما يتفق في الدروس فإنه ربما لا يأتي بها وقد يتوهم لعدم سجود المعلم خارج
عدم الوجوب والاحتياط العمل بالقوى الدليل فالأولى أن يبادر (قوله) فعلى من تلاها مرتين سجدة واحدة (الخ) قال الرملي أي غير السجدة الصلواتية إذا كلام في وجوبها وقوله وعلى صاحبه سجدة ثان أي خارج الصلاة كذلك فيكون عليه ثلاث سجديات وهذه رواية النواتر وكلام هذا الشارح يدل على أنه فهم من كلام القنية أنه لا يجب على الأول السجدة خارجية فقط وليس كذلك اه قلت وهذا المثل يرشد إليه تعبير قاضيان حيث فصل بين ما يجب في الصلاة وما يجب خارجها وقد اختلفا في خلاف ما في القنية فإنه قال وفي ظاهر الرواية لا يلزمه بقراءة صاحبه السجدة واحدة وعليه الاعتماد لأننا نظرنا إلى مكان السامع

خارج الصلاة وعلى صاحبه سجدة ثان اه وقد يقال بل الواجب على من تلاها مرتين سجدة ثان ايضا صلاتية بتلاوته وخارجية بتلاوة صاحبه ثم رأيت بحمد الله تعالى في فتاوى قاضيان ان على كل منهما سجدة صلاتية بتلاوته وخارجية بسماعه من صاحبه وأطال الكلام في بيان فراجعه (قوله وكيفيته أن يسجد بشرائط الصلاة بين تكبيرتين بالرفع يد وشهد وتسليم) أى وكيفيته السجود وقد مناهه يستثنى من شرائط الصلاة التحريمية والمراد بالتكبيرتين تكبيرة الوضع وتكبيرة الرفع وكل منهما سنة كما صححه في المدايع محمد بن أبي داود في السنن من فعله عليه الصلاة والسلام كذلك وانما لا يرفع يديه عند التكبير لان هذا التكبير مفعول لاجل الانحطاط لا للتحريم كما في سجود الصلاة وكذا التكبير للرفع كما في سجود الصلاة وهو المروى من فعله عليه السلام وابن مسعود من بعده وانما لا يشهد ولا يسلم لانه للتخيل وهو يستدعى سبق التحريم وهى معدومة واختلافها فيما يقوله في هذه السجدة والاصح انه يقول سبحان ربى الاعلى ثلاثا كسجدة الصلاة ولا ينقص منها ويبنى أن لا يكون ما صحح على عمومها فان كانت السجدة في الصلاة فان كانت فريضة قال سبحان ربى الاعلى أو نفل قال ماشاء مما ورد كسجود وجهى للذى خلقه الى آخره وقوله اللهم اكتب لي بها عندك أجرا وضع عني بها وزرا واجعلها لي عنك ذخرا وتقبلها مني كما تقبلتها من عبدك داود وان كان خارج الصلاة قال كلما أثر من ذلك كذا في فتح القدير ومما يستحب لادائها أن يقوم فيسجد لان الخور وسقوط من القيام والقرآن ورد به وهو مروى عن عائشة رضي الله عنها وان لم يفعل لم يضره وما وقع في السراج الوهاج من انه اذا كان قاعدا لا يقوم لها بخلاف المذهب وفي المضمرات يستحب أن يقوم ويسجد ويقوم بعد رفع الرأس من السجدة ولا يقعد اه والثاني غريب وأفاد في القنية انه يقوم لها وان كانت كثيرة وأراد أن يسجد هاترا دقة ومن المستحب أن يتقدم التالي ويصف القوم خلفه فيسجدون ويستحب أن لا يرفع القوم رؤسهم قبله وليس هو اقتداء حقيقة لانه لو فسدت سجدة لا مام بسبب لا يتعدى اليهم وفي المجتبى معزى الى شيخ الاسلام لا يؤمر التالي بالتقديم ولا بالصف ولكنه يسجد ويسجدون معه حيث كانوا وكيف كانوا وذ كر أبو بكر ان المرأة تصلح امام الرجل فيها اه وفي السراج الوهاج ثم اذا أراد السجود ينيرها بقلبه ويقول بلسانه سبحان الله سجدة التلاوة الله أكبر كما يقول أصلى الله تعالى صلاة كذا (قوله وكراهه أن يقرأ سورة ويدع آية السجدة لا عكسه) لانه يشبه الاستسكاف عنها عند اى السجدة في الاول وفي الثاني مبادرا لها قال محمد وأحب الى أن يقرأ قبلها آية أو آيتين وذ كر قاضيان ان قرأ معها آية أو آيتين فهو أحب وهذا أعظم من الاول لصدقه بما اذا قرأ بعدها آية أو آيتين بخلاف الاول وعمله بقوله دفعوا لوهم التفضير أى تفضيل أى السجدة على غيرها اذ الكل من حيث انه كلام الله تعالى في رتبته وان كان لبعض السبب اشتماله على ذكر صفات الحق جل جلاله زيادة فضيلة باعتبار المذكور لا باعتبار من حيث هو قرآن وفي الكافي قبل من قرأ أى السجدة كلها في مجلس واحد وسجد لكل منها كفاه الله ما أهمه وما ذكر في البدائع في كراهة ترك آية السجدة من سورة يقرأها لان فيه قطع النظم القرآن وتغيير التأليفه واتباع النظم والتأليف مأمور به قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه أى تأليفه فكان التغيير مكرها يقتضى كراهة ذلك كذا في فتح القدير وأقول وان كان ذلك مقتضاه لكن صرح بعده في البدائع بخلافه فقال ولو قرأ آية السجدة من بين السور لم

لان السماع بناء على التلاوة اه وعبرة الظهيرية كالقنية (قوله وكل منهما سنة) قال في التارخانية وفي الحجة وقال بعض المشايخ لو سجد ولم يكبر يخرج عن العهدة قال في الحجة وهذا يعلم ولا يعمل به لما فيه من مخالفة السلف (قوله وفي المضمرات الخ) قال الرملى والذى في المضمرات بعد ذكر المسئلة كذا في الفتاوى الظهيرية ووجدت مكتوبا بخط وكيفيته أن يسجد بشرائط الصلاة بين تكبيرتين بالرفع يد وشهد وتسليم وكراهه أن يقرأ سورة ويدع آية السجدة لا عكسه

شيخ الاسلام المرحوم الشيخ محمد الغزى الذى بنسخته من الفتاوى الظهيرية واذا أراد أن يسجد يقوم ثم يرفع رأسه من السجود واذا رفع رأسه يقعد انتهى بلفظه اه قلت والظاهر ان فى نسخه سقط لان الذى رأيت فى الظهيرية وكذا فى التارخانية معزى اليها واذا رفع رأسه من السجود يقوم ثم يقعد وكذا قال فى شرح المنية وفى

١٨ - بحر ثانى * الظهيرية انه يستحب القيام بعد الرفع منها أيضا (قوله يقتضى كراهة ذلك) خبر عن ما فى قوله وما ذكر فى البدائع أى يقتضى الكراهة فى قراءة أى السجدة كلها فى مجلس (قوله لكن صرح بعده فى البدائع بخلافه) ظاهره ان كلامه

متناقض لانه يفيد ان ما صرح به بعده فيه تغيير لتأليفه والاحسن ما في شرح المنية حيث قال وفيه نظران تغير التأليف انما يحصل باسقاط بعض الكلمات أو الآيات من السورة لا بد كركلة أو آية منها على ما مر من ان قراءة آية من بين الآيات كقراءة سورة من بين السور فكلا يكون قراءة سورة متفرقة من انشاء القرآن مغير للتأليف والنظم لا يكون قراءة آية من كل سورة مغيرة نعم يقتضى انه لو ترك آية السجدة من آخر السورة لا يكره وفيه ما فيه اهـ أى فالاولى ان يذكر صاحب البدائع ولانه يشبه الاستدكاف حتى لا يرد هذا الاخير هذا وما نقله الرملى عن المقدسى من ان قراءة تلك الآيات متواليمة في مجلس تغيير للنظم واحداث تأليف جديد بخلاف ما صرح به في البدائع بعد لان تلك آية مفردة اهـ ظاهر فيم تألوا آخر السجدة لما بعد التلاوة أما لو سجد عقب كل آية فلا ان ذلك فاصل للتأليف كما قالوا فيما لو انتقل من آية الى أخرى من سورة واحدة في ركعتين لا يكره اذا كان بينهما آيتان فأكثر ١٢٨ ولو في ركعة كره مطلقا كما نبه عليه في شرح المنية وكذا قراءة سورتين فصل بينهما

بسورتين يكره في كل ركعة لاركتعتين كما نبه عليه في الفتح تأمل ولذا والله تعالى أعلم قال في النهران ما في الكافي وان كان ظاهرا في انه قرأ آية السجدة على الولاة ثم سجد لها الا انه يحتمل انه سجد لكل واحدة عقب قراءتها

يضره ذلك لانها من القرآن وقراءة ما هو من القرآن طاعة كقراءة سورة من بين السور وفيه قاضيان بان يكون في غير الصلاة فظاهرها لو كان في الصلاة كره فهو بمقتيد لقوله لا عكسه ثم قال في البدائع ولو قرأ آية السجدة وعنده ناس فان كانوا متوضئين متأهبين للسجدة قرأها جهر او ان كانوا غير متأهبين ينبغي ان يخفف قراءتها لانه لو جهر بها لصار موجبا عليهم شيأ ربمات كاسلون عن أدائه فيقعون في المعصية اهـ وذكر الشارح ولو قرأ آية السجدة الا الحرف الذي في آخرها لا يسجد ولو قرأ الحرف الذي يسجد فيه وحده لا يسجد الا ان يقرأ أكثر آية السجدة بحرف السجدة وفي مختصر البحر لو قرأ أو سجد وسكت ولم يقرأ واقترب تلزمه السجدة اهـ وفي فتاوى قاضيان رجل سمع آية السجدة من قوم من كل واحد منهم حرفا ليس عليه ان يسجد لانه لم يسمعها من تال والله سبحانه أعلم وبعباده أرحم

باب المسافر

أى باب صلاة المسافر لان الكلام في أبواب الصلاة ولا شك ان السفر عارض مكتسب كالتلاوة الا ان التلاوة عارض هو عبادة في نفسه لا يعارض بخلاف السفر لا يعارض فلذا أخر هذا الباب عن ذلك والسفر لغة قطع المسافة من غير تقدير بمدة لانه عبارة عن الظهور ولهذا جمل أصحابنا رجهم الله قوله صلى الله عليه وسلم ليس على الفقير والمسافر أضيحية على الخروج من بلد أو قرية حتى سقط الأضيحية بذلك القدر كذا في المجتبى وذكر في غاية البيان والسراج الوهاج ان من الأحكام التي تغيرت بالسفر الشرعى سقوط الأضيحية وجعله كالقصر وظاهره انها لا تسقط الا بالسفر الشرعى وسأنى تحقيقه ان شاء الله تعالى في محله والاضافة في صلاة المسافر اضافة الشيء الى شرطه والفعل الى فاعله (قوله من جاوز بيوت مصره مريدا سيرا وسطا ثلاثة أيام في بر أو بحر أو جبل قصر الفرض الرباعى) بيان للموضع الذي ينتد فيه القصر ولشرط القصر ومدته وحكمه أما الاول فهو مجاوزة بيوت المصر لما صح عنه عليه السلام انه قصر العصر بذي الحليفة وعن علي انه خرج من البصرة

باب المسافر من جاوز بيوت مصره مريدا سيرا وسطا ثلاثة أيام في بر أو بحر أو جبل قصر الفرض الرباعى وهذا ليس بمكروه وما في الكتاب من قوله لا عكسه شامل له اذ ليس فيه تغيير نظم القرآن فيحمل عليه فتدبره اهـ ثم ان ما قاله المقدسى مبنى على مانبه عليه في النهران ما في

البدائع انما هو من بين السورة بالافراد لا السور جمع سورة كاذ كره المؤلف فانه تعريف (قوله وقيد قاضيان) فصلى أى قيد عدم كراهته العكس بان يكون في غير الصلاة قال في الذخيرة قالوا ويجب أن يكره في حالة الصلاة لان الاقتصار على آية واحدة في الصلاة مكروه باب صلاة المسافر (قول المصنف سيرا وسطا) قال الشارح الزى بلى وسطا صفة لمصدر محذوف والعامل فيه السير المذكور لانه مقدر بان والفعل تقديره مريدا ان يسير سيرا وسطا في ثلاثة أيام ومراعاة التقدير لان يسير فيها سيرا وسطا ولا ان يريد ذلك السير وانما يريد قدر تلك المسافة وكان ينبغي أن يقول مريدا سيرا وسطا في بر أو بحر أى مريدا مسيرة ثلاثة أيام يسير وسط أو نقول في كلامه تقديم وتأخير وحذف تقديره مريدا ثلاثة أيام سيرا وسطا أى يسير وسط اهـ قال في النهر ودعا الى ذلك أنه ليس في الكلام ما يعمل في ثلاثة اذ لا يصح أن يكون العامل مريدا لانه حينئذ يكون مفعولا به والمعنى انما هو على الظرفية ولا سيرا لان المصدر اذا وصف لا يعمل فتعين ما قال لكن قال العيني ان هذا التكلف مستغنى عنه بان يكون

وثلثة أيام صفتان له أى
كأن في ثلاثة أيام (قوله)
لعدم صحة القصد والنية
من الصبي) أقول ذكر
في السراج وكذا في
التارخانية عن الظهيرية
الحائض اذا ظهرت من
حيضها وبينها وبين المقصد
أقل من مسيرة ثلاثة أيام
تصلي أربعاً وهو الصحيح اه
فليتأمل وفي البشرى ليلية
بعد عزوه لمختصر الظهيرية
ولا يخفى انها لا تنزل عن
رتبة الذي أسلم فكان
حقها القصر مثله اه
والظاهر ان هذا مبني على
القول الثاني في الصبي
والكافر انهما يمتان كما
سيأتي (قوله وسيأتي)
أى في آخر هذه السودة
(قوله عم الرخصة) أى
مسح ثلاثة أيام الجنس أى
جنس المسافرين لان اللام
في المسافر للاستغراق
لعدم العهد والمعين ومن
ضرورة عموم الرخصة
الجنس عموم التقدير
بثلاثة أيام لكل مسافر
(قوله وتام تحقيقه الخ)
حاصله ان كل مسافر
يمسح ثلاثة أيام فلو كان
السفر الشرعى أقل من
ذلك لثبت مسافر لا يمكنه
مسح ثلاثة أيام وقد كان
كل مسافر يمكنه ذلك ثم
اعترض هذا الدليل بانه

فصلى الظهر أربعاً ثم قال انالو جاوزناه هذا الحصر لصايناً ركعتين والخص بالحاء المجعلة والصاد
المهملة بيت من نصب كذا ضبطه في السراج الوهاج ويدخل في بيوت المصر ربه وهو ما حول
المدينة من بيوت ومساكن ويقال لمحرم المسجد ربه أيضاً وظاهر كلام المصنف انه لا يشترط
مجاورة القرية المتصلة بربض المصر وفيه اختلاف وظاهر المجتبي ترجيح عدم الاشتراط وهو الذي
يفيده كلام أصحاب المتون كالهدياء أيضاً وجرم في فتح القدير بالاشتراط واعتراض به على الهداية
وصحح قاضيان في فتاواه انه لا بد من مجاورة القرية المتصلة بربض المصر بخلاف القرية المتصلة
بغناء المصر فانه يعتبر مجاورة الغناء لا القرية ولم يذكر المصنف مجاورة الغناء للاختلاف وفصل
قاضيان في فتاواه فقال ان كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر
مجاورة الغناء أيضاً وان كان بينهما مزرعة أو كانت المسافة بينهما وبين المصر قدر غلوة يعتبر مجاورة
عمران المصر اه وأطلق في المجاورة فانصرفت من الجانب الذي خرج منه ولا يعتبر مجاورة محلة
بجذائه من الجانب الآخر فان كانت في الجانب الذي خرج منه محلة منفصلة عن المصر وفي القديم
كانت متمصلة بالمصر لا يقصر الصلاة حتى يجاوز تلك المحلة كذا في الخلاصة وذكر في المجتبي ان قدر
الغلوة ثلثمائة ذراع الى أربع مائة وهو الأصح وفي المحيط وكذا اذا عاد من سفره الى مصر لم يتم حتى
يدخل العمران وأما الثاني فهو ان يقصد مسيرة ثلاثة أيام فلو طاف الدنيا من غير قصد الى قطع مسيرة
ثلاثة أيام لا يترخص وعلى هذا قالوا أمير خرج مع جيشه في طلب العدو ولم يعلم أين يدركه - م فأنهم
يصلون صلاة الإقامة في الذهاب وان طالت المدة وكذلك المكث في ذلك الموضع اما في الرجوع فان
كانت مدة سفر قصر واوعى اعتبار القصد تنزع في صبي ونصراني خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة أيام
ففي أثناءها بلغ الصبي وأسلم الكافر يقصر الذي أسلم فيما بقي ويتم الذي بلغ لعدم صحة القصد والنية
من الصبي حين أنشأ السفر بخلاف النصراني والباقي بعد صحة النية أقل من ثلاثة أيام وسيأتي أيضاً
وانما كتفي بالنية في الإقامة واشترط العمل معها في السفر لما ان في السفر الحاجة الى الفعل وهو
لا يكفي مجرد النية ما لم يقارنها عمل من ركوب أو مشي كالصائم اذا نوى الافطار لا يكون مفطراً
ما لم يفطر وفي الإقامة الحاجة الى ترك الفعل وفي الترك يكفي مجرد النية كعبد التجارة اذا نواه للخدمة
وأشار المصنف الى ان النية لا بد ان تكون قبل الصلاة ولذا قال في التجنيس اذا افتتح الصلاة في
السفينة حال اقامته في طرف البحر فنقلها الريح وهو في السفينة ونوى السفر يتم صلاة المقيم عند أبي
يوسف خلافاً لما دللانه اجتمع في هذه الصلاة ما يوجب الاربع وما يمنع فرجنا ما يوجب الاربع احتياطاً
اه وفيه أيضاً ومن حمل غير ليذهب معه والمحمول لا يدرى أين يذهب معه فانه يتم الصلاة حتى يسير
ثلاثة ايام لم يظهر المنع واذا سار ثلاثة ايام فحينئذ قصر لانه وجب عليه القصر من حين جملة ولو كان
صلى ركعتين من يوم حمل وسار به مسيرة ثلاثة ايام فان صلاته تجزئه وان سار به أقل من مسيرة
ثلاثة ايام أعاد كل صلاة صلاه ركعتين لانه تبين انه صلى صلاة المسافرين وهو مقيم وفي الوجه
الاول تبين انه مسافر اه ففي هذه المسئلة يكون مسافر ابغى قصد وهو غير مشكل لما سيأتي
ان الاعتبار بنية المتبوع لا التابع وأما التقدير بثلاثة ايام فهو ظاهر المذهب وهو الصحيح لاشارة
قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم يوماً وليلة والمسافر ثلاثة ايام عم الرخصة الجنس ومن
ضرورته عموم التقدير وتام تحقيقه في فتح القدير والمراد باليوم النهار دون الليل لان الليل
للاستراحة فلا يعتبر والمراد بثلاثة ايام من أقصر ايام السنة وهل يشترط سفر كل يوم الى الليل اختلفوا

قد يقال المراد المسافر اذا كان سفره يستوعب ثلاثة أيام قال ولا يقال انه احتمال يخالفه الظاهر فلا يصار اليه لا نقول قد صاروا اليه فيما اذا بكر المسافر في اليوم الاول ومشى الى وقت الزوال ثم في الثاني والثالث كذلك فبلغ المقصد فانه مسافر على الصحيح ولا يمكنه المسح تمام ثلاثة أيام لانه صار مقبلاً وان قالوا بقية كل يوم ملحقه بالمنقضي للعلم بانه لا بد من تخليل الاستراحات لا يخرج بذلك من ان مسافر امسح ١٤٠ أقل من ثلاثة أيام فان عصر اليوم الثالث لا يمسح فيه فليس تمام الثالث ملحقاً

فيه والصحيح انه لا يشترط حتى لو بكر في اليوم الاول ومشى الى الزوال ثم في اليوم الثاني كذلك ثم في اليوم الثالث كذلك فانه يصير مسافراً لان المسافر لا بد له من النزول لاستراحة نفسه ودابته فلا يشترط ان يسافر من الفجر الى الفجر لان الآدمي لا يطيق ذلك وكذلك الدواب فالحقت مدة الاستراحة بمدة السفر لاجل الضرورة كذلك في السراج الوهاج وبه اندفع ما في فتح القدير لان أقل اليوم اذا كان ملحقاً بأكثره للضرورة لم يكن فيه مخالفة للحديث المفيد للثلاثة كما ان الليل للاستراحة وهو مذكور في الحديث وأشار المصنف الى انه لا اعتبار بالفراسخ وهو الصحيح لان الطريق لو كان وعراً بحيث يقطع في ثلاثة أيام أقل من خمسة عشر فرسخاً قصر بالنص وعلى التقدير بها لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سير الثلاثة وفي النهاية الفتوى على اعتبار ثمانية عشر فرسخاً وفي المجتبى أقوى أكرأمة خوارزم على خمسة عشر فرسخاً اهـ وأنا أتجرب من فتواهم في هذا وأمثاله بما يخالف مذهب الامام خصوصاً المخالف للنص الصريح وفي فتاوى قاضى سخان الرجل اذا قصد بلدة والى مقصده طريقان أحدهما مسيرة ثلاثة أيام ولياليها والا سخر دونها فسلك الطريق الا بعد كان مسافراً عندنا اهـ وان سلك الا قصر يتم وهذا جواب واقعة الملاحين بخوارزم فان من المجرى ثمانية الى مدائن اثني عشر فرسخاً في البر وفي جيحون أكثر من عشرين فرسخاً فجازل كاب السفينة والملاحين القصر والافطار فيه صاعداً ونحدراً كذلك في المجتبى وذكر الاسبيجاني المقيم اذا قصد مصر من الامصار وهو ما دون مسيرة ثلاثة أيام لا يكون مسافراً ولوانه خرج من ذلك المصر الذي قصد الى مصر آخر وهو أيضاً أقل من ثلاثة أيام فانه لا يكون مسافراً وان طاف آفاق الدنيا على هذا السبيل لا يكون مسافراً اهـ وفي السراج الوهاج اذا كانت المسافة ثلاثة أيام بالسير المعتاد فسار الى ما على البريد سيراً مسرعاً أو على الفرس جرياً حيثما فوصل في يومين قصر اهـ والمراد بسير البر والجبل ان يكون بالابل ومشى الاقدام والمراد بالابل ابل القافلة دون البريد وأما السير في البحر فباعتبار ما يليق بحاله وهو ان يكون مسافة ثلاثة أيام فيه اذا كانت تلك الرياح معتدلة وان كانت تلك المسافة بحيث تقطع في البر في يوم كافي الجبل يعتبر كونها من طريق الجبل بالسير الوسط ثلاثة أيام وان كانت تقطع من طريق السهل في يوم فالحاصل ان تعتبر المدة من أى طريق أخذ فيه ولهذا عم المصنف رحمه الله وخرج سير البقر بحجر العجلة ونحوه لانه أبطأ السير كان أسرع سير الفرس والبريد والوسط ما ذكرنا وفي البدائع ثم يعتبر في كل ذلك السير المعتاد فيه وذلك معلوم عند الناس فيرجع اليهم عند الاشتباه وأما الثالث أعني حكم السفر فهو تغيير بعض الاحكام فذكر المصنف منها قصر الصلاة والمراد وجوب قصرها حتى لو أتم فانه أتم عاص لان الفرض عندنا من ذوات الاربع ركعتان في حقه لا غير ومن مشايخنا من لقب المسئلة بان القصر عندنا عزيمة والا كمال رخصة قال في البدائع وهذا التلقب على أصلنا خطأ لان الركعتين في حقه ليستا قصرًا

بأوله شرعاً لعدم الرخصة فيه ولا هو سفر حقيقة فظهر انه انما يمسح ثلاثة أيام اذا كان سفره ثلاثة أيام وهو عين الاحتمال المذكور من أن بعض المسافرين لا يمسحها وآل الى قول أبي يوسف أى من ان مدته يومان وأكثر الثالث اهـ ملخصاً وحاصله منع السكينة القائلة ان كل مسافر يمسح ثلاثة أيام بآيات مسافر يمسح أقل منها فلم يكن في الحديث دلالة على ان أقل مدة السفر ثلاثة أيام (قوله وبه اندفع الخ) لا يخفى ما فيه على المتأمل النبيه (قوله وأنا أتجرب الخ) قال الشيخ اسمعيل رحمه الله تعالى يؤخذ جوابه من قول الفتح وكل من قدر بقدر منها اعتقد انه مسيرة ثلاثة أيام وانما كان الصحيح ان لا يقدر بها لانه لو كان الطريق وعراً الخ مأمراً (قوله وفي السراج اذا كانت المسافة

الخ) قال في الفتح وهذا أيضاً ما يقوى الاشكال الذي قلناه ولا يخلص الا ان يمنع قصر مسافر يوم واحد وان قطع فيه مسيرة أيام والازم القصر لقطعها في ساعة صغيرة كقدر درجة كالوطن صاحب كرامة الطي لانه يصدق عليه انه قطع مسافة ثلاثة سيرا لابل وهو بعيد لا تنقاه مظنة المشقة وهي العلة وعامه فيه (قوله وان كانت المسافة بحيث تقطع) ان هذه وصلياً كالتى بعدها

حقيقة عندنا بل هما تمام فرض المسافر والا كمال ليس رخصة في حقه بل اساءة ومخالفة للسنة ولان
 الرخصة اسم لما يعز عن الحكم الاصلى بعارض الي تخفيف ويسر ولم يوجد معنى التغير في حق
 المسافر رأسا الا الصلاة في الاصل فرضت ركعتين في حق المقيم والمسافر ثم زيدت ركعتين في حق
 المقيم كارتوته عائشة رضي الله عنها فانعدم معنى التغير في حقه أصلا وفي حق المقيم وجد التغير لكن
 الى الغلط والشبهة لا الى السهولة واليسر والرخصة تنبئ عن ذلك فلم يكن ذلك رخصة حقيقة في حق
 المقيم أيضا ولو سمي فانما هو مجاز لوجود بعض معاني الحقيقة وهو التغير اه فلهي هذا وقال في
 جواب الشرط صلى الفرض الرباعي ركعتين لكان أولى وقيدا بالفرض لانه لا قصر في الوتر والسنة
 واختلفوا في ترك السنن في السفر فقل الافضل هو الترك ترخيصا وقل الفعل تقريبا وقال
 الهندواني الفعل جال التزول والترك حال السير وقل يصلي سنة الفجر خاصة وقل سنة المغرب
 أيضا وفي التجنيس والختار انه ان كان حال أمن وقرار يأتي بها لانها شرعت مكملات والمسافر
 اليه محتاج وان كان حال خوف لا يأتي بها لانه ترك بعذر اه وقيدا الرباعي لانه لا قصر في الفرض
 الثنائي والثلاثي فالركعات المفروضة حال الاقامة سبعة عشر وحال السفر احدى عشر وفي عمدة
 الفتاوى للصدر الشهيد اذا قال انساؤه من لم يدركه من ركعة فرض يوم وليلة فهي طالق فقالت
 احدهن عشرون ركعة والاخرى سبعة عشر ركعة والاخرى خمسة عشر والاخرى احدى عشر لا تطلق
 واحدة منهن اما السبعة عشر لا بشكل ومن قالت عشرون ركعة فقد ضمت الوتر اليها ومن قالت
 خمسة عشر فيوم الجمعة ومن قالت احدى عشر فرض المسافر اه أطلق الارادة فشملت ارادة
 الكافر قال في الخلاصة صبي ونصراني خرجا الى سفر مسيرة ثلاثة أيام وليا اليها فلما سارا يومين أسلم
 النصراني وبلغ الصبي فالتصراني يقهر الصلاة فيما بقي من سفره والصبي يتم الصلاة بناء على ان نية
 الكافر معتبرة وهو المختار والامام الجليل الفضلي سوي بينهما يعني كلاهما يتمان الصلاة اه
 (قوله فلو أتم وقعد في الثانية صح والا) أي وان لم يقعد على رأس الركعتين لم يصح فرضه لانه اذا قعد
 فقد تم فرضه وصارت الاخبار بان له نفلا كالنفل وصار آثما لتأخير السلام وان لم يقعد فقد خلط النفل
 بالفرض قبل اكماله وأشار الى انه لا بد ان يقرأ في الاولين فلو ترك فيهما أو في احدهما وقرأ في
 الاخرين لم يصح فرضه وهذا كله ان لم ينو الاقامة فان نواها قال الاسبجاني لو صلى المسافر ركعتين
 وقرأ فيهما وتشهد ثم نوى الاقامة قبل التسليم أو بعد ما قام الى الثالثة قبل أن يقبدها بسجدة فانه
 يتحول فرضه الى الاربع الا انه بعيد القيام والركوع لانه فعله بنية التطوع فلا ينوب عن الفرض
 وهو مخير في القراءة فلو قبدها بسجدة ثم نواها لم يتحول فرضه ويضيف اليها أخرى ولو أفسدها لاشئ
 عليه ولو لم يتشهد وقام الى الثالثة ثم نوى الاقامة تحول فرضه أربعاً اتفاقاً لم يقم صلبه عاداً الى
 التشهد وان أقامه لا يعود وهو مخير في القراءة ولو قام الى الثالثة ثم نوى قبل السجدة تحول الفرض
 ويعيد القيام والركوع ولو قبدها بسجدة فقد تأكد الفساد فيضيف أخرى فتكون الاربع تطوعاً
 على قولهما خلافاً لحمد فغند لا تنقلب بعد الفساد تطوعاً ولو ترك القراءة وأتى بالتشهد ثم نوى
 الاقامة قبل أن يسلم أو قام الى الثالثة ثم نوى الاقامة قبل أن يقبدها بسجدة فانه يتحول الى الاربع
 ويقرأ في الاخرين قضاء عن الاولين ولو قبدها الثالثة بسجدة ثم نوى فسدت اتفاقاً ويضيف رابعة
 لتكون تطوعاً عندهما اه (قوله حتى يدخل مصره أو ينوي الاقامة نصف شهر في بلد أو قرية)
 متعلق بقوله قصر أي قصر الى غاية دخول المصر أو نية الاقامة في موضع صالح للمدة المذكورة فلا

(قوله وقال الهندواني
 الخ) قال الرملي قال في
 شرح منية المصلي والاعدل
 ما قاله الهندواني اه

فلو أتم وقعد في الثانية
 صح والا لا حتى يدخل
 مصره أو ينوي اقامة
 نصف شهر ببلد أو قرية

(قوله اذ هو يحتمل
النقض) أى لانه لم يتم
علة فكانت الإقامة نقضا
للعارض لا ابتداء علة
الاتمام ولو قيل العلة
مفارقة البيوت قاصدا
مسيرة ثلاثة أيام لاستكمال
سفر ثلاثة أيام بدليل
ثبوت حكم السفر بمجرد
ذلك فقد تمت العلة لحكم
السفر فيثبت حكمه مالم
يثبت علة حكم الإقامة
احتاج الى الجواب كذا في
الفتح وعن هذا الاشكال
نشأ قول المؤلف الآتى
والذى يظهر الخ قال فى
النهر مجيبا وانت خير
بان ابطال الدليل لمعنى
لا يستلزم ابطال المدلول
(قوله وروى البخارى الخ)
قال الرملى قال المرحوم
شيخ شيخنا شيخ الاسلام
على المقدمى هذه حكاية
حال طرقها الاحتمال
وهو انه جاوز المدة على
الكمال اه اقول وقد
يجاب عن أصل الاشكال
بان العلة المذكورة انما
هى علة ابتداء أما العلة
بقائه ففى استكمال المدة
(قوله أما اذا لم يسر ثلاثة
أيام فلا يشترط الخ) اقول
الظاهر ان هذا فيما اذا
عزم على الرجوع ونقض
السفر كما مر ما ذابقي على
قصده الاول ولم ينقض

يقصر اطلاقه في دخول مصره فشمّل ما اذا نوى الإقامة به أولا وشمّل ما اذا كان في الصلاة كما اذا سبقه
حدث وليس عنده ماء فدخله للماء الا لاحق اذا أحدث ودخل مصره ليتوضأ لا يلزمه الاتمام ولا
يصير مقيما بدخوله المصر كذا في الفتاوى الظهيرية وشمّل ما اذا كان سار ثلاثة أيام أو أقل لكن
المذكور في الشرح انه يتم اذا سار أقل بمجرد العزم على الرجوع وإن لم يدخل مصره لانه نقض
للسفر قبل الاستحكام اذ هو يحتمل النقض قال في فتح القدير وقياسه أن لا يحل فطره في رمضان
اذا كان بينه وبين بلده يومان وفي المجتبى لا يبطل السفر لانية الإقامة أو دخول الوطن أو الرجوع
قبل الثلاثة اه والمذكور في الحاشية والظهيرية وغيرهما انه اذا رجع لحاجة نسيها ثم تذكرها
فان كان له وطن أصلي يصير مقيما بمجرد العزم على الرجوع وان لم يكن له وطن أصلي يقصر اه
والذى يظهر انه لا بد من دخول المصر مطلقا لان العلة مفارقة البيوت قاصدا مسيرة ثلاثة أيام
لا استكمال سفر ثلاثة أيام بدليل ثبوت حكم السفر بمجرد ذلك فقد تمت العلة لحكم السفر فيثبت
حكمه مالم تثبت علة حكم الإقامة وروى البخارى تعليقا ان عليا خرج فقصر وهو يرى البيوت
فلما رجع قيل له هذه الكوفة قال لا حتى ندخلها يريد انه صلى ركعتين والكوفة بمصر أى منهم فقبل
له الى آخره وقيس بنية الإقامة لانه لو دخل بلدا ولم ينو انه يقيم فيها خمسة عشر يوما وانما يقول غدا
أخرج أو بعد غد أخرج حتى بقى على ذلك سنين قصر وفي المجتبى والنية انما تؤثر بخمس شرائط
أحدها ترك السير حتى لو نوى الإقامة وهو يسير لم يصح وثانيها صلاحية الموضع حتى لو أقام في بحر أو
جزيرة لم تصح واتحاد الموضع والمدة والاستقلال بالرأى اه وأطلق النية فشمل المحكمة كما لو
وصل الحاج الى الشام وعلم ان القافلة انما تخرج بعد خمسة عشر يوما وعزم أن لا يخرج الامعهم
لا يقصر لانه كما نوى الإقامة كذا في المحيط وشمّل ما اذا نواها في خلال الصلاة في الوقت فانه يتم سواء
كان في أولها أو وسطها أو في آخرها وسواء كان منفردا أو مقيدا أو مدركا أو مسوقا أما لاحق
اذا أدرك أول الصلاة والامام مسافرا حدث أو نام فانتبه بعد فراغ الامام ونوى الإقامة لم يتم لان
اللاحق في المحكم كانه خلف الامام فاذا فرغ الامام فقد استحكم الفرض فلا يتغير في حق الامام
فكذا في حق اللاحق ولو نواها بعد ما صلى ركعة ثم خرج الوقت فانه يتحول فرضه الى الاربع ولو
خرج الوقت وهو في الصلاة فنوى الإقامة فانه لا يتحول فرضه الى الاربع في حق تلك الصلاة كذا
في الخلاصة وقيد بنصف شهر لان نية إقامة مادونها لا توجب الاتمام لما روى عن ابن عباس وابن
عمر انه ما قدر اها بذلك والاثري في المقدرات كالنحر وأقام صلى الله عليه وسلم بمكة مع أصحابه سبعة
أيام وهو يقصر وقيس بالبلد والقربة لان نية الإقامة لا تصح في غيرهما فلا تصح في مفازة ولا جزيرة
ولا بحر ولا سفينة وفي الحاشية والظهيرية والخلاصة ثم نية الإقامة لا تصح الا في موضع الإقامة ممن
يتمكن من الإقامة وموضع الإقامة العمران والبيوت المتخذة من الحجر والمدر والحشب لا الخيام
والاخبية والوبر اه وقيد الشارحون اشتراط صلاحية الموضع بان يكون سار ثلاثة أيام فصاعدا
أما اذا لم يسر ثلاثة أيام فلا يشترط أن تكون الإقامة في بلد أو قرية بل تصح ولو في المفازة وفيه من
البحث ما قدمناه وقول المصنف حتى يدخل مصره أولى من قول صاحب الجمع الى أن يدخل
وطنه لان الوطن مكان الانسان ومحلّه كما في المغرب وليس الاتمام متوقفا على دخوله بل على دخول
مصره وان لم يدخل وطنه ويصير مصره مصر الانسان بكونه ولد فيه واختلافوا فيما اذا دخل المسافر
مصره وتزوج بها والظاهر انه يصير مقيما لحديث عمر رضى الله عنه ولقوله عليه الصلاة والسلام

قبل ان يسير ثلاثة ايام تأمل نعم سياقي اختلاف الرواية في ان وطن الإقامة هل يشترط فيه تقديم السفر أم لا فراجعه (قوله وقيل كان سبب تفقه عيسى بن أبيان الخ) نقل العلامة ملا على القاري هذه الحكاية في شرحه على لباب المناسك ثم قال في كلام صاحب الامام تعارض حيث حكم في الاول بانه مسافر فلا يجوز له التمام وحكم في الثاني بانه مقيم فلا يجوز له القصر مع ان المسئلة بحالها ولعل التقدير فلما رجعت الى منى ونويت الإقامة بمكة مع صاحبي بد الخ ومفهوم مسئلة المتون انه لو نوى في أحدهما خمسة عشر يوما صار مقيما فحينئذ المسافر اذا دخل مكة واستوطن بها أو أراد الإقامة فيها شهرامثلا فلا شك انه يصير مقيما ولا يضر حينئذ خروجه الى منى وعرفات ولا تنقضي إقامة اذ لا يشترط تحقق كونه خمسة عشر يوما متواليا به بحيث لا يخرج منها والله أعلم اه أقول وكذا الاستشكل العلامة ابن أمير حاج قوله انك مقيم ثم أجاب بانه سماء مقيما بناء على زعمه الاول وأقول وبالله التوفيق لا اشكال أصلا فان المفهوم من هذه الحكاية انه اذا نوى الإقامة بمكة شهر او من نيته أن يخرج الى عرفات ومنى قبل أن يمكث بمكة خمسة عشر يوما لا يصير مقيما لانه يكون ناولا إقامة مستقبله فلا تعتبر فاذا رجع من منى ١٤٣ وعرفات الى مكة وهو على نيته السابقة صار مقيما لان

الباقى من الشهر أكثر من خمسة عشر وهنا كذلك لان فرض المسئلة انه دخل في أول العشر ومعلوم ان الحاج يخرج

لا بمكة ومنى وقصر ان نوى أقل منه أو لم ينو وبقي سنين أو نوى عسكر ذلك بارض الحرب وان حاصروا مصر أو حاصروا أهل البغي في دارنا في غيره

في اليوم الثامن الى منى ويرجع الى مكة في اليوم الثاني عشر فلما دخل الى مكة أول العشر ونوى إقامة شهر لم تصح نيته أول المدة لانه

من تزوج في بلدة فهو منها والمسافرة تصير مقيمة بنفس الزوج عندهم كذا في القنينة (قوله لا بمكة ومنى) أى لو نوى الإقامة بمكة خمسة عشر يوما فانه لا يتم الصلاة لان الإقامة لا تكون في مكانين اذ لو جازت في مكانين لمجازت في أما كن فيؤدى الى ان السفر لا يتحقق لان إقامة المسافر في المراحل لو جعت كانت خمسة عشر يوما أو أكثر الا اذا نوى ان يقيم بالليل في أحدهما فيصير مقيما بدخوله فيه لان إقامة المرء تضاف الى مبيته يقال فلان يسكن في حارة كذا وان كان بالانهار في الاسواق ثم بالخروج الى الموضع الآخر لا يصير مسافرا وذكر في كتاب المناسك ان الحاج اذا دخل مكة في أيام العشر ونوى الإقامة نصف شهر لا يصح لانه لا بد له من الخروج الى عرفات فلا يتحقق الشرط وقيل كان سبب تفقه عيسى بن أبيان هذه المسئلة وذلك انه كان مشغولا بطلب الحديث قال فدخلت مكة في أول العشر من ذي الحجة مع صاحبي الى وعزمت على الإقامة شهرا وجعلت أتم الصلاة فلقيني بعض أصحاب أبي حنيفة فقال أخطأت فانك تخرج الى منى وعرفات فلما رجعت من منى بد صاحبي أن يخرج وعزمت على ان أصاحبه وجعلت أقصر الصلاة فقال لي صاحبي أبي حنيفة أخطأت فانك مقيم بمكة فيالم تخرج منها لا تصير مسافرا فقلت أخطأت في مسئلة في موضعين فرحلت الى مجلس محمد واشتغلت بالفقه قال في البدائع وانما أوردنا هذه الحكاية ليعلم مبلغ العلم فيصير مبعثة للطالبة على طلبه قيد بالمصريين ومراعاة موضعان صالحان للإقامة لا فرق بين المصرين أو القرين أو المصر والقرية لا احتراز عن نية الإقامة في موضعين من مصر واحد أو قرية واحدة فانها صحيحة لانهما متحدان حكما ألا ترى انه لو خرج اليه مسافر لم يقصر (قوله وقصر ان نوى أقل منها أو لم ينو وبقي سنين) أى أقل من نصف شهر وقد قدمنا تقريره (قوله أو نوى عسكر ذلك بارض الحزب وان حاصروا مصر أو حاصروا أهل البغي في دارنا في غيره) معطوف على قوله نوى أقل منه

لا يحصل له إقامة خمسة عشر يوما الا بعد رجوعه من منى فلذا أمره صاحب الامام بالقصر أول المدة وبالتمام بعد العود لانه لما عاد الى مكة وهو على نيته السابقة كان ناولا أن يقيم فيها عشرين يوما بقية الشهر هذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم (قوله فلما رجعت من منى) أى الى مكة وقوله بد صاحبي أن يخرج أى عزم على أن يخرج من مكة مسافرا وقوله وجعلت أقصر الصلاة أى في مكة بعد عزمه على السفر مع صاحبه (قول المصنف أو حاصروا أهل البغي في دارنا في غيره) أى غير المصر ظاهره انه لو حاصروهم في المصر لا يقصرون ووقع التقييده أيضا في الجامع الصغير والهداية والدرر ومواهب الرحمن وعبرة الهداية وكذلك اذا حاصروا أهل البغي في دار الاسلام في غير مصر أو حاصروهم في البحر لان حالهم مبطل عزيمتهم اه وقد صرح بهذا المفهوم العيني في شرح هذا المختصر بقوله وأما اذا حاصروهم في مصر من أمصار المسلمين تصح نيتهم للإقامة بلا خلاف اه وصرح في النهر أيضا بانهم يقومون لم يتعرض له الزيلعي والمقدسى كما لو ألف لكن قال في العناية قوله لان حالهم مبطل عزيمتهم يشير الى ان المحل وان كان صالحا لكن ثمة مانعا آخر وهو انهم انما يقيمون لغرض فاذا حصل انزعجوا فلا تكون نيتهم مستقرة وهذا

التعليل يدل على ان قوله في غير مصر وقوله في البحر ليس بقيد حتى لو نزلوا مدينة اهل البقي وحاصروهم في الحصن لم يصح ينتهسهم
ايضاً لان مدينتهم كالمغارة عند حصول المقصود لا يقيمون فيها اه وفي معراج الدراية ثم التقيدي بقوله في غير مصر وفي البحر
بهم انهم لو نزلوا مدينة اهل البقي وحاصروهم وهم في الحصن تصح نية الاقامة لكن اطلاق ما ذكر في المبسوط يدل على انه
ليس كذلك فانه قال وكذا اذا حاربوا اهل البقي في دار الاسلام اما التعليل فيشمل المغارة والمدينة الا انه قيد في الجامع الصغير
بغير مصر وبالجبل لانه في عدم ١٤٤ الجواز ابعاد عن توهم الجواز في غير مصر أو البحر ثم بسط الكلام في التوجيه

فراجعه وقد أطلقه
في السراج والذخيرة
والحاصل أن المفهوم من
عبارات المتن كالهداية
أن عسكرنا لو حاصر أهل
البقي والعسكر داخل

بجلاف أهل الاخبية

المصر من ديار الاسلام
تصح نيتهم الاقامة
والمفهوم من اطلاق
المبسوط والسراج
والذخيرة وهو مقتضى
التعليل انها لا تصح
وظاهر كلام العناية
والمعراج اختياره وبه
جزم الشرنبلالي في نور
الايضاح والله أعلم (قوله
لم يصبر مقيماً) ظاهر ما في
الفتح ان علة ذلك عدم
قطعه بالاقامة هذه المدة
لانه اذا وجد فرصة قبل
تمام المدة يخرج كن
دخل مصر بحاجة معينة
ونوى الاقامة مدتها (قوله
لم تعتبر نيته) قال في شرح
النسبة هـ كذا وقع في

أي وقصر ان نوى عسكر نصف شهر يارض الحرب ولا فرق بين أن يكون العسكر مشغولاً بالقتال
أو المحاصرة ولا فرق في المحاصرة بين أن تكون للمدينة أو للحصن بعد ان دخلوا المدينة ولا فرق بين
أن يكون العسكر في أرض الحرب أو أرض الاسلام مع أهل البقي في غير مصر لان نية الاقامة في
دار الحرب أو البقي لا تصح لان حالهم يخالف عزيتهم للتردد بين القرار والفرار ولهذا قال أصحابنا
في تاجر دخل مدينة لم حاجة ونوى أن يقيم خمسة عشر يوماً لقضاء تلك الحاجة لا يصبر مقيماً لانه متردد
بين أن يقضى حاجته فيرجع وبين أن لا يقضى فيقيم فلا تكون نيته مستقرة كنية العسكر في دار
الحرب وهذا الفصل حجة على من يقول من أراد الخروج الى مكان ويريد ان يترخص ترخص السفر
ينوى مكاناً بعد منه وهذا غلط كذا ذكر الترناشي اه كذا في معراج الدراية وعلى هذا واقعة
الفتوى وهي ان انساناً يخاف بالطلاق انه يسافر في هذا الشهر فينوي مسيرة ثلاثة أيام ويقصد مكاناً
قريباً فهذا لم يكن مخلصاً له لتعارض نيته اذا لا وليست بنية أصلاً وأطلق في المعسكر فشمع ما اذا
كانت الشوكة لهم وقيد به لان من دخل دار الحرب بامان فنوى اقامة نصف شهر فيها فانه يتم أربعاً
لان أهل الحرب لا يتعرضون له لاجل الامان كذا في النهاية وأشار الى ان الاسير لو انقلب من أيدي
الكفار وتوطن في غار ونوى الاقامة خمسة عشر يوماً لم يصبر مقيماً كما لو علم أهل الحرب باسلامه
فهرب منهم يريد السفر ثلاثة أيام ولياليها لم تعتبر نيته كذا في الخلاصة وفي فتاوى قاضيان وحكم
الاسير في دار الحرب حكم العبد لا تعتبر نيته والرجل الذي يبعث اليه الوالي أو الخليفة ليوثق به اليه فهو
بمنزلة الاسير وفي التجنيس عسكر المسلمين اذا دخلوا دار الحرب وغلبوا في مدينة ان اتخذوها داراً يتقون
الصلاة وان لم يتخذوها داراً ولكن أرادوا الاقامة بها شهراً أو أكثر فانهم يقصرون لانها في الوجه
الثاني بقيت دار حرب وهم محاربون فيها وفي الوجه الاول لا اه (قوله بجلاف أهل الاخبية) حيث
تصح منهم نية الاقامة في الاصح وان كانوا في المغارة لان الاقامة أصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى
الى آخر اذا ارتحلوا عن موضع اقامتهم في الصيف وقصدوا موضع اقامتهم في الشتاء وبينهما مسيرة
ثلاثة أيام فانهم يصيرون مفرين في الطريق وظاهر كلام البندانع ان أهل الاخبية مقيمون
لا يحتاجون الى نية الاقامة فانه جعل المغاور لهم كالامصار والقري لاهلها ولان الاقامة للرجل
أصل والسفر عارض وهم لا ينفون السفر وانما ينتقلون من ماء الى ماء ومن مرعى الى آخر اه
والاخبية جمع خباء البيت من صوف أو وبر فان كان من الشعر فليس بخباء كذا في ضياء الخيام
وفي المغرب الخيام الخيمة من الصوف اه والمراد هنا الاعم لمافي البدائع من التسوية بين من يسكن
في بيت صوف أو بيت شعر وقيد بأهل الاخبية لان غيرهم من المسافرين لو نوى الاقامة معهم فعن

الخلاصة وفتاوى قاضيان واعل المراد ولم تعتبر نيته الاقامة بعد ذلك والا فقد ذكر السروجي
عن الذخيرة ان الاسير اذا انقلب من العدو فوطن نفسه على اقامة نصف شهر في غار أو نحوه قصر لانه محارب للعدو وكذا اذا سلم
فهرب منهم فطلبوه ليقتلوه فخرج هارباً بمسيرة السفر اه فهذا يدل على انه يقصر وكذا صرح بانه يقصر في التنازل خانية بعلامة
الحيط فتعين جل تلك العبارة على ما قلنا ولا يصح غير ذلك اه أي ليس المراد من قوله لا تعتبر نيته ان نية السفر في هذه الحالة
لا تصح بل المراد لا تعتبر نيته بالاقامة وهو في هذه الحالة لان حاله تنافي عزيمته

(قوله ويستثنى الخ) دفعه في النهريانه لاحاجة اليه لان ظاهر كلام المصنف ان معنى اقتدى نوى الاقتداء به (قوله ومقتضى التعليل في هذه المسئلة الصحة) فيه نظر لان كون القراءة نافلة في الشفع الثاني ١٤٥ اذا قرأ في الاول ايضالا يقتضي ان

تكون فرضا فيه اذا لم يقرأ في الاول لاحتمال التحاقها بالاول فيكون الثاني خاليا عن القراءة أصلا كما صرح به في الفتح وسأني عن المحط ولكن قدم الخلاف في باب السهو ان القراءة في الآخرين هل هي أداء أم قضاء وعلى الاول يظهر ما قاله تأمل (قوله ولم

ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح وأتم وبعده لا

يظهر قول الحدادي الخ) قال في النهري عساه في السراج الى المحواشي وعاله بان تحريرة الامام اشتملت على الفرض لا غير وانما زيد لي دخل فيه ما لو اقتدى به في القعدة الاخيرة فانه لا يصح اقتداؤه لان تحريره اشتملت على نفيسة القعدة الاولى والقراءة بخلاف المأموم وهذا معنى ما في السراج وتوله في البحر انه ليس بظاهر ايس بظاهرو به يظهر عدم الصحة فيما اذا لم يقرأ في الاولين واقتدى به في الآخرين ثم ذكر جواب المحط الا في ثم قال وأقول

أبي يوسف روايتان وعند أبي حنيفة لا يصيرون مقيمين وهو الصحيح كذا في البدائع وفي المجتبى والملاح مسافر الا عند الحسن وسفيته أيضا ليست بوطن (قوله ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح وأتم) لانه يتغير فرضه الى الرابع للتبعية كما تتغير نية الإقامة لا اتصال الغيب بالسبب وهو الوقت وفرض المسافر قابل للتغير حال قيام الوقت كنية الإقامة فيه واذا كان التغير لضرورة الاقتداء فلما أفسده صلى ركعتين لزواله بخلاف ما لو اقتدى بالمقيم في فرضه ينوي النقل حيث يصلي أربعاً اذا أفسده لانه التزم أداء صلاة الامام وهنالم يقصد سوى اسقاط فرضه غير انه يتغير ضرورة متابعتها ويستثنى من مسئلة الكتاب ما لو اقتدى المقيم بالمسافر فأحدث الامام واستخلف المقيم فانه لا يتغير فرضه الى الرابع مع انه صار مقتدياً بالخليفة المقيم لانه لما كان المؤتم خليفة عن المسافر كان المسافر كأنه الامام فيما أخذ بالخليفة صفة الاول حتى لو لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلاة السجل ثم في اقتداء المسافر بالمقيم اذا لم يجلس الامام قدر التشهد في الركعتين عامداً أو ساهياً وتابعه المسافر فقد قبل فسد صلاة المسافر وقيل لا تفسد كذا في السراج الوهاج والفتاوى على عدم الفساد لان صلاته صارت أربعاً بالتبعية كذا في التجنيس وصححه في الغنية وأشار المصنف الى ان الامام المسافر لو نوى الإقامة لزم المأموم المسافر الاتمام وان لم ينو للتبعية فلو أم المسافر مسافرين ومقيمين فلما صلى ركعتين وتشهد فقبل ان يسلم تكلم واحد من المسافرين أوقام فذهب ثم نوى الامام الإقامة فانه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا الى الرابع وصلاة من تكلم تأمة فلو تكلم بعد نية الامام الإقامة فسدت صلاته ولزمه صلاة المسافر ركعتين ذكره الاسبيجاني (قوله وبعده لا) أي بعد خروج الوقت لا يصح اقتداء المسافر بالمقيم لان فرضه لا يتغير بعد الوقت لانقضاء السبب كما لا يتغير نية الإقامة فيكون اقتداء المقرض بالمنفعل في حق القعدة أو القراءة أو التحريم كذا ذكر الشارح والمذكور في الهداية وغيره في حق القعدة أو القراءة أو من ذكر التحريم غير الشارح والحدادي وتوضيحه ان المسافر اذا اقتدى بالمقيم أول الصلاة فان القعدة تصير فرضاً في حق المأموم وفرض في حق الامام وهو المراد بالنفل في عبارتهم لانه ما قبل الفرض فيدخل فيه الواجب فان القعدة الاولى واجبة وان اقتدى به في الشفع الثاني وكان الامام قد قرأ في الشفع الاول فالقراءة في الشفع الثاني نافلة في حق الامام فرض في حق المأموم فان كان الامام صلى الشفع الاول بغیر قراءة واقتدى به في الشفع الثاني ففيه روايتان كما في البدائع ومقتضى المتن عدم الصحة لما لا يقتضي التعليل في هذه المسئلة الصحة لانه ليس اقتداء المقرض بالمنفعل لافي حق القعدة ولا القراءة أو التحريم فقهى لا تكون الا فرضاً ولم يظهر قول الحدادي لان تحريرة الامام اشتملت على الفرض لا غير وأجاب في المحط عما اذا لم يقرأ في الاولين وقرأ في الآخرين بان القراءة في الآخرين قضاء عن الاولين والقضاء يلحق بمحله فلا يبقى للآخرين قراءة اه يعنى فلا يصح مطلقاً وقيد في السراج الوهاج عدم صحة الاقتداء بعد الوقت بقيد ان تكون فائتة في حق الامام والمأموم الثاني أن تكون الصلاة رباعية اما اذا كانت ثنائية أو ثلاثية أو كانت فائتة في حق الامام مؤداة في حق المأموم كما اذا كان المأموم يرى قول أبي حنيفة في الظهر والامام يرى قولهما وقول الشافعي فانه يجوز دخوله معه في الظهر بعد المثل قبل المثلي فانهما صحيحة اه وهو تقييد حسن لكن الاولى أن يكون الشرط كونها فائتة

١٩٥ - بحر ثاني) هذا مبني على تعيين الاولين لها ثم ذكر ان ما في السراج يمكن أن يكون وجه الفساد على القول بعدم تعيين الاولين للقراءة قال وبهذا يرجح رواية الفساد وأما رواية الصحة فلا يخلو من احتياجها الى تأمل

(قوله وانما كان قول
الامام ذلك مستحبا) أى
لا واجبا (قوله لا يصير
مقيما ولا ينقلب فرضه
أربعا) قال فى الظهيرية
تلوه حتى لو أتم المقيمون
صلاتهم معهم فسدت
صلاتهم لان هذا اقتداء
المفترض بالمتنفل ولا
يصح اه قال الرملى
يجب تقييده بما اذا لم
ينو واما فرقته أما اذا
نو واما فرقته لا تفسد
صلاتهم وان وافقوه فى

وبعكسه صح فيها

الاتمام صورة اذ لا مانع
من صحة مفارقتها بعد
اتمام فرضه واتصال
النفل منه بصلاته
لا يمنعها بلا شبهة وفى
قوله لو أتم المقيمون معه
اشارة الى ذلك وسكوت
قاضيجان وصاحب
الخلاصة عن صلاة
المقيمين ربما يكون
لهذا التفصيل والله
تعالى أعلم (قوله ولا سهو
عليهم اذا سهوا) هذا مبنى
على ما قاله الكرخى وهو
خلاف ما تقدم تصحيحه
عن البدائع

فى حق المأموم فقط سواء كانت فائتة فى حق الامام أو لا بان صلى ركعة من الظهر مثلا أو ركعتين
ثم خرج الوقت فاقضى به مسافرا لان الظهر فائتة فى حق المسافر لافى حق المقيم والقيد الاول مفهوم
من قواه صح وأتم فانه يفيدان الكلام فى الرباعية الذى يظهر فيها القصر والاتمام بل لا حاجة اليه
أصلا لان السفر مؤثر فى الرباعى فقط وقيد بكون الاقتداء بعد خروج الوقت لانه لو اقتضى به فى
الوقت ثم خرج الوقت قبل الفراغ من الصلاة لا تبطل صلاته ولا يبطل اقتداءؤه به لانه لما صح
اقتداءؤه به وصار تبعاله صار حكمه حكم المقيمين وانما يتأكد وجوب الركعتين بخروج الوقت
فى حق المسافر ولو نام خلف الامام حتى خرج الوقت ثم انتبه أتمها أربعا ولو تكلم بعد خروج الوقت
أو قبل خروجه يصلى ركعتين عندنا كذا فى البدائع (قوله وبعكسه صح فيها) وهو اقتداء المقيم
بالمسافر فهو صحيح فى الوقت وبعدة لان صلاة المسافر فى الحالين واحدة والتفعدة فرض فى حقه غير
فرض فى حق المقتدى وبناء الضعيف على القوى جائز وقد أم النبي صلى الله عليه وسلم وهو مسافر
أهل مكة وقال أتموا صلاتكم فاناقوم سفر وهو جمع سافر كز. كج جمع راكب ويستحب ان يقول
ذلك بعد السلام كل مسافر صلى بمقيم لا حتم ان خلفه من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع
بالامام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بفساد صلاة نفسه بناء على ظن اقامة الامام ثم افساده بسلامه على
رأس الركعتين وهذا يحمل ما فى الفتاوى اذا اقتدى بالامام لا يدرى أم مسافر هو أم مقيم لا يصح لان
العلم بحال الامام شرط الاداء بجماعة اه لانه شرط فى الابتداء لما فى المبسوط رجل صلى الظهر
بالقوم بقرية أو مصر ركعتين وهم لا يدرون أم مسافر هو أم مقيم فصلاتهم فاسدة سواء كانوا مقيمين
أم مسافرين لان الظاهر من حال من فى موضع الاقامة انه مقيم والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين
خلافه فان سأله فأخبرهم انه مسافر جازت صلاتهم اه وفى القنية وان كان خارج المصر لا تفسد
ويجوز الاخذ بالظاهر فى مثله وانما كان قول الامام ذلك مستحبا لانه لم يتعين معرفة صحة سلامه لهم
فانه ينبغي ان يتموا ثم يسألوه فتحصل المعرفة واختلغا واهل يقول بعد التسليمة الاولى أو بعد
التسليمتين الاصح الثانى كذا فى السراج الوهاج ولو قام المقتدى المقيم قبل سلام الامام فنوى الامام
الاقامة قبل سجوده رفض ذلك وتابع الامام فان لم يفعل وسجد فسدت لانه لم يسجد لم يستحكم
خروجه عن صلاة الامام قبل سلام الامام وقد بقي ركعتان على الامام بواسطة التغير فوجب عليه
الاقتداء فيهما واذا انفرد فسدت بخلاف ما لو نوى الامام بعد ما سجد المقتدى فانه يتم منفردا لو رفض
وتابع فسدت لاقتدائه حيث وجب الانفراد كذا فى فتح القدير وفى الحاشية والخلاصة مسافرا
قوما مقيمين فلما صلى ركعتين نوى الاقامة لا لتحقيق الاقامة بل ليمت صلاة المقيمين لا يصير مقيما
ولا ينقلب فرضه أربعا اه وفى العمدة مسافر سبقه المحدث فقدم مقيما يتم صلاة الامام ويتأخر
ويقدم مسافرا يسلم ثم يتم المقيم صلاته وفى الخلاصة مسافرا أم مسافرين فأحدث فقدم مسافرا
آخر فنوى الثانى الاقامة لا يجب على القوم ان يصلوا أربعا اه وفى الهداية واذا صلى المسافر
بالمقيم ركعتين سلم وأتم المقيمون صلاتهم لان المقتدى التزم الموافقة فى الركعتين فينفرد فى الباقي
كالمسبوق الا انه لا يقرأ فى الاصح لانه مقتصد تحرمة لافعلا والفرض صار مؤدى فتركها احتياطا
بخلاف المسبوق لانه أدرك قراءة نافاة فلم يتأد الفرض فكان الاتيان أولى اه وفى الحاشية
لا قراءة عليهم فيما يقضون ولا سهو عليهم اذا سهوا ولا يقتدى أحدهم بالآخر اه فلو اقتدى
أحدهم بالآخر فسدت صلاة المقتدى لانه اقتدى فى موضع يجب عليهم الانفراد وصلاة الامام

(قوله وكذا لا يبطل بوطن الإقامة) قال في النهر ولو صرح المصنف به لعلم السفر بالاولى (قوله بشرط ان يتقدم سفر) على تقديم مضاعف أى نسبة سفر كابدل عليه ما بعده وطاصله انه يشترط له شيان أحدهما تقدم نية السفر والثانى أن تكون مدة سفر بينه أى بين الموضع الذى أنشأ منه السفر وبين ماضا إليه منه أى وبين الموضع الذى صار ١٤٧ اليه من الموضع الاول ونوى فيه الإقامة فقوله حتى لو خرج

تفريع على الشرط الاول وقواه وكذا اذا قصد الخ تفريع على الثانى (قوله لعدم تقدم السفر) وتليه فلخرج من تلك القرية لمحااجة ثم قصد الرجوع الى مصر دون مرتبة القرية بقصر لانه قصد مسيرة السفر وليست القرية وطنه (قوله مثاله

ويبطل الوطن الاصلى بمثاله لا السفر ووطن الإقامة بمثاله والسفر والاصلى

قاهرى الخ) أى مثال بطلان وطن الإقامة بواحد من الثلاثة فقوله فان قصد الخ فيه بطلانه بالسفر وقوله وان لم يقصد ذلك الخ فيه بطلانه بمثاله لان ما بين بلبيس والصاحبة دون مسافة القصر كما بين بلبيس والقاهرة وقوله وان عاد الى مصر فيه بطلانه بالاهلى (قوله حتى يتم اذا دخله) يعنى اذا خرج من الصاحبة وأراد الرجوع الى القاهرة ومصر

تامة كذا في البدائع وفي القنية اقتدى مقيم بمسافر ترك القعدة مع امامه فسدت والقعدة ثان فرض في حقه وقيل لا تفسد وهى نفلى في حق المقتدى اه (قوله ويبطل الوطن الاصلى بمثاله لا السفر ووطن الإقامة بمثاله والسفر والاصلى) لان الشئ يبطل بمثاله لا بما هو دونه فلا يصح لمبطلاله وروى ان عثمان رضى الله عنه كان حاجا يصلى بعرفات أربعاً فأتبعه فاعتذر وقال انى تأذلت بمكة وقال النبى صلى الله عليه وسلم من تأهل ببلدة فهو منها والوطن الاصلى هو وطن الانسان في بلده أو ببلدة أخرى اتخذها داراً ووطن بهامع أهله وولده وليس من قصده الارتحال عنها بل التعيش بها وهذا الوطن يبطل بمثاله لا غير وهو أن يتوطن في بلدة أخرى وينقل الأهل اليها فيخرج الاول من أن يكون وطناً أصلياً حتى لو دخله مسافر الا يتم قيده ناكونه انتقل عن الاول بأهله لانه لو لم ينتقل بهم ولكنه استحدث أهلاً في بلدة أخرى وان الاول لم يبطل ويتم فيها وفيد بقوله بمثاله لانه لو باع داره ونقل عياله وخرج نريد أن يتوطن ببلدة أخرى ثم بدله أن لا يتوطن ما قصد أولاً ويتوطن ببلدة غيرهما فمر ببلدة الاول فانه يصلى أربعاً لانه لم يتوطن غيره وفي المحيط ولو كان له أهل بالكوكة وأهل بالبصرة فبات أهله بالبصرة وبقي له دور وعقار بالبصرة قبيل البصرة لا تبقى وطناً له لانها إنما كانت وطناً لاهل لا بالعقار ألا ترى انه لو تأهل ببلدة لم يكن له فيها عقار وصارت وطناً له وقيل تبقى وطناً لانه كانت وطناً له بالاهل والدار جميعاً فخرج وال أحداهما لا يرتفع الوطن كوطن الإقامة يبقى ببقاء الثقل وان أقام بموضع آخر اه وفي المجتبى نقل القولين فيما اذا نقل أهله ومتاعه وبقي له دور وعقار ثم قال وهما جواب واقعة ابتليانها وكثير من المسلمين المتوطنين في البلاد ولهم دور وعقار في القرى البعيدة منها يصيفون بها بأهلهم ومتاعهم فلا بد من حفظها انهم مواطنان له لا يبطل أحدهما بالآخر وقوله لا السفر أى لا يبطل الاصلى بالسفر حتى يصير مقيماً بالعود اليه من غير نية الإقامة وكذا لا يبطل بوطن الإقامة وأما وطن الإقامة فهو الوطن الذى يقصد ان يسافر الإقامة فيه وهو صالح لها نصف شهر وهو ينتقض بواحد من ثلاثة بالاصلى لانه فوقيه وبمثاله وبالسفر لانه ضده أطلقه فافاد ان تقديم السفر ليس بشرط لثبوت الوطن الاصلى ووطن الإقامة فالاصلى بالاجماع ووطن الإقامة فيه روايتان ظاهر الرواية انه ليس بشرط وفي أخرى عن محمد انما يصير الوطن وطن إقامة بشرط أن يتقدمه سفر ويكون بينه وبين ماضا إليه منه مدة سفر حتى لو خرج من مصره لا يقصد السفر فوصل الى قرية ونوى الإقامة بها خمسة عشر يوماً لا يصير تلك القرية وطن الإقامة وان كان بينهما مدة سفر لعدم تقدم السفر وكذا اذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل الى قرية مسيرتها من وطنه دون مدة السفر نوى الإقامة بها خمسة عشر يوماً لا يصير مقيماً ولا يصير تلك القرية وطن الإقامة مثاله قاهرى خرج الى بلبيس فنوى الإقامة بها نصف شهر ثم خرج منها وان قصد مسيرة ثلاثة أيام وسافر بطل وطنه ببلبيس حتى لو مر به في العود لا يتم وان لم يقصد ذلك وخرج الى الصاحبة فان نوى الإقامة بها نصف شهر أتم بها وبطل وطنه ببلبيس حتى لو عاد اليه مسافر الا يتم وان لم ينو الإقامة بها لم يبطل وطنه ببلبيس حتى يتم اذا دخله وان عاد الى مصر بطل

ببلبيس يتم لان وطنه بها لم يبطل بالخرج الى الصاحبة لانه ليس بوطن مثله ولا سفر معه فبقى وطنه ببلبيس وهذا التمثيل كله معنى على ظاهر الرواية من عدم اشتراط تقديم السفر لثبوت وطن الإقامة وفي فتح القدير رواية الحسن يعنى هذه الرواية تبين ان السفر الناقض لوطن الإقامة ما ليس فيه مرور على وطن الإقامة أو ما يكون المرور فيه بعد مسير مدة السفر اه ولهذا يتم

بيليس في مسئلة تنامع ان ما بين الصالحية والقاهرة مدة سفر لان فيه مورا على وطن الإقامة (قوله ممنوع) قال الرمي لغائل
 أن ينعمه لان السفر انما يبطل وطن الإقامة ان لو خرج منه مسافرا فكذا وطن السكني لان السفر لم يتصل به تأمل كذا رايته بخط
 بعضهم اه قلت وقد ذكر مثله الشيخ ابراهيم المداري الحلبي في حاشيته على الدر المختار عن شيخه المحقق السيد علي الضرير ثم
 قال وهو وجه فان من نوى الإقامة بموضع نصف شهر ثم خرج منه لا يريد السفر ثم عاد يريد السفر او مر بذلك أتم مع انه أنشأ سفرا
 بعد اتخاذه هذا الموضع دار إقامة فثبت ان انشاء السفر لا يبطل وطن الإقامة الا اذا أنشأ السفر منه فليكن وطن السكني كذلك فما
 صورته الزيلعي صحيح ومن تصويره علمت انه لا بد أن يكون بين الوطن الأصلي وبين وطن السكني أقل من مدة السفر وكذا بين
 وطن الإقامة ووطن السكني اه قلت قد يقال ان قوله فليكن وطن السكني كذلك قياس مع الفارق لبقاء السفر في وطن
 السكني وانتهائه في وطن الإقامة فاذا دخل المسافر بلدة ونوى الإقامة فيها دون نصف شهر بقى مسافرا فيقتصر فكذا اذا مر
 عليها بعد ان خرج منها بخلاف ما اذا نوى الإقامة فيها نصف شهر فانه خرج عن كونه مسافرا ولذا يتم مدة إقامته بها على ان يصح
 المحققين عدم اعتباره يقتضي تصحيح عدم الاتمام فيما صورته الزيلعي ولذا اعل شراح الهداية وغيرهم عدم اعتباره بانه لم يثبت
 فيه حكم الإقامة وما ذكره في الظهيرية ١٤٨ من ان الامام السرخسي ذكر مسئلة تدل على اعتباره وهي لو خرج كوفي الى

القادسية لم حاجة ثم منها
 الى الحيرة يريد الشام
 حتى اذا كان قريبا منها
 بدا له الرجوع الى
 القادسية لحمل ثقله
 منها وبرتحل الى الشام
 ولا يمر بالكوفة أتم حتى

وفائتة السفر والحضر
 تقضى ركعتين وأربعاً

يرتحل من القادسية
 استحسننا لانها كانت له
 وطن السكني ولم يظهر له
 بقصد الحيرة وطن
 سكاني آخر ما لم

الوطنان حتى لو عاد اليهما في سفرة أخرى لا يتم اذ لم ينو الإقامة ولم يذكر المصنف رحمه الله وطن
 السكني وهو المكان الذي ينوي ان يقيم فيه أقل من خمسة عشر يوما تبعاً للمحققين قالوا لانه لا فائدة
 فيه لانه يبقى فيه مسافرا على حاله فصار وجوده كعدمه وذكر الشارح ان عامته من على انه يفيد
 في رجل خرج من مصر الى قرية لم يقصد السفر ونوى ان يقيم فيها أقل من خمسة عشر يوما
 فانه يتم فيها لانه مقيم ثم خرج من القرية لا للسفر ثم بدا له ان يسافر قبل ان يدخل مصره وقبل ان
 يقيم لبلدة في موضع آخر فمسافر فانه يقصر ولو مر ببلد القرية ودخلها أتم لانه لم يوجد ما يبطله مما
 هو فوقه أو مثله اه وصح في السراج الوهاج وشرح الجمع عدم اعتباره وقول الشارح لو مر بها
 أتم لا يصح لان السفر باق لم يوجد ما يبطله وهو مبطل لوطن السكني على تقدير اعتباره لان السفر
 يبطل وطن الإقامة فكيف لا يبطل وطن السكني فقواه لانه لم يوجد ما يبطله ممنوع (قوله وفائتة
 السفر والحضر تقضى ركعتين وأربعاً) لف ونشر مرتب أي فائتة السفر تقضى ركعتين وفائتة
 الحضر تقضى أربعاً لان القضاء بحسب الاداء بخلاف ما لو فاتت في المرض في حالة لا يقدر على الركوع
 والسجود حيث يقضي في الصلاة ركعة أو ساجدة أو فاتت في الصلاة حيث يقضي في المرض بالاعمال
 لان الواجب هناك الركوع والسجود الا انهما يستقطان عنه بالعجز فاذا قدر أن يركع فيهما بخلاف ما نحن
 فيه فان الواجب على المسافر ركعتان كصلاة الفجر وعلى المقيم أربع فلا يتغير بعد الاستقرار

(قوله .

يدخلها فيبقى وطنه بالقادسية ولا ينتقض كما لو خرج منها

لتشجيع جنازة ونحوه اه لمخصاف قد قال في معراج الدراية فيه تأمل ولعل وجهه ان ابتداء سفره اعتبر من القادسية حتى انه
 يشترط له مجاوزة عمرانها اذا اراد القصر فصارت بمنزلة وطنه الأصلي حكماً فاذا رجع اليها قبل استحكام السفر يتم الصلاة بمنزلة
 ما اذا خرج مسافرا من بلدة ثم تذكر حاجته فراجع فانه يتم كما يأتي فلم يدل على ان اتمامه لكونه وطن سكاني لكن قد يقال تسمية
 السرخسي له وطن سكاني دليل عليه وكذا قوله ولم يظهر له بقصد الحيرة وطن سكاني آخر والذي يظهر لي في التوفيق أنه اذا
 كان مسافرا فأقام في بلدة دون نصف شهر لم يعتبر هذا الوطن أصلاً لانه يقصر فيه فاذا خرج منه ثم رجع اليه يقصر أيضاً وعليه
 بحمل كلام المحققين الذين لم يعتبروا وطن السكني كما يفيد ما نقله المؤلف عنهم أما اذا كان مقيماً ثم خرج من مصره الى قرية
 قريبة ونوى ان يقيم فيها دون نصف شهر كما تصويره عن الشارح الزيلعي فانه يعتبر وعليه بحمل كلام عامة المشايخ الذين اعتبروه
 وحاصله انه يعتبر قبل تحقق السفر لا بعده لان من قال باعتباره قبل تحقق السفر كافي صورة الزيلعي لا يمكنه أن يقول باعتباره
 بعد تحقق السفر لانه لم يثبت فيه حكم الإقامة المبيحة للاتمام فان أقلها نصف شهر لا يقول عاقل أن المسافر اذا دخل بلدة ونوى
 الإقامة فيها يوماً مثلاً ثم خرج منها ثم رجع في اليوم الثاني أنه يتم ما لم ينو إقامة نصف شهر وبهذا التوفيق يرتفع الخلاف الا أن

(قوله والمعتبر فيه آخر الوقت) أي المعتبر في وجوب الأربع أو الركعتين عند عدم الاداء في أول الوقت الجزء الأخير من الوقت وهو قدر ما يسع التسمية فان كان فيه مقبلا وجب عليه أربع وان كان مسافرا فركعتان لانه المعتبر في السببية عند عدم الاداء في أول الوقت ان أدى آخره والا فكل الوقت هو السبب ليثبت الواجب عليه بصفة الكمال وفائدة اضافته الى الجزء الأخير اعتبار حال المكاف فيه فلو بلغ صبي أو أسلم كافرا أو أفاق مجنون أو ظهرت الحائض أو انفسأ في آخر الوقت بعد مضي الاكثر تجب عليهم الصلاة ولو كان الصبي قد صلاها في أوله وبكس ولو جن أو حاضت أو نفست فيه لم يجب لفقد الاهلية عند وجود السبب وفائدة اضافته الى الكل عند دخوله عن الاداء انه لا يجوز قضاء عصر اليوم وقت التغيير في اليوم الآتي ولو كان السبب هو الجزء الأخير لمجاز وتام تحقيقه في كتابنا المسي بلب الاصول مختصر تحرير الاصول وسيأتي في الجملة ان المعتبر أول الوقت في وجوبها واعتبر زفر رجه الله تعالى في السببية الجزء الذي يلزمه الشروع فيه واختاره القدوري كما في البدائع لان الوقت جعل سببا ليؤدي فيه فاذا تأخر عن أول الوقت وبقي مقدار ما يسع الركعتين يجعل سببا في تغيير فرضه وان لم يبق مقدار ذلك كان السبب أول الوقت وهو كان مقبلا حينئذ الا انه يشكل عليه ما اذا أقام المسافر في آخر جزء من الوقت فان عليه أربع ركعات اتفاقا كذا في المصنف فيحتاج زفر الى الفرق قيدنا بعدم الاداء أول الوقت لانه لو صلى صلاة السفر أول الوقت ثم أقام في الوقت لا يتغير فرضه كذا في الحاشية وذكر في الخلاصة رجل صلى الظهر في منزله وهو مقيم ثم خرج الى السفر وصلى العصر في سفره في ذلك اليوم ثم تذكرا ترك شيئا في منزله فرجع الى منزله لاجل ذلك ثم تذكرا صلى الظهر والعصر بغير وضوء قالوا يجب عليه أن يصلي الظهر ركعتين والعصر أربعاً ولو صلى الظهر والعصر وهو مقيم ثم سافر قبل غروب الشمس والمسئلة بحالها يصلي الظهر أربعاً والعصر ركعتين اهـ قيدنا الصلاة لان المعتبر في الصوم أول جزء من اليوم حتى لو أسلم بعد طلوع الفجر لا يلزمه صوم ذلك اليوم لكونه معيارا (قوله والعاصي كغيره) أي في الترخص برخص المسافرين لا إطلاق النصوص ولان السفر الموجب للرخص ليس بمعصية انما هو فيما جاوزه كخروج منه عاقل والديه أو عاصيا على الامام أو ابقام من مولاد أو خرجت المرأة بلامحرم أو في العدة أو قاطعا للطريق وقد تكون بعده كما اذا خرج للجهاد ثم قطع الطريق والتج الجاور لا بعدم المشروعية أصلا كالأصل في الارض المعصية والبيع وقت النداء فصلح السفر مناظرا للرخصة (قوله وتعتبر نية الإقامة والسفر من الاصل دون التبع أي المرأة والعبد والجندی) تفسير للتبع لان الاصل هو المتمكن من الإقامة والسفر دون التبع لكن لا يلزم التبع الا تمام الا بعد علمه بنية المتبوع كما في توجه الخطاب الشرعي وعزل الوكيل وقيل يلزمه كالعزل المحكمي وهو أحوط كما في فتح القدير وهو ظاهر الرواية كما في الخلاصة والاول أصح لان في لزوم الحكم قبل العلم حرجا وضراوه هو مدفوع شرعا بخلاف الوكيل فانه غير ملجأ الى البيع فان له أن لا يبيع فيمكنه دفع الضرر بالامتناع عن البيع فاذا باع بناء على ظاهر أمره وتحقق ضرر كان الضرر ناشئا من جهة من وجهه ومن جهة الموكل من وجهه فيصح العزل حكما لا قصدا وههنا التبع مأمور بقصر صلاته منهي عن اتمامها فكان مضطرا فلوصار فرضه أربعاً بإقامة الاصل وهو لا يشعر به لحقه ضرر عظيم من جهة غيره بكل وجه وانتهى في كذا في المحيط وشرح الطحاوي وعلى هذا في الخلاصة من ان العبد اذا أم مولاه في السفر فنوى المولى الإقامة صححت حتى لو سلم العبد على رأس الركعتين

والمعتبر فيه آخر الوقت
والعاصي كغيره وتعتبر
نية الإقامة والسفر من
الاصل دون التبع أي
المرأة والعبد والجندی

بوجدنقل دال على وجود
الخلاف فيما صوره
الزيلعي والله تعالى أعلم
(قوله قالوا يجب عليه
الخ) قال في النهر لانه كان
مسافرا في آخر وقت
الظهر ومتمما في العصر

كان علمها إعادة تلك الصلاة اه وكذا العبد اذا كان مع مولاه في السفر فباعه من مقيم والعبد كان في الصلاة ينقلب فرضه اربعاً حتى لو سلم على رأس الركعتين كان عليه إعادة تلك الصلاة اه مبنى على غير الصحيح ان فرض عدم علم العبد أو على السكك ان علم أطلق في تبعية المرأة والجنسدى وقيدوه بان تستوفى المرأة مهرها المجهل والا فلا تكون تبعاً للعبرة بنيتها لان لها أن تحبس نفسها عن الزوج للمجهل دون المؤجل ولا تسكن حيث يسكن هو وبان يكون الجنسدى يرتزق من بيت المال وان كان رزقه في ماله والعبرة بنيتها لان له أن يذهب حيث شاء لطلب الرزق وأطلق في العبد فشمّل القن والمدبر وأم الولد وأما المكاتب فينبغي أن لا يكون تبعاً لان له السفر بغير إذن المولى فلا يلزمه طاعته وليس مراد المصنف قصر التبعية على هؤلاء الثلاثة بل هو كل من كان تبعاً لآسان ويلزمه طاعته فيدخل الاجير مع مستأجره والمحمول مع حامله والغريم مع صاحب الدين ان كان معسراً مفلساً وان كان مملوكاً فالنية اليه لانه يمكنه قضاء الدين فيقيم في أى موضع شاء وأما الامعى مع قائده وان كان القائد أجيراً فالعبرة لنية الامعى وان كان متطوعاً في قيادته تعتبر نيته والعبد بين شريكين اذا سافر معهما ثم نوى أحدهما الإقامة قليل لا يصير العبد مقيماً لوقوع الشك في صيرورته مقيماً فيبقى مسافراً وقل يصير مقيماً ترجيحاً لنية الإقامة احتياطاً بالامر بالعبادة كذا في المحيط ومجمله ما اذا لم يكن بينهما ما يأتى فان كان بينهما ما يأتى في الخدمة وان العبد يصلى صلاة الإقامة واذا خدم المولى الذى لم ينو الإقامة يصلى صلاة السفر وفي نسخة القاضى الامام العبد اذا خرج مع مولاه ولا يعلم سير المولى فانه يسأله ان أخبره ان مسيره مدة السفر صلى صلاة المسافرين وان كان دون ذلك صلى صلاة الإقامة وان لم يخبره بذلك ان كان مقيماً قبل ذلك صلى صلاة الإقامة وان كان مسافراً قبل صلى صلاة المسافرين كذا في الخلاصة وفي القنية مسافر ومقيم اشترى عبداً الاصح ان العبد يصلى صلاة المقيم ودخل تحت الجنسدى الامير مع الخليفة كفى في الخلاصة وفيها وعلى هذا الحجاج اذا وصّلوا بغداد شهر رمضان ولم ينو الإقامة صلوا صلاة المقيمين اه وظاهره ان الحجاج تبع لامير القبايلة وليس كذلك ولا ينبغي ادخاله في هذا المبحث بل علمته انهم لما علموا ان القبايلة لا تخرج الا بعد خمسة عشر يوماً نزل ذلك منزلة بينهم الإقامة نصف شهر كما علم به في التجنيس وفي المحيط مسلم أسره العدو وان كان مسيرة العدو ثلاثة أيام يقصر وان كان دون ذلك يتم وان لم يعلم يسأل كما مر في العبد ولو دخل مسافراً فآخذه غريمه فحسبه فان كان معسراً قصر لانه لم ينو الإقامة ولا يحل للطالب حبسه وان كان موسراً ان عزم أن يقضى دينه أو لم يعزم شيئاً قصر وان عزم واعتقد أن لا يقضيه أتم والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب صلاة الجمعة

مناسبتها مع ما قبله تنصيف الصلاة لعارض الا ان التنصيف هنا في خاص من الصلاة وهو الظاهر وفيما قبله في كل رباعية وتقديم العام هو الوجه ولسنا نغنى ان الجمعة تنصيف الظاهر بعينه بل هي فرض ابتداء نسبتها النصف منها وهي فريضة محكمة بالكاتب والسنة والاجماع يكفر جاحداً وقد أطال المحقق في فتح القدير في بيان دلالتها ثم قال وانما أكثرنا فيه نوعاً من الاكثار لما سمع عن بعض الجهلة انهم ينسبون الى مذهب الحنفية عدم افتراضها ومنشأ غلطهم ما سياتى من قول القدورى ومن صلى الظاهر في منزله يوم الجمعة ولا عذر له كره وجازت صلاته وانما أراد حرم عليه

(قوله فيدخل الاجير مع مستأجره) أى مشاهرة أو مسانحة كما في التاتارخانية عن الغياثية وقوله والمحمول مع حامله قال في النهر ينبغى أن يفصل فيه كالتأني

باب صلاة الجمعة

(قوله ولسنا نغنى الخ) جواب عما أورده في المحواشي السعدية بان هذا يجر الى قول من يقول صلاة الجمعة صلاة طهر قصر لا فرض مبتدأ ولا يخفى عليك ترخيجه اه

باب صلاة الجمعة

(قوله قبل خروج وقت الظهر) وقع في بعض النسخ قبل دخول بدل خروج وهو الموافق لما في الظاهر به ولكن الذي في الخلاصة خروج وسياق في كلام المؤلف التعرض للسئلة ثانياً (قوله واحترز ١٥١ المصنف بقوله ويقم الحدود الخ)

هذا على ما اختار مقرر واحد من شراح الهداية من انه من عطف المغاير والافقد قبل انه من عطف الخاص على العام اهتماً بما بها زيادة خطرهما واعترض الاول في الحواشي السعدية بان الاف واللام في الاحكام اذا كانت للاستغراق وهو الظاهر ان لا هــ يبطل ما ذكره وقال في النهر واقول لم لا يجوز ان تكون للجنس بل الحمل

شرط ادائها المصرو وهو كل موضع له أمير وقاض ينفذ الاحكام ويقم الحدود

عليه هنا أولى اذا الاصل في العطف التغاير وكون الاصل في لام التعريف اذا لم يكن معهوداً للحمل على الاستغراق عند الجمهور وان كان العهد الذهني مقدماً عند صدر الشريعة فهو معارض بالاصل المذكور (قوله والظاهر خلافه الخ) قال في النهر فيه نظر ولعل وجهه ان ما في البدائع يحتمل أن يكون فيما اذا

وصحت الظهر فالحجزة تترك الفرض وصحة الظهر لما سنده و قد صرح أصحابنا بانها فرض أكد من الظهر وبا كفار جاحدها اه اقول وقد كثرت ذلك من جهلة زماننا أيضاً ومنشأ جهلهم صلاة الاربع بعد الجمعة بنية الظهر وانما وضعها بعض المتأخرين عند الشك في صحة الجمعة بسبب رواية عدم تعددها في مصر واحد وليست هذه الرواية بالمختارة وليس هذا القول أعنى اختيار صلاة الاربع بعدها مروياً عن أبي حنيفة وصاحبه حتى وقع لي اني أفقيت مراراً بعدم صلاتها خوفاً على اعتقاد الجمع لـ بانها الفرض وان الجمعة ليست بفرض وسنوضحه من بعد ان شاء الله تعالى وأما شرائطها فنوعان شرائط صحة وشرائط وجوب فالاول ستة كما ذكره المصنف المصرو والسلطان والوقت والخطة والجماعة والاذان العام والثاني ستة أيضاً كما سيأتي وهي بضم الميم واسكانها وفتحها حكى ذلك الفراء والواحدى من الاجتماع كالفرقة من الافتراق أضيف اليها اليوم والصلاة ثم كثر الاستعمال حتى حذف منها المضاف وجعت فقيل جمعات وجع كذا في المغرب وكان يوم الجمعة في الجاهلية يسمى عروبة بفتح العين المهـلة وضم الراء وبالبناء الموحدة وأول من سماها يوم الجمعة كعب بن لؤى ولما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة أقام يوم الاثنين والثلاثاء والاربعاء والخميس في بني عمرو بن عوف وأسس مسجدهم ثم خرج من عندهم فأدركته الجمعة في بني سالم بن عوف فصلاها في المسجد الذي في بطن الوادي وأدى راوتنا فكانت أول جمعة صلاها عليه الصلاة والسلام بالمدينة (قوله شرط أدائها المصرو) أى شرط صحتها أن تؤدى في مصر حتى لا تصح في قرية ولا مغارة لقول علي رضي الله عنه لا جمعة ولا تشريق ولا صلاة قطر ولا أخشى الا في مصر جامع أو في مدينة عظيمة رواه ابن أبي شيبة وصححه ابن خزم وكفى بقوله قدوة وإماماً اذا لم تصح في غير مصر فلا تجب على غير أهله وفي الخلاصة القروى اذا دخل المصرو يوم الجمعة ان نوى أن يحل فيه يوم الجمعة لزمته الجمعة وان نوى الخروج من ذلك المصرو من يومه قبل دخول وقت الصلاة لا تلمزه وبعد دخول وقت الجمعة تلمزه قال الفقيه ان نوى الخروج من يومه ذلك وان كان بعد دخول وقت الجمعة لا تلمزه المصرو اذا أراد أن يسافر يوم الجمعة لا بأس به اذا خرج من العمران قبل خروج وقت الظهر لان الجمعة انما تجب في آخر الوقت وهو مسافر في آخر الوقت والمسافر اذا قدم المصرو يوم الجمعة على عزم أن لا يخرج يوم الجمعة لا تلمزه الجمعة مالم ينزل أو إقامة خمسة عشر يوماً اه (قوله وهو كل موضع له أمير وقاض ينفذ الاحكام ويقم الحدود) أى حد المصرو المذكور وهو ظاهر المذهب كما ذكره الامام السرخسى زاد في الخلاصة ويشترط المفتى اذا لم يكن القاضى أو والى فقتياً وأسقط في الظهيرية الامر فقال المصرو في ظاهر الرواية ان يكون فيه مفت وقاض يقيم الحدود وينفذ الاحكام وبلغت أبنيتها أبنية منى اه واحترز المصنف بقوله ويقم الحدود عن المحكم والمرأة اذا كانت قاضية فانهما لا يقيمان الحدود وان نفذ الاحكام واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لان من ملك اقامتها لم يكن كذا في فتح القدير وظاهره ان البلدة اذا كان قاضها أو أميرها امرأة لا يكون مصر فلا تصح إقامة الجمعة فيها والظاهر خلافه قال في البدائع وأما المرأة والصى العاقل فلا تصح منهما إقامة الجمعة لانهم لا يصلحان للإمامة في سائر الصلوات ففي الجمعة أولى لأن المرأة اذا كانت سلطاناً فامرت رجلاً

كان في يدها أمير وقاض ينفذ الاحكام ويقم الحدود فليس ينص في المدعى فليتلأمل قاله الشيخ اسمعيل وقال في الشريعة لامة وفيما قاله صاحب البحر تأمل لان الكلام في نائب السلطان اذا كان امرأة لا في السلطان اذا كان امرأة اه قلت لا ينبغي عليك أن قول البدائع لان المرأة تصلى سلطاناً وقاضية في الجمعة فتصلى انما تظاهره صحة الانابة اذا كانت قاضية فتكون بدلتها

مصر تدبر (قوله ما اذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم) يعني من يحب عليهم الجمعة لاسكانه مطلقا كذا في الدرر أرى لا كل من سكن ذلك الموضع من صبيان ونسوان وعبيد كما في النهاية (قوله والفناء في اللغة الخ) اعلم أن بعض المحققين أهل التراجع أطلق الفناء عن تقديره بمسافة وكذا حذر المذهب الامام محمد وبعضهم قدره بها وجلة أقوالهم في تقديره ثمانية أو تسعة غلوه ميل ميلان ثلاثة فرسخ فرسخان ثلاثة

١٥٢

لا يوجد ذلك في كل مصر وإنما هو بحسب كبر المصر وصغره بيبانه ان التقدير بغلوه أو ميل لا يصح في مثل مصر لان القرافة والتراب التي تلي باب النصر يزيد كل منها على فراسخ من كل جانب نعم هو ممكن للشد بوقاق فالقول بالتحديد بمسافة يخالف التعريف المتفق على ماصدق اعليه بانه المعدل صالح انصرف قد

أومصلا

نص الائمة على ان الفناء ما أعدل فن الموتى وحوائج المعركة وكر كثر الحمل والادواب وجمع العساكر والخروج للرمي وغير ذلك وأي موضع يحد بمسافة يسع عساكر مصر ويصلح ميدانا للخيال والفرسان ورمي النبل والبنادق والبارود واختبار المدافع وهذا يزيد على فراسخ بالضرورة وانظر الى سعة سفح الجبل المقطم

صالحا للامامة حتى يصل بهم الجمعة جاز لان المرأة تصلح سلطانا أو قاضية في الجملة فتصح انابتها اه وفي حد المصر أقوال كثيرة اختار واما قولين أحدهما ما في المختصر ثانياها ما عزوه لابي حنيفة انه بلدة كبيرة فيها سلك وأسواق ولها راساتيق وفيها وال يقدر على انصاف المظلوم من الظالم بحشمه وعلمه أو علم غيره والناس يرجعون اليه في الحوادث قال في البدائع وهو الاصح وتبعه الشارح وهو أخص مما في المختصر وفي المجتبى وعن أبي يوسف انه ما اذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم للصلاة الخمس لم يسعهم وعلمه فتوى أكثر الفقهاء وقال أبو شجاع هذا أحسن ما قيل فيه وفي الولولة الجيدة وهو الصحيح وفي الخلاصة الحليفة اذا سافر وهو في القرى ليس له أن يجمع بالناس ولو من مصر من أمصار ولا يتبعه جمع بها وهو مسافر جاز (قوله أو مصلا) أي مصلى المصر لانه من توابعه فكان في حكمه والمحكم غير مقصور على المصلى بل يجوز في جميع أقبية المصر لانها بمنزلة المصر في حوائج أهله والفناء في اللغة سعة أمام البيوت وقيل ما متمدن جوانبه كذا في المغرب واختلفوا فيما يكون من توابع المصر في حق وجوب الجمعة على أهله فاختار في الخلاصة والحانية انه الموضع المعدل صالح المصر متصل به ومن كان مقيما في عمران المصر وأطرافه وليس بين ذلك الموضع وبين عمران المصر فرجة فعليه الجمعة ولو كان بين ذلك الموضع وبين عمران المصر فرجة من مزارع أو مراعي كالقلاع بخاري لاجتماعه على أهل ذلك الموضع وان سمعوا النداء والغلو والميل والاميال ليس بشرط اه واختار في البدائع ما قاله بعضهم انه ان أمكنه أن يحضر الجمعة ويبيت بأهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة والافلا قال وهذا أحسن اه واختار في المحيط اعتبار الميامن فقال وعن أبي يوسف في المنتقى لو خرج الامام عن المصر مع أهله لم حاجة مقدار ميل أو ميلين فحضرت الجمعة جاز أن يصل بهم الجمعة وعليه الفتوى لان فناء المصر بمنزلة فناء أهله في حوائج أهله وأداء الجمعة منها اه وذكر الوالواحي في فتاواه ان المختار للفتوى قدر الفرسخ لانه أسهل على العامة وهو ثلاثة أميال اه وذكر في المضمرات وقال الشيخ الامام الاجل حسام الدين يجب على أهل المواضع القريبة الى البلد التي هي توابع العمران الذين يسمعون الاذان على المنارة باعلى الصوت وهو الصحيح وما ويجابا اه فقد اختلف الصحيح والفتوى كما رأيت ولعل الاحوط ما في البدائع فكان أولى وذكر في غاية البيان أن فناء المصر لمحق به في وجوب الجمعة لافي اتمام الصلاة بدليل انه يقصر الصلاة فيه ذهابا وأيابا وفي المضمرات معزيا الى فتاوى الحجة وجوب الجمعة على ثلاثة أقسام فرض على البعض وواجب على البعض وسنة على البعض أما الفرض فعلى الامصار وأما الواجب فعلى نواحيها وأما السنة فعلى القرى الكبيرة والمستحبة للشرائط اه وفيه نظر لانها فرض على من هو من توابع الامصار لا يجوز التخلف عنها وأما القرى فان أراد الصلاة فيها فغير صحيحة على المذهب وان أراد تكليفهم وذهابهم الى المصر فممكن ولكنه بعيد

وأغرب

أبقدر فناء المصر منه بغلوه أو فرسخ مع أنه بعض فناء مصر

فظهر أن التحديد بحسب الامصار واعلم انه اختلاف الصحيح في لزوم حضور المصر للجمعة على مقيم بقرية قريبة من المصر واختيار المحققين من أهل التراجع عنه لانهم ليسوا بمخاطبين بادائها فعذرهم أسقط تكليفهم بالمجي من قريتهم ولا عبرة ببلوغ النداء ولا بالاميال ولا بإمكان العود للاهل ولو صح لا يبعد لان نص الحديث والرواية الظاهرة عن اصحابنا ينفيه اه لمختص من

شحنة أعيان الغناء بجهة الجمعة والعبد في الغناء للشرنبلالي (قوله وأغرب من هذا ما في القنية من أنه يلزم الخ) أقول الذي يظهر أنه ليس مراده بالزوم الافتراض وأن المراد أنه لو حضر رجل في قرية تقام بها الجمعة على مذهب الشافعي يحضر معهم لثلاثين به السوء لاعتقادهم فرضيتها وجعلهم بحكم مذهبهم وينوي صلاة الامام ويصلي الظهر أيضا قبلها أو بعدها كما سبأني عن القنية تأمل (قوله ووال كذا) معطوف على قوله لها قاض (قوله والذي يظهر الخ) ١٥٣ قال في النهر مقتضى اشتراط ان تبلغ

انيتها بنية مني وكذا ما مر عن الامام من اشتراط أن يكون لها سكك وأسواق عديم تقصيرها ولو كانا مقيمين بها وبوافقه ما مر عن الخلاصة أي من قوله الخليفة اذا سافر وهو في القرى ليس له أن يجمع بالناس وسبأني ما يؤيده أيضا اه قلت ينبغي حمل كلام هذا الامام المحقق على القرى المستوفية بقية الشروط لانه أجل من أن يخفى عليه مثل ذلك على ومضى مصر لاعرفات وتؤدى في مصر في مواضع

أنه ذكر في التاتارخانة اختلاف المشايخ في القرى الكبيرة اذا لم يعمل بالحكم والقضاء فيها قال بعضهم يصلي الفرض ويصلي الجمعة معها احتياطا وقال بعضهم يصلي الاربع بنية الظهر في بيته أو في المسجد أو لا ثم سعى ويشرع في الجمعة وقال

وأغرب من هذا ما في القنية من أنه يلزم حضور الجمعة في القرى ويعمل بقول على رضى الله عنه انك وما سبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره فليس كل سامع نكرا تطيق ان تسمعه عذرا اه فان المذهب عدم صحته في القرى فضلا عن لزومها وفي التجنيس ولا تجب الجمعة على أهل القرى وان كانوا قريبا من المصر لان الجمعة انما تجب على أهل الامصار اه وفي فتح القدير وقد وقع الشك في بعض قرى مصر مما ليس فيها والوقاض نازلا ن بها بل لها قاض يسمى قاضي الناحية وهو قاضي بولى الكورة باه رها في القرية أحيانا في فصل ما اجتمع فيها من التعلقات وينصرف ووال كذلك هل هو مصر نظر الى ان لها واليا ولا نظر الى عدمهما بها والذي يظهر اعتبار كونهما مقيمين بها والالم تكن قرية أصلا ذلك قرية متممة بحكم وقد يفرق بين قرية لا يأتياها كما يفصل بها المحصومات حتى يحتاجون الى دخول المصر في كل حادثة يفصلها وبين ما يأتياها في فصل فيها واذا اشتبه على الانسان ذلك فينبغي أن يصلى أربعا بعد الجمعة وينوي بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤد بعد فان لم تصح الجمعة وقعت ظهره وان صحت كانت نفلا اه وفي القنية مصلى الجمعة في الرستاق لا ينوي الفرض بل ينوي صلاة الامام ويصلي الظهر وأيهما قدم جاز اه (قوله ومضى مصر لاعرفات) فتحوز الجمعة بمضى ولا تجوز بعروا أما الاول فهو قولهما وقال محمد لا تجوز بمضى كعرفات واختلغا في بناء الخلاف ف قيل مبنى على انها من توابع مكة عندهما خلافا له وهذا غير سديد لان بينهما أربع فرائض وتقدير التوابع للمصرية غير صحيح والصحيح انه مبنى على انها تتمصرف في أيام الموسم عندهما لان لها بناء وتنقل اليها الاسواق ويحضرها والوقاض بخلاف عرفات لانها مفازة فلا تتمصرف باجتماع الناس وحضرة السلطان أطلق المصنف فشم ما اذا كان المصلى بها الجمعة الخليفة أو أمير الحجاز أو أمير العراق أو أمير مكة أو أمير الموسم مقيما كان أو مسافرا وقد أخرجوا منه أمير الموسم وهو الذي أمر بتسوية أمور الحجاج لا غير فانه لا يجوز له اقامتها سواء كان مقيما أو مسافرا الا اذا كان مأذونا من جهة أمير العراق أو أمير مكة وقيل ان كان مقيما يجوز وان كان مسافرا لا يجوز والصحيح هو الاول كذا في البدائع وشم التجميع بها في غير أيام الموسم وفي المحيط قيل انما تجوز الجمعة عندهما بمضى في أيام الموسم لا في غيرها وقيل تجوز في جميع الايام لان منى من فناء مكة اه وقد علمت فساد كونها من فناء مكة فترج تخصيص جوازها بآيام الموسم وانها تصير مصر في تلك الايام وقرية في غيرها قال في فتح القدير وهذا يفيد ان الاولى في قرى مصر ان لا تصح فيها الاحال حضور المتولى فاذا حضر صحت واذا ظعن امتنعت اه وفي التجنيس ولو نزل الخليفة أو الى العراق في المنازل التي في طريق مكة كالتغلبية ونحوها جاع لانها قرى تتمصرف بمكان الحج فصار كمنى وأطلق في عرفات فشم ما اذا كان الخليفة حاضرا بالاجماع كذا في البدائع وانما لا تقام صلاة العيد بمضى اتفاقا للتخفيف لالكونها ليست مصر (قوله وتؤدى في مصر في مواضع) أى

بعضهم يصلى الجمعة أولا وقال في الحجة هذا في القرى الكبيرة أما في البلاد فلا شك في الجواز ولا تعاد الفريضة والاحتياط في القرى أن يصلى السنة أربعا ثم الجمعة ثم ينوي أربعا سنة الجمعة ثم يصلى الظهر ثم ركعتين سنة الوقت فهذا هو الصحيح المختار اه لمخصا ونقل العبارة بتمامها في الفتاوى الحيرية فراجعها (قوله وهذا يفيد أن الاولى الخ) قال في النهر كيف هذا وقد جعل مصر منى في الموسم لاجتماع من ينفذ الاحكام ووجود الاسواق والسكك فيها

وهذا العري لا يوجد في كل القرى اه وقد علمت ما فيه (قوله مبني كله على القول الضعيف الخ) فيه نظر بل هو مبني على أن ذلك الاحتياط أى الخروج عن العهدة يبين لتصريحه بان العلة اختلاف العلماء في جوازها اذا تعددت وفيه شبهة قوية لان عدم الجواز حينئذ مروي عن أبي حنيفة واختاره الطحاوي والترمذي وصاحب المختار وجعله العتاني الاظهر وهو مذهب الشافعي والمشهور عن مالك واحمدى الروايتين عن أحمد كما ذكره المقدسي في نور الشمعة وقد علمت أن قول البدائع أن ظاهر الرواية عدم الجواز في أكثر من موضعين قال في النهرو في الحواشي المقدسي وعليه الفتوى وفي التكملة للرازي وبه تأخذ انتهى فقد حصل الشك اذا كثرت التعدد مع خلاف هؤلاء الأئمة وفي الحديث المتفق عليه من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ولذا قال بعضهم فيمن يقضى صلاة عمره مع أنه لم يفتسه شيء منها لا يكره لانه أخذ بالاحتياط وذ كر في القنية أنه أحسن اذا كان فيه اختلاف المجتهدين ويكفينا خلاف من مروى نقل العلامة المقدسي عن المحيط كل موضع وقع الشك في كونه مصرا ينبغي لهم أن يصلوا بعد الجمعة أربعين ليلة الظهر ١٥٤ احتياطا حتى أنه لو لم تقع الجمعة موقعها يخرجون عن عهدة فرض الوقت بإداء الظهر

ومثله في الكافي ثم ذكر كلام القنية وذ كر أن كثير من شراح الهداية وغيره أنه لو وتداولوه قال وفي الظهيرية وأكثر مشايخ بخارى على أنه يصلى الظهر بعد ما صلى أربعين بعد الجمعة لاحتمال أنه نفل يخرج عن العهدة يبين واستحسنوا ذلك ويقرؤون في جميع ركعاتها وذ كر عن الفتح ينبغي أن يصلى أربعين ذوى بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤده ان تردد في كونه مصرا أو تعددت الجمعة وذ كر مثله عن المحقق ابن جرباش

يصح أداء الجمعة في مصر واحد بموضع كثيرة وهو قول أبي حنيفة ومحمد وهو الاصح لان في الاجتماع في موضع واحد في مدينة كبيرة حرجا علينا وهو مدفوع كذا ذكر الشارح وذ كر الامام السرخسي ان الصحيح من مذهب أبي حنيفة جواز أقامتها في مصر واحد في مسجدين وأكثر وبه تأخذ لاطلاق لاجمة الا في مصر شرط المص فقط وفي فتح القدير الاصح الجواز مطلقا خصوصا اذا كان مصرا كبيرا كصر فان في الزام اتحاد الموضع حرجا علينا لاستدعائه تطويل المسافة على الأكثر وذ كر في باب الامامة ان الفتوى على جواز التعدد مطلقا وبما ذكرناه اندفع ما في البدائع من ان ظاهر الرواية جوازها في موضعين ولا يجوز في أكثر من ذلك وعليه الاعتماد اه فان المذهب الجواز مطلقا واذا علمت ذلك فما في القنية ولما ابتلى أهل مرو بأقامة الجمعة بين بهامع اختلاف العلماء في جوازها ما في قول أبي يوسف والشافعي ومن تابعهما باطلان ان وقعتهما معا والاجمة المسبوقين باطلة أمر أتمم بإداء الأربع بعد الجمعة حتما احتياطاً ثم اختلفوا في نيتها والاحسن ان ينوي آخر ظهر عليه والاحوط ان يقول نويت آخر ظهر أدركت وقته ولم أصله بعد لان ظهر يومه انما يجب عليه بآخر الوقت في ظاهر المذهب ثم اختلفوا في القراءة فقبل يقرأ الفاتحة والسورة في الأربع وقيل في الاولين كالظاهر وهو اختيارى والمختار عندى ان يحكم فيها رأيه واختلفوا انه هل يجب مراعاة الترتيب في الأربع بعد الجمعة بمرور العصر حسب اختلافهم في نيته واختلفوا في سبق الجمعة بماذا يعتبر اذا اجتمع في مصر واحد فقبل بالشروع وقيل بالفراغ وقيل بهما والاول أصح اه مبني كله على القول الضعيف المخالف للمذهب فليس الاحتياط في فعلها لانه العمل بأقوى الدليلين وقد علمت ان مقتضى الدليل هو الاطلاق وامامنا استدلل به من يمنع التعدد من انها سميت جمعة

لاستدعائها

قال ثم قال وفائدته الخروج عن الخلاف المتوهم أو المحقق وان كان الصحيح صحة التعدد فهو

نفع بلا ضرر ثم ذكر ما يوهم الدلالة على عدم فعلها ودفعه باحسن وجه وذ كر في النهرو أنه لا ينبغي التردد في ندها على القول بجواز التعدد ونوعا عن الخلاف اه وفي شرح الباقي هو الصحيح ونحوه في شرح المنية وبالجملة فقد ثبت أنه ينبغي الاتيان بهذه الأربع بعد الجمعة لكن بقي الكلام في تحقيق أنه هل هو واجب أو مندوب قال المقدسي ذ كر ان الشحنة عن جده التصريح بالنسب وبحث فيه بانه ينبغي أن يكون عند مجرد التوهم أما عند قيام الشك والاستتباب في صحة الجمعة فالظاهر وجوب الأربع ونقل عن شيخه ابن الهمام ما يفيد به يعلم انها هل تجزى عن السنة أم لا فعند قيام الشك لا وعند عدمه نعم ويؤيد التفصيل تعبير الترمذي بالبدء وكلام القنية المذكور اه ونعم تحقيق المقام في رسالة المقدسي رحمه الله تعالى وقد ذ كر شذرة منها في إمداد الفتاح وانما أطلنا في ذلك لدفع ما يوهم كلام المؤلف من عدم طلب فعلها نعم ان أدى الى مفسدة لا يفعل لكن الكلام عند عدمها ولذا قال المقدسي نحن لانأمر بذلك أمثال هذه العوام بل ندل عليه الخواص ولو بالنسبة اليهم

(قوله ولان الاحتياط هو العمل الخ) كذا في بعض النسخ وفي بعضها لان بدون او العطف وهو الصواب لانه جواب لقوله لا يقال وقوله قبله لان الاجتماع الخ ليس جوابه بل هو تعليل لقوله ليخرج (قوله فصرح ١٥٥ مثلا خسر الخ) وعبارته لا يستلزم

الامام للخطبة أصلا والصلاة بدأ بل يجوز بعد ما أحدث الامام الا اذا أذن أي لا يجوز استخلافه لهم الا اذا كان مأذونا من السلطان للاستخلاف فيحدث للاستخلاف فيحدث يجوز ذلك وهذا ما يجب حفظه الخ وقد رد عليه العلامة ابن كمال باشا في رسالة خاصة ولكن قيد جواز الاستخلاف بما اذا كان معذورا بعذر والسلطان أو نائبه

يشغله عن اقامة الجمعة في وقتها وما اذالم يكن معذورا أو كان معذورا لكن يمكنه ازالته عنده واقامة الجمعة قبل خروج الوقت فلا يجوز الاستخلاف ثم قال بقي هنا دققة أخرى وهي أن اقامة الجمعة عبارة عن أمرين الخطبة والصلاة والموقوف على الاذن هو الاول دون الثاني اذ لا حاجة فيه الى الاذن اه وما ذكره من التقييد بالعدر تبع فيه صاحب الدرر حيث صرح في اثناء كلامه بأنه لا يجوز خطابة النائب بحضور

لاستدعائها الجماعات فهي جامعة لها فلا يفيد لانه حاصل مع التعدد ولهذا قال العلامة ابن بر باش في النجعة في تعداد الجمعة لا يقال ان القول بالاجتماع المطلق قول بالاحتياط وهو متعين في مثله ليخرج به المكاف عن عهده ما كلف به يمين لان الاجتماع أخص من مطلق الاجتماع ووجود الأخص يستلزم وجود الاعم من غير عكس ولان الاحتياط هو العمل بأقوى الدليلين ولم يوجد دليل عدم جواز التعدد بل قضية الضرورة عدم اشتراطه وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج اه بالظن مع ما نزم من فعلها في زماننا من المفسدة العظيمة وهو اعتقاد الجملة ان الجمعة ليست بفرض لما يشاهدون من صلاة الظهر فظنوا انها الفرض وان الجمعة ليست بفرض فيتسككسون عن أداء الجمعة فكان الاحتياط في تركها وعلى تقدير فعلها من لا يخاف عليه مفسدة منها فالاولى ان تكون في بيته خفية خوفا من مفسدة فعلها والله سبحانه الموفق للصواب (قوله والسلطان أو نائبه) معطوف على المصرو السلطان هو والى الذي لا والى فوقه وانما كان شرط للصحة لانها تقام بجمع عظيم وقد تقع المنازعة في التقديم والتقديم وقد تقع في غيره فلا بد منه تقيما لا مورا ودخل تحت النائب العبد اذا قلد عميل ناحية فصلى بهم الجمعة جاز ولا تجوز لان كحة تزويجه ولا قضائه ودخل القاضي والشرطي لكن قال في الخلاصة وليس للقاضي أن يصلى الجمعة بالناس اذا لم يؤمر به ويجوز لصاحب الشرط وان لم يؤمر به وهذا في عرفهم اه وفيها والى مصر مات ولم يبلغ الخليفة موته حتى مضت بهم جمع فان صلى بهم خلفه الميت أو صاحب الشرط أو القاضي أجزأهم ولو اجتمعت العامة على تقديم رجل لم يأمره القاضي ولا خليفة الميت لم يجوز ولم تكن جمعة ولو لم يكن ثمة قاض ولا خليفة الميت فاجتمع العامة على تقديم رجل جاز للضرورة ولو لمات الخليفة وله ولاية وأمر على أشياء من أمور المسلمين كالأموال ولا يتم يقيمون الجمع اه وأطلق في السلطان فشمع العادل والخائز والمتغلب ولهذا قال في الخلاصة والمتغلب الذي لا عهد له أي لا منشوره ان كان سيرته فيما بين الرعية سيرة الامراء يحكم فيما بينهم بحكم الولاية يجوز الجمعة بحضوره اه والعبارة لاهلية النائب وقت الصلاة لا وقت الاستئابة حتى لو أمر الصبي أو الذمي وفوض اليهما الجمعة قبل يوم الجمعة فبلغ الصبي وأسلم الذمي كان لهما ان يصليا الجمعة ولا ينافيهما ذكره في الخلاصة قبله النصرا في اذا أمر على مصر ثم أسلم ليس له ان يصلى الجمعة بالناس حتى يؤمر بعد الاسلام وكذا الصبي اذا أمر ثم أدرك وكذا الواسعة صبي أو نصراني ثم أدرك الصبي وأسلم النصراني لم يجوز حكمهما اه لانه في الاول فوض اليه أمر الجمعة صريحا وفي الثاني لا وظاهر ما في الحاشية ان الفرق انما هو قول بعض المشايخ وان الرجوع لعدم الفرق لان التفويض وقع باطلا فعلى هذا المعتبر أهليته وقت الاستئابة ولا خفاء في أن من فوض اليه أمر العامة في مصر فان له أن يقيم الجمعة وان لم يفوضها اليه السلطان صريحا كما في الخلاصة من أن من فوض اليه أمر العامة من أصحاب السلطان وان له اقامتها ولا يخفى ان له الاستئابة كستولية خطيب في جامع كما هو الواقع في الامصار وهذا متفق عليه وانما وقع الاشتباه في ان الخطيب المقرر من جهة الحاكم هل له أن يستناب من غير ضرورة فصرح مثلا خسر و في شرح الدرر والغرر بان الخطيب ليس له الاستئابة لان يفوض اليه ذلك وهذا ما يجب

الاصل عند عدم الاذن وللشربل الى رسالة حافلة في الرد عليهم بما في جميع ما ذكره بالخصوص الصريحة قال ويلزمه ما أن لا يصح للسلطان ولا نوابه جمعة ولا عيد لان السلطان يصلى خلف ما موره مع أنه قادر على الخطبة بنفسه والصلاة ونقل عن التنازلانية التصريح بالجواز ومنع ما ذكره من الدققة وأطال في المقام بما ينبغي مراجعته وللشيخ محمد الغزالي رسالة في هذه المسئلة أيضا

(قوله ثم بعد ذلك لا يشترط الاذن لكل خطيب) أي لا يشترط الاذن من السلطان أو نائبه للخطيب الاخر بعد موت الاول أو غيبته مثلاً بل يكفي له فتصح استنابته وأذنه وان لم يأذن السلطان لهذا الثاني وكذلك الثاني يأذن الثالث وهلم جرا وليس المراد أن السلطان اذا أذن بأقامة الجمعة في مسجد صار اذناً لكل من أراد الصلاة في ذلك المسجد سواء أذن له الخطيب المقرر فيه أو لم يأذن كما قد يتوهم من قول المؤلف وان الاذن منسحب لكل من خطب بل معناه أن كل الاذن اذن له بأقامتها بنفسه ونائبه ولا يشترط لهجة أقامتها من نائبه تجديد الاذن من السلطان كما هو صريح عبارة جرباش الآتية (قوله فذلك التفويض الى الغير) مقتضى تفرعه على قوله لكنه عجزنا عن انه يملك التفويض بسبب العجز وذلك لا يدل على خلاف ما في الدرر فان صاحب الدرر شرط العجز لجواز الاستنابة في الصلاة وأما الاستنابة في الخطبة فانه منعها مما لا كما مر (قوله فقد جوز لنا ان يستناب) لصاحب الدين أن يقول نعم جوز له ذلك ولكن عند العجز كما علمت

١٥٦

حفظه والناس عنه غافلون اه وقد عمل بذلك بعض القضاة في زماننا حتى أخرج خطيباً من وظيفته بسبب استنابته من غير اذن وفي النجعة في تعداد الجمعة للعلامة ابن جرباش أحد شيوخ مشايخي ان اذن السلطان أو نائبه انما هو شرط لأقامتها عند بناء المسجد ثم بعد ذلك لا يشترط الاذن لكل خطيب فاذا قرر الناظر خطيباً في مسجد فله أقامتها بنفسه ونائبه وان الاذن منسحب لكل من خطب وعبارة والحاصل ان حق التقدم في امامة الجمعة حق الخليفة الا انه لا يقدر على اقامة هذا الحق بنفسه في كل الامصار فيقيمها غيره بنائبته والسابق في هذه النيابة في كل بلدة الامير الذي ولي على تلك البلدة ثم الشرطي ثم القاضي ثم الذي ولاه قاضي القضاة وفي القنابية عن ابن المبارك الشرطي أولى من القاضي وفي الخانية الامام اذا أحدث بعد ما صلى ركعة من الجمعة فتقدم واحد من القوم لا بتقديم أحد لا تجوز صلاتهم خلفه وان قدمه واحد من جماعة السلطان ممن فوض اليه أمر العامة يجوز واذا قد عرفت هذا فيتمشى عليه ما يقع في زماننا هذا من استئذان السلطان في اقامة الجمعة فيما يستجد من الجوامع فان أذنه بأقامتها في ذلك الموضع لربه صحيح لاذن رب الجامع لمن يقيمها خطيباً ولاذن ذلك الخطيب لمن عساه أن يستنابه ولا يكون ذلك اذا انما الجهول ليقع فاسد على ما توهمه البعض لانه لا بد أن يسأل السلطان في ذلك شخص معين بالضرورة لنفسه أو لغيره فبروز الاذن يكون على وجه التعيين لا محالة لان الاذن ان كان بالسائل فظاهر وان كان لغيره فكذلك لان اذنه يقع اذا لمسؤل له وهو معلوم عند السائل معين له بل للامام أيضاً لان السائل يجري ذكره عنده بما يحجج السؤال له وهو كاف في صحة الاذن وان مثل ذلك كاف في تولية القضاة والولاة الا ترى ان شخصاً نائباً عن الامام أو قريباً عنه من حضرته ولو وصف له بأوصاف جيدة فولاة حال غيبته عنه صحيح ولا يشترط معرفة شخصه في صحة توليته له فبالك بما نحن فيه واذا صح الاذن أعطى لمن أذن له حكم الوالي والقاضي في صحة الاقامة منه ومن يأذن له لان المصحح لصحتها من سوى الامام من الامام والشرطين والقضاة انما هو اقامة الامام لهم واذنه الحاصل لدفع الفتنة الذي هو السبب الداعي لاشتراط الامام في صحة اقامة الجمعة وهو حاصل فيما ذكرنا فلا التفات لمتعنت والله سبحانه وتعالى اعلم اه كلامه وهو كلام حسن لكنه لم يستند فيه الى نقل عن المشايخ وظاهر كلامهم يدل عليه قال الولوالجي في فتاواه الامام اذا خطب فأمر من لم يشهد الخطبة ان يجمع بهم فأمر ذلك الرجل من شهد الخطبة فجمع بهم جاز لان الذي لم يشهد الخطبة من أهل الصلاة فصح التفويض اليه لكنه عجز لفقد شرط الصلاة وهو سماع الخطبة فذلك التفويض الى الغير ولو جمع هو ولم يأمر لغيره لا يجوز بخلاف ما لو شرع في الصلاة ثم استخلف من لم يشهد الخطبة فانه يجوز وكذلك ان تكلم هذا المتقدم فاستقبل بهم جاز لانه انما يؤدي الصلاة بالجمعة الاولى اه ووجه الدلالة ان الامام ان كان المراد به نائب الوالي وهو الخطيب فقد جوز له الاستنابة في اقامة الجمعة ولم يقيمه بالحدث ولا بالعذر وجوز لنا ان يستناب مع انه لم يفوض اليه ذلك صريحاً وان كان المراد بالامام الوالي فقد جوز لنا ان يستناب وكل منهما يدل على جواز الاستنابة للخطيب من غير اذن وقال في الهداية من باب القضاء وليس للقاضي ان يستخلف على القضاء الا ان يفوض اليه ذلك بخلاف المأمور بأقامة الجمعة حيث له ان يستخلف لانه على شرف الفوات لتوقته فكان الامر به اذا بالاستخلاف دلالة ولا كذلك القضاء

(قوله فالحاصل الخ) فيه

نظر لان قاضي القضاة
بمصر ليس بمعنى قاضي
القضاة المذكور في
الظهيرية لانه بالمعنى
الاول من بولي القضاة
في جميع بلاد السلطان
الذي ولاه فولايته عامة
واساقاضي مصر فانه بولي
نواب عنه في البلدة التي
ولاه السلطان الحكم فيها
وفي توابعها فلا يلزم من
كون الاول مأذونا
باقامة الجمعة أن يكون
الثاني كذلك لان الثاني

ووقت الظهر فتبطل

مولي من قبله (قوله لان
توليته قاضي القضاة اذن
بذلك) أي بالاستخلاف
للقضاء ووجه الدلالة
ان لفظة قاضي القضاة
معناها القاضي الذي
بولى القضاة (قوله لكن
ذكر في التجنيس الخ)
قال في النهري يمكن حمل
ما في التجنيس على ما اذالم
بول قضاء القضاة أما ان
ولي أغنى هذا اللفظ عن
التنصيص عليه (قوله
ونوان اماما مصر مصر)
الخ قلت فلو قرر خطيب
بجامع فهدم ثم أعيد هل
يحتاج الى اذن جديد
لهذا الاول أم لا وهل
يصح تقرير غيره محل
تأمل وله نظائر في كتاب

اه فقد جوز للأموار باقامتها الاستتابة ولم يقيد بالعذر فدل على جوازها مطلقا وأما تقييد الشارح
الزبلي بالاستخلاف يان يكون أحدث فلا دليل عليه والظاهر من عباراته -م الاطلاق وذكر في
البدائع أن كل من مملك اقامة صلاة الجمعة فانه مملك اقامة غيره مقامه اه وهو صريح في جواز
الاستتابة للخطيب مطلقا أو كالصريح فيه وأيضا ليس الحديث قبل الصلاة من الضروريات لا مكان
أن يذهب الخطيب للوضوء ثم يأتي فيصلي وقد اتفقت كلمتهم على ان له الاستخلاف بشرط أن يكون
النائب شهدا الخطبة ليكون كأن النائب خطب بنفسه ولم يقيدوا باذن الحاكم فدل على ما قلنا وفي
فتاوى الولوالجي اذا أحدث الامام فقال لواحد ففهم الخطب ولا تصل بهم فذهب ولم يجزأ
ان يخطب ويصلي بهم لانه ينهاء عن الصلاة لكي يأتي فيصلي بهم -م واذا لم يأت كان هذا تقوي بعض
الصلاة اليه وقد وقع لبعض قضاة العسا كفي زماننا بالقاهرة انه كان يرى بانه لا يصح تقريره
في وظيفة الخطابة وانما يقرر فيها الحاكم وهو المسمى بالباشا ولعله استند في ذلك الى ما قدمناه
عن الخلاصة من أن القاضي لا يقيمها الا باذن لكن قال في الظهيرية بعد نقل ما في الخلاصة
وعن أبي يوسف انه قال أما اليوم فالقاضي يصلي بهم الجمعة لان الخلفاء يأمرؤن القضاة أن يجمعوا
بالناس لكن قيل أراد بهذا القاضي القضاة الذي يقال له قاضي قضاء الشرق والغرب كما في يوسف
في وقته اما في زماننا فالقاضي وصاحب الشرط لا يوليان ذلك اه والحاصل ان السلطان اذا ولى
انسانا قاضي القضاة بمصر فان له أن يولى الخطباء ولا يتوقف على اذن كما ان له أن يستخلف للقضاء
وان لم يؤذن له مع ان القاضي ليس له الاستخلاف الا باذن السلطان لان توليته قاضي القضاة اذن
بذلك دلالة كما صرح به في فتح القدير من باب القضاء لكن ذكر في التجنيس ان في اقامة الجمعة
للقاضي روايتين وبرواية المنع يقتضي ديارنا اذالم يؤمر به ولم يكتب في منشوره وأشار المصنف
رحمه الله تعالى الى ان الامام اذا منع أهل المصر أن يجمعوا لم يجمعوا كما ان له ان يعصر موعضا
كان له ان ينهاهم قال الفقيه أبو جعفر هذا اذا نهاهم محجته بدسبب من الاسباب وأراد أن
يخرج ذلك المصير من أن يكون مصر اما اذا نهاهم متعمدا أو اضرازا بهم -م فلهم ان يجمعوا على
رجل يصلي بهم الجمعة ولو ان اماما مصر مصر انهم نفر الناس عنه خوفا أو ما أشبه ذلك ثم
عادوا اليه فانهم لا يجمعوا الا باذن مستأنف من الامام كذا في الخلاصة ودل كلامهم ان
النائب اذا عزل قبل الشروع في الصلاة ليس له اقامتها لانه لم يبق نائبا لكن شرطوا ان يأتيه
الكتاب بعزله أو يقدم عليه الامير الثاني فان وجد أحدهما فصلاته باطلة فان صلى صاحب شرط
جاء لان عمالهم على حالهم حتى يعزلوا كذا في الخلاصة وبه علم ان الباشا بمصر اذا عزل والخطباء
على حالهم ولا يحتاجون الى اذن جديد من الثاني الا اذا عزلهم وقيدنا بكونه علم العزل قبل الشروع
لانه لو شرع ثم حضر وال آخر فانه يمضي في صلاته كرجل أمره الامام ان يصلي بالناس الجمعة ثم حجر
عليه وهو في الصلاة لا يعمل بحره لان شروعه صحيح وان حجر عليه قبل الشروع عمل بحره (قوله ووقت
الظهر) أي شرط صحته ان تؤدى في وقت الظهر فلا تصح قبله ولا بعده لان شرعية الجمعة مقام
الظهر على خلاف القياس لانه سقوط أربع ركعتين فتراعى الخصوصيات التي ورد الشرع
بها لم يثبت دليل على نفي اشتراطها ولم يصلها عليه السلام خارج الوقت في عمره ولا بدون
الخطبة فيه فثبت اشتراطها وكون الخطبة في الوقت بخلاف ما قام الدليل على عدم اشتراطه
ككونها خطبتين بينهما جلسة الى غير ذلك مما هو مسنون أو واجب كما سيأتي بيانه (قوله فتبطل

الوقف كذا في شرح المقدسي ولنظر ما علة التامل فان المسجد بانسداد ما لا نزول عنه المسجدية بخلاف مصر وانظر فتاوى ابن الشلي (قوله وفيه نظر ظاهر الخ) ١٥٨ قال الرمي عن الشيخ المقدسي ليست هذه نص عبارة فتح القدير بل قلبها

وقدمت وأخرت لتمكين من اراد ما اخترت وعبرة المحقق بعدان ذكر قول الامام في كفاية المحدثه ونحوها في الخطبة وان ذلك يسمى خطبة لغة وان لم يسم به عرفا وان العرف انما يعتبر فيما بين الناس ومحاوراتهم للدلالة على غرضهم فاما في امر بين العمدوريه فتعتبر حقيقة اللفظ لغة ثم

بخروجه والخطبة قبلها قال وهذا الكلام هو المعتمد لابي حنيفة رحمه الله فوجب اعتبار ما يتفرع عنه يعني رواية عدم اشتراط الحضور اه وكذا اعترضه أخوه في النهرو ولكن ناقش المحقق فقال بعد نقل كلامه وحاصله ان الدليل انما يدل على ان الشرط مطلق الذكر المسمى خطبة لغة غير مقيد بحضرة أحد فيعتبر فيه حقيقة اللفظ وهذا ظاهر في اقتضائه صحته واحده لان اشتراط قصد التعمدة ونحوها يقتضي انه لو خطب وحده جاز لكن لقائل أن يقول ان الامر بالمسعى الى الذكر ليس

بخروجه) أى صلاة الجمعة بخروج وقت الظهر ولو بعد القعود قدر التشهد لدفوات شرطها فلا يبنى الظهر لاختلاف الصلاتين قدر او خلا واسما أطلقه فشم كل مصل لها ولهذا قال في المحيط لو نام خاف الامام في الجمعة ولم ينتبه حتى خرج الوقت فبطلت صلاته لانه لو أتم لصار قاضيا وقضاء الجمعة في غير وقتها لا يجوز ولو انتبه في الوقت لم تفسد لانه صار مؤديا للجمعة في وقتها اه وفي تهذيب القلانسي من باب المواقيت وفي الجمعة لو خرج وقت الظهر تنقلب تطوعا عند أبي حنيفة وعندهما يبطل أصلا اه ولا يخفى مخالفة أبي يوسف أصله هنا فانه موافق للامام في انه اذا بطل الوصف لا تبطل الاصل وفي السراج الوهاج معزيا الى النوادر امام صلي بالناس الجمعة فدخل معه رجل في الصلاة فزجه الناس فلم يستطع الركوع والسجود حتى فرغ الامام ودخل وقت العصر فانه يتم الجمعة بغير قراءة بخلاف ما لو كان في الفجر والمسئلة بحالها ثم طلعت الشمس حيث تفسد صلاته لعدم مصادفة الوقت وينبغي أن يكون ما في النوادر ضعيفا لان ما في المحيط يخالفه لانه لا فرق في اللاحق بين أن يكون عذره النوم أو الزحمة (قوله والخطبة قبلها) أى وشرط صحته الخطبة وكونها قبل الصلاة لما قدمناه من أن النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها دون الخطبة ونقل في فتح القدير الاجماع على اشتراط نفس الخطبة ولا نه شرط وشرط الشيء سابق عليه ولو قال فيه أى في وقت الظهر لمكان أولى لانه شرط حتى لو خطب قبله وصلى فيه لم تصح وشرط الشارح أن يكون بحضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة وان كانوا أصما أو ناسا ما وظاهره انه لا يلحق لوقوعها الشرط حضور واحد وفي الخلاصة ما يخالفه فانه قال لو خطب وحده ولم يحضره أحد لا يجوز وفي الاصل قال فيه روايتان ولو حضر واحد أو اثنان وخطب وصلى بالثلاثة جاز ولو خطب بحضرة النساء لم يجز ان كن وحدهن انتهى وفي فتح القدير المعتمد انه لو خطب وحده فانه يجوز أخذ ما من قولهم يشترط عنده في التسبيحة والتعمدة ان يقال على قصد الخطبة فلو جدد لعطاس لا يجزى عن الواجب انتهى وفيه نظر ظاهر لانه لا يدل على ما ذكره بشئ من أنواع الدلالات كما لا يخفى وصح في الظهيرية انه لو خطب وحده فانه لا يجوز وفي المضمرات معزيا الى الزاد وهل تقوم الخطبة مقام الركعتين اختلف المشايخ منهم من قال تقوم ولهذا لا تجوز الا بعد دخول الوقت ومنهم من قال لا تقوم وهو الاصح لانه لا يشترط لها اسائر شروط الصلاة من استقبال القبلة والطهارة وغير ذلك انتهى وفي البدائع ثم هي وان كانت قائمة مقام الركعتين شرط وليست بركن لان صلاة الجمعة لا تقام بالخطبة فلم تكن من أركانها اه وفي فتح القدير واعلم ان الخطبة شرط لانعقاد حق من ينشئ الترخيم للجمعة لا في حق كل من صلاها واشترط حضور الواحد أو الجمع ليتحقق معنى الخطبة لانها من التسميات فعن هذا قالوا حدث الامام فقدم من لم يشهدا جاز أن يصلى بهم الجمعة لانه بان تحرمة على تلك الترخيم المنشأة والخطبة شرط لانعقاد الجمعة في حق من ينشئ الترخيم فقط لا ترى الى صحتها من المقتدين الذين لم يشهدوا الخطبة فعلى هذا كان القياس فيما لو أفسد هذا الخليفة ان لا يجوز ان يستقبل بهم الجمعة لكنهم استحسنوا وجوازا استقباله بهم لانه لما قام مقام الاول التحق به حكما فلو فسد الاول استقبل بهم فكذلك الثاني فلو كان الاول أحدث قبل الشروع فقدم من لم يشهد الخطبة لا يجوز اه ولم يشترط المصنف انه يصلى عقب الخطبة بلا تراخ فيه إشارة الى انه ليس بشرط فلذا

قالوا

الا لا يتابعوا المأمور بجمع فاذا جازت وحده لم يجز الامرافادته وكان هذا هو وجه ما رجه في الظهيرية بوجه يترجح ما رجه به الشارح من اشتراط حضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة على ما

قالوا ان الخطبة تعاد على وجه الاولوية لتذكر الامام فائتة في صلاة الجمعة ولو كانت الوتر حتى فسدت الجمعة لذلك فاستغنى بقضائها وكذا لو كان أفسد الجمعة فاحتاج الى اعادتها وافتتح التطوع بعد الخطبة وان لم بعد الخطبة أجزأه وكذا اذا خطب جنباً كذا في فتح القدير ولم يفرق بين الفصل القليل والكثير وفرق بينهما في الخلاصة فقال ولو خطب محدثاً أو جنباً ثم توضأ أو اغتسل وصلى جاز ولو خطب ثم رجع الى بيته فتعدى أو جامع واغتسل ثم جاء استقبال الخطبة وكذا في المحيط مع اللابان الاول من اعمال الصلاة بخلاف الثاني فان ظاهره ان الاستقبال في الثاني لازم والا فلا فرق بين الكل وقد صرح في السراج الوهاج بلزوم الاستئناف وبطلان الخطبة وهما هو الظاهر لانه اذا طال الفصل لم يبق خطبة للجمعة بخلاف ما اذا قل وقد علم من تغاريعهم انه لا يشترط في الامام أن يكون هو الخطيب وقد صرح في الخلاصة بانه لو خطب صبي باذن السلطان وصلى الجمعة رجل بالغ يجوز (قوله وسن خطبتان بجلسة بينهما وطهارة قائماً) كما روى عن أبي حنيفة انه قال ينبغي ان يخطب خطبة خفيفة يفتتح بحمد الله تعالى ويلبني عليه ويتشهد ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويعظ ويذكر ويقرأ سورة ثم يجلس جلسة خفيفة ثم يقوم فيخطب خطبة أخرى يحمد الله تعالى ويلبني عليه ويتشهد ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو للمؤمنين والمؤمنات كما في البدائع وقد علم من هذا انه لا يعطى الثانية ولهذا قال في التختيس ان الثانية كالأولى الا انه يدعو للمسلمين مكان الوعظ وظاهره انه بسن قراءة آية في الثانية كالأولى والحاصل كافي المجتبى ان الكلام في الخطبة في أربعة مواضع في الخطبة والخطيب والاستماع وشهود الخطبة أما الخطبة فتشتمل على فرض وسنة فأما الفرض فشيئاً آن الوقت وذكر الله تعالى وأما سنها فخمسة عشر أحدها الطهارة حتى كرهت للمحدث والجنب وقال أبو يوسف لا يجوز وثانها القيام وثالثها استقبال القوم بوجهه ورابعها قال أبو يوسف في الجوامع التعوذ في نفسه قبل الخطبة وخامسها أن يسمع القوم الخطبة فان لم يسمع أجزأه وسادسها ما روى الحسن عن أبي حنيفة انه يخطب خطبة خفيفة وهي تشتمل على عشرة أحدها البدء بحمد الله وثانها الشاء عليه بما هو أهله وثالثها الشهادتان ورابعها الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وخامسها العظة والتذكير وسادسها قراءة القرآن وتاركها مسمى وروى انه صلى الله عليه وسلم قرأ فيها سورة العصر ومرة أخرى لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون وأخرى ونادوا يا مالک وسابعها الجلوس بين الخطبتين وثامنها ان يعيد في الخطبة الثانية الحمد لله والثناء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم تاسعها ان يزيد فيها الدعاء للمؤمنين والمؤمنات وعاشرها تخفيف الخطبتين بقدر سورة من طوال المفصل ويكره التطويل وأما الخطيب فيشترط فيه ان يتأهل للامامة في الجمعة والسنة في حقه الطهارة والقيام والاستقبال بوجهه لا يقوم وترك السلام من خروجه الى دخوله في الصلاة وترك الكلام وقال الشافعي اذا استوى على المنبر سلم على القوم وقوله صلى الله عليه وسلم اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام يبطل ذلك وأما المستمع فيستقبل الامام اذا بدأ بالخطبة وينصت ولا يتكلم ولا يرد السلام ولا يثمت ولا يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم وقال لا يصلي السامع في نفسه وفي جواز قراءة القرآن وذكر الفقه والنظر فيه لمن يسمع الخطبة اختلاف المشايخ ويكره لمستمع الخطبة ما يكره في الصلاة كالأكل والشرب والعبث والالتفات وأما التخطي فمكروه عند أبي حنيفة وقال انما يكره بعد خروج الامام وقال الرازي انما يجوز قبله اذ لم يؤذ أحد او اما تخطى السؤال فمكروه في جميع الاحوال بالاجماع وأما شهود

وسن خطبتان بجلسة

بينهما وطهارة قائماً

(قوله وقد صرح في

الخلاصة بانه لو خطب

صبي الخ) قال في الظهيرية

لو خطب صبي اختلف

المشايع فيه والخلاف في

صبي يعقل اه فاهنا

على أحد القولين وما

سيأتى عن المجتبى مبني

على الآخر قال الشيخ

اسماعيل والا كثر على

الجواز

الخطبة فشرط في حق الامام دون المأموم اه ما في المجتبي وأطلق المصنف في الجلوسة ولم يبين قدرها للاختلاف فعند الطحاوي مقدار ما عس موضع جلوسه من المنبر وفي ظاهر الزاوية مقدار ثلاث آيات كما في التجنيس وغيره ومن الغريب ما ذكره في السراج الوهاج انه يستحب للامام اذا صعد المنبر وأقبل على الناس أن يسلم عليهم لانه استدبرهم في صعوده اه ومن المستحب أن يرفع الخطيب صوته كما في السراج الوهاج ومنه أن يكون الجهر في الثانية دون الاولى كما في شرح الطحاوي وفي التجنيس وينبغي أن تكون الخطبة الثانية الحمد لله ثم تعينه الى آخره لان هذا هو الثانية التي كان يخطب بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الخلفاء الراشدين مستحسن بذلك جرى التوارث ويذكر العمين اه ثم قولهم ان السنة في المستمع استقبال الامام مخالفا لما عليه عمل الناس من استقبال المستمع للقبلة ولهذا قال في التجنيس والرسم في زماننا ان القوم يستقبلون القبلة قال لانهم لو استقبلوا الامام لخرجوا في تسوية الصفوف بعد فراغه لكثرة الزحام وجرم في الخلاصة بانه يستحب استقباله ان كان امام الامام فان كان عن يمين الامام أو عن يساره قريبا من الامام ينحرف الى الامام مستعدا للسمع ومن السنة أن يكون الخطيب على منبر اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المضمرات معزى الى روضة العلماء الحكمة في أن الخطيب يتقلد سيفه فاما قد سمعت الفقيه أبا الحسن الرستغني يقول كل بلدة فتحت غزوة بالسيف يخطب الخطيب على منبرها متقلدا بالسيف يريهم انها فتحت بالسيف فاذا رجعت عن الاسلام فذلك السيف باق في أيدي المسلمين نقا تلحم به حتى ترجعوا الى الاسلام وكل بلدة أسلم أهلها طوعا يخضعون فيها بالسيف ومدبنة النبي صلى الله عليه وسلم فتحت بالقرآن فيخطب الخطيب بلا سيف وتكون تلك البلدة عشرية ومكة فتحت بالسيف فيخطب مع السيف اه وهذا مفيد لكونه يتقلد بالسيف لانه عسكه بيده كما هو المتعارف مع ان ظاهر ما في الخلاصة كراهة ذلك فانه قال ويكره أن يخطب متكئا على قوس أو عصا لكن قال في الحاوي القدسي اذا فرغ المؤذنون قام الامام والسيف بيداره وهو متكئ عليه اه وهو صريح فيه الا أن يفرق بين السيف وغيره وفي المجتبي ويخطب بالسيف في البلدة التي فتحت بالسيف وفي السراج الوهاج وأما الدعاء للسلطان في الخطبة فلا يستحب لما روى ان عطاء سئل عن ذلك فقال انه محدث وانما كانت الخطبة تذكرا وفي الخلاصة وغيرها الدنوم الامام أفضل من التباعد على الصحيح ومنهم من اختار التباعد حتى لا يسمع مدح الظلمة في الخطبة ولهذا اختار بعضهم ان الخطيب مادام في الحمد والمواظ على تعليم الاستماع فاذا أخذ في مدح الظلمة والثناء عليهم فلا بأس بالكلام حينئذ وحكي في الظهيرية والحانية عن ابراهيم النخعي وابراهيم بن مهاجر انهما كانا يتكلمان وقت الخطبة فقيل لابراهيم النخعي في ذلك فقال اني صليت الظهر في دارى ثم رحت الى الجمعة فقيصة ولذلك تأويلان أحدهما ان الناس كانوا في ذلك الزمان فريقين فريق منهم لا يصلي الجمعة لانه كان لا يرى الجائرساطانا وسلطانهم يومئذ كان جائرا فانهم كانوا لا يصلون الجمعة من أجل ذلك وكان فريق منهم يترك الجمعة لان السلطان كان يؤخر الجمعة عن وقتها في ذلك الزمان في كانوا يأتون الظهر في دارهم ثم يصلون مع الامام ويجعلونها سبحة أى نافلة اه وقد سمعت في زماننا ان بعضهم يترك الجمعة متأولا بالتأويل الاول وهو فاسدان فاعله محتمل درأى ذلك وأما المقدلا لاني خيفة فخرام عليه ذلك لان مذهب امامه ان الجائرساطان كما قدمناه وفي أول التجنيس معزى الى الفقيه أبي الليث ينبغي أن يكون في مجلس الواعظ الخوف والرجاء ولا يجعل كله خوفا ولا كله

(قوله وهذا مفيد لكونه يتقلد بالسيف لانه عسكه بيده كما هو المتعارف) أى كما يفيد كلام الحاوي الآتي لكن دفع المناقاة في النهر بامكانه مع التقليد

(قوله ولم أرفمعا عندي)

(الخ) سيد كرم المؤلف
تخرج المسئلة على
مذهبنا قبيل قول
المصنف ويجب السعي
وترك البيع (قوله هل
هو مسنون أم لا) قال
ابن حجر في شرحه على
المنهاج للنووي تنبيهه
كلامهم هذا صريح في أن
اتخاذ مرق للخطيب يقرأ
الآية والخبر المشهورين
بدعة وهو كذلك لأنه
حدث بعد الصدر الأول
قبل لكنها حنيفة لمحت
الآية على ما يندب لكل
أحد من أكتار الصلاة
وكفت تحميدة أو تهليلية
أو تسبيحة والجماعة
وهم ثلاثة

والسلام على رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا سيما
في هذا اليوم وكثرت
الخبر على تأكد الانصات
المفوت تركه لفضل
الجمعة بل والموقع في
الاثم عند أكثرين من
العلماء وأقول يستدل
لذلك أيضا بأنه صلى الله
عليه وسلم أمر من
يستنصت له الناس عند
إرادته خطبة منى في حجة
الوداع فقياسه أنه يندب
للخطيب أمر غيره بأن
يستنصت له الناس وهذا

رجاء لانه ورد النهي عن ذلك ولأن الأول يفضى إلى القنوط والثاني إلى الأمن فيجمع بينهما وقال
الامام أبو بكر الرستغفاني يجب أن يتكلم في الرحمة والرجاء لقوله عليه الصلاة والسلام يسروا ولا
تعسروا وبشرؤلا تنفروا ولأن من رجع إلى الباب بالكرامة يكون أثبت اه وفي القينة قال
أبو يوسف في الجامع ينبغي للخطيب إذا صعد المنبر أن يتعوذ بالله في نفسه قبل الخطبة اه وفي ضياء
الحلوم مختصر شمس العلوم خطب على المنبر خطبة بضم الخاء وخطب المرأة خطبة بكسر الخاء قال الله
تعالى من خطبة النساء وفي الحديث لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه اه وفي الحاوي القدسي
والسنة أن يكون جلوس الامام في مخدعه عن يمين المنبر فإن لم يكن ففي جهته أو ناحيته وتكره
صلاته في المحراب قبل الخطبة وليدسن السواد اقتداء بالخلفاء وللتوارث في الأعصار والأعصار اه
ولم أرفمعا عندي من كتب أئمتنا حكم المرق الذي يخرج الخطيب من مخدعه ويقرأ الآية كما
هو المعمود هل هو مسنون أم لا وفي البدائع ويكره للخطيب أن يتكلم في حال خطبته إلا إذا كان أمرا
معروف فلا يكره لكونه منها وفي خزائن الفقه لاني اللث الخطب ثمان خطبة الجمعة وخطبة عيد
الفطر وخطبة عيد الاضحى وخطبة النكاح وخطبة الاستسقاء في قول أبي يوسف ومحمد وثلاث خطب
في الحج واحدة منها بالاجاسة بمكة قبل يوم التروية بعد الظهر والثاني بعرفات قبل الظهر يجلس فيها
جلسة خفيفة والثالثة بعد يوم النحر يوم في منى يخطب خطبة واحدة بعد الظهر فيبدأ في ثلاث خطب
منها بالتحميد وهي خطبة الجمعة والاستسقاء وخطبة النكاح وفي خمس يبدأ بالتكبير وهي خطبة عيد
الفطر والاضحى وثلاث خطب الحج إلا أن الخطبة التي بمكة وعرفة يبدأ فيها بالتكبير ثم بالتلبية ثم
بالخطبة اه (قوله وكفت تحميدة أو تهليلية أو تسبيحة) أي وكفي في الخطبة المفروضة مطلقا ذكر الله
تعالى على وجه القصد عند أبي حنيفة لا طلاقه في الآية الشريفة وقال الشارح أن يكلام يسمى
خطبة في العرف وأه قد رآه تشهد إلى عبده ورسوله تقيمه له بالمعارف كما قاله في القراءة وأبو
حنيفة عمل بالقاطع والظني فقال بافترض مطلق الذكر الآية وباستئذان الخطبة المتعارفة لعله
عليه الصلاة والسلام تنزيلا للمشروعات على حسب أدلتها ويؤيده قصة عثمان المذكورة في كتب
الفقه وهي أنه لما خطب في أول جمعة ولي الخلافة صعد المنبر فقال الحمد لله وارتج عليه فقال ان أبا بكر
وعمر كانا بعدان لهذا المقام مقبلا وأتم إلى امام فعال أخرج منكم إلى امام قوال وستأتمكم الخطب بعد
وأستغفر الله لي ولكم ونزل وصلى بهم ولم يذكر عليه أحد منهم فكان اجماعا وارتج بالتحفيف على
الاصح أي استغلق عليه الخطبة فلم يقدر على اتمامها كذا في المغرب ومراد عثمان بقوله أنكم إلى
امام إلى آخره ان الخلفاء الذين يأتون بعد الخلفاء الراشدين تكون على كثرة المقال مع قبح الفعال
فأنا وان لم أكن قوا امثلهم فانا على الخير دون الشر فاما ان يريد بهذا القول تفضيل نفسه على الشيخين
فلا كذا في النهاية قيدنا الخطبة بالمفروضة لأن المسنونة لا يكفي فيها مطلقه بل لابد ان يأتي بما
قدمناه وقيدنا بالقصد لانه لو عطس على المنبر فقال الحمد لله على عطاسه لا ينوب عن الخطبة عند أبي
حنيفة أيضا كما في التسمية على الذبيحة وعن أبي حنيفة في رواية أخرى انه يجزئه والفرق على هذه
الرواية وهو ان المأمورية في الخطبة المذكورة مطلقا لقوله تعالى فاسعوا إلى ذكر الله وقيد وجد وفي باب
الذبيحة المأمور المذكور عليه وذلك بان يقصده والاول اصح كذا في التجنيس (قوله والجماعة وهم
ثلاثة) أي شرط صحتهما ان يصلي مع الامام ثلاثة فأكثر لا جماع العلماء على أنه لا بد فيها من الجماعة
كافي البدائع وانما اختلفوا في مقدارها فاذا ذكره المصنف قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف

هو شأن المرقى فلم يدخل ذكره للخبر في حيز البدعة أصلاً أنه قلت لكن ينبغي تقييد جواز ذلك على مذهبننا بما قبل خروج الخطيب من محبته لا كما يفعل الآن وقد كنت ذكرت ذلك لخطيب السليمية في صاحبة دمشق فأمر المرقى بفعل ذلك قبل خروجه وهو مستمر إلى الآن والحمد لله تعالى (قوله والأفلو نفروا قبله الخ) قال في سوى الامام فان نفروا قبل سجوده بطلت والأذن العام

النهر هذا يفيد أنهم لو حادوا إليه بعد ما رفع رأسه من الركوع أنها تصح وليس هذا في الخلاصة بل المذكور فيها أنهم لو جازوا قبل أن يرفع رأسه من الركوع جاز ولا بد منه لأنهم لو لم يفتحوها معه وانما أدركوه في الركوع جاز والألا كما في الشرح وغيره فكذلك هذا (قوله حتى ان أمير الوأغلق الخ) ينبغي جملة على ما ذمنا من الناس من الصلاة والأفلاذن العام يحصل بفتح أبواب الجامع للواردين كما عزاه في الدر المختار إلى الكافي وفيه عن مجمع الأنهر

اثنتان سوى الامام لانهم مع الامام ثلاثة وهي جمع مطلق ولهذا يتقدمهما الامام ويصطفان خلفه ولهما ان الجمع المطلق شرط انعقاد الجمعة في حق كل واحد منهم وشرط جواز صلاة كل واحد منهم ينبغي ان يكون سواء فيحصل هذا الشرط ثم يصلي ولا يحصل هذا الشرط الا اذا كان سوى الامام ثلاثة اذ لو كان مع الامام اثنتان لم يوجد في حق كل واحد منهم الشرط بخلاف سائر الصلوات لان الجماعة فيها ليست بشرط كذا في البدائع أطلق الثلاثة فشمع العبيد والمسافرين والمرضى والامين والمحرمين لصلاحياتهم للامامة في الجمعة اما الكل واحد اولى هو مثل حالهم في الامي والاخرس فصلحان يقتديا بمن فوقهما كذا في المحيط ولا يرد عليه النساء والصبيان فان الجمعة لا تصح بهم وحدهم لعدم صلاحيتهم للامامة فيها بحال لان النساء خرجن بالتأني في ثلاثة أي ثلاثة رجال وكذا الصبي لانه ليس برجل كامل والمطلق ينصرف الى الكامل ويشمل ثلاثة غير الثلاثة الذين حضروا الخطبة لمافي التحنيس وغيره اذا خطب بحضرة جماعة ثم نفروا وجاء آخرون لم يشهدوا الخطبة فصلح بهم الجماعة أجزأهم (قوله فان نفروا قبل سجوده بطلت) بيان لكون الجماعة شرط انعقاد الاداء لا شرط انعقاد التحريم عند أي حنيفة وعندهما شرط انعقاد التحريم وفائدة أنهم لو نفروا بعد التحريم قبل تقييد الركعة بالسجدة فسدت الجمعة ويستقبل الظهر عنده وعندهما يتم الجمعة لانها شرط انعقاد التحريم في حق القنطري فكذا في حق الامام والجامع ان تحريم الجمعة اذا صحت صح بناء الجماعة عليها ولهذا أدركه انسان في التشهد صلى الجمعة عنده ووقول أبي يوسف الا ان محمد اتركه هنا مسياً أي ولا في حنيفة ان الجماعة في حق الامام لو جعلت شرط انعقاد التحريم لادى الى المخرج لان تحريمه حينئذ لا تنعقد بدون مشاركة الجماعة اياه فيها وذا لا يحصل الا ان تقع تكبيراتهم مقارنة لتكبيره الامام وانه مما يتعدى مرعاته وبالاجماع ليس بشرط فانهم لو كانوا حضروا وكبر الامام ثم كبروا صبح تكبيره وصار شارعا في الصلاة وصحت مشاركتهم اياه فلم يجعل شرط انعقاد التحريم لعدم الامكان فجعلت شرط انعقاد الاداء وهو بتقيد الركعة بالسجدة لان الاداء فعل والحاجة الى كون الفعل أداء للصلاة وفعل الصلاة هو القيام والقراءة والركوع والسجود ولهذا لو حالف لا يصلي فسلم يقيد الركعة بسجدة لا يحث فاذا لم يقيدها لم يوجد الاداء فلم ينعد فشرط دوام مشاركة الجماعة الامام الى الفراغ عن الاداء ولا معتبر ببقاء النساء والصبيان ولا بمداون الثلاث من الرجال لان الجمعة لا تنعقد بهم فلو قال فان نفروا واحد منهم لمكان أولى قيد بقوله قبل سجوده أي الامام لانهم لو نفروا بعد سجوده فانها لا تبطل عندنا خلافاً لغير بناء على انها عنده شرط بقائها منعقدة الى آخر الصلاة كالطهارة وستر العورة وعندنا ليست بشرط للبقاء لما عرف في البدائع ومن فروع المسئلة ما لو أحرم الامام ولم يحرموا حتى قرأ وركع فأحرموا بعد ما ركع فان أدركوه في الركوع صحت الجمعة لوجود المشاركة في الركعة الاولى والا فلا لعدمها بخلاف المسبوق فانه تبطل للامام فيكتفي بالانعقاد في حق الاصل لكونه بانبا على صلاته ولا يخفى ان مراد المصنف انهم نفروا قبل سجوده ولم يعودوا قبل سجوده والا فلونفروا قبله وعادوا اليه قبله فلا فساد كما في الخلاصة وفيها واذا كبر الامام ومعه قوم متوضئون فلم يكبروا معه حتى أحدوا ثم جاء آخرون وذهب الاولون جازاً استحساناً ولو كانوا محدثين فكبروا ثم جاء آخرون استقبل التكبير اه (قوله والأذن العام) أي شرط صحته الاداء على سبيل الاشتهار حتى لو أن أميراً أغلق أبواب الحصن وصلى فيه باهائه وعكزه صلاة الجمعة لا تجوز كذا في الخلاصة وفي المحيط فان فتح باب قصره وأذن

ممن بالشرح عدون المذهب لا يضر على باب القاعة لعدم اعادة قدسية لان الاذن العام مقرر لاهله وعقله لمنع العدو ولا المصلح
 نعم ولم يغلق لكان احسن اه وبه اندفع قول الشيخ امم عيل وعلى اعتباره أى الاذن ١٦٣ العام تحصل الشبهة في صحتها في قاعة

دمشق واضربها حيث
 يغلق بابها ويمنع الناس
 من الدخول حال الصلاة
 كما هو المعتاد فيها بل
 الظاهر حينئذ عدم الصحة
 اذ الاذن عام فيها الا لمن
 في داخلها كن في داخل
 القصر (قوله فان قال
 الاجير حط عنى الربع
 بمقدار اشتغالي) لم يجد
 لفظة الربع هنا في نسخة
 الخلاصة وبدونها يظهر

وشرط وجوبها الاقامة
 والذكورة والصحة
 والحرية وسلامة العنين
 والرجلين

المعنى وكانها زائدة
 من النسخ في نسخة
 المؤلف والمعنى ما قاله في
 التتارخانية ليس للاجير
 ان يطالبه من الربع
 المخطوط بمقدار اشتغاله
 بالصلاة ا قوله ولا حاجة
 (الح) ذكر في النهران المراد
 بالريض الذي خرج بقيد
 الصحة من ساء مزاجه
 وامكن علاجه ولكل
 جهة لما قاله بعضهم ان
 عدم سلامة العنين
 والرجلين من الامراض
 عند اطباء الانهما في
 العرف لا يعدان مرضا
 فلهذا خصهما بالذكر

للناس بالدخول جاز وبكره لانه لم يقض حق المسجد الجامع وعلاو الاول بانها من شعائر الاسلام
 وخصائص الدين فيجب اقامتها على سبيل الاشتهار وفي المجتبى فانظر الى السلطان يحتاج الى العامة
 في دينه ودينه احتياج العامة اليه فلوا امرنا انما يجمع بهم في الجامع وهو في مسجد آخر جاز لاهل
 الجامع دون اهل المسجد الا اذا علم الناس بذلك اه ولم يذكروا صاحب الهداية هذا الشرط لانه غير
 مذكور في ظاهر الرواية وانما هو رواية النوادر كافي البدائع (قوله وشرط وجوبها الاقامة
 والذكورة والصحة والحرية وسلامة العنين والرجلين) فلا تجب على مسافر ولا على امرأة ولا
 مريض ولا عبد ولا اعمى ولا معتق لان المسافر يخرج في الحضور وكذا المريض والاعمى والعبد
 مشغول بخدمة المولى والمرأة بخدمة الزوج فعذر وادفعنا للحرج والضرر ولم أر حكم الا على اذا كان
 مقبلا بالجامع الذي تصلى فيه الجمعة واقامت وهو حاضر هل تجب عليه لعدم الحرج أولا وانما لم
 يذكر العقل والبلوغ والاسلام لانها شرط كل تكليف فلا حاجة الى ذكرها هنا كافي الخلاصة
 وأما الشيخ الكبير الذي ضعف فهو ملحق بالمريض فلا يجب عليه وفي فتح القدير والمطر الشديد
 والاختفاء من السلطان الظالم مسقط فلوقال المصنف وشرط وجوبها الاقامة والذكورة والصحة
 والحرية ووجود البصر والقدرة على المشي وعدم الحبس والخوف والمطر الشديد لمكان أشمل
 وأشار المصنف باشتراط الحرية الى عدم وجوبها على المكاتب والمأذون والعبد الذي حضر مع
 مولاه باب المسجد لحفظ الدابة ولم يخل بالحفظ والعبد الذي يؤدي الضريبة لفقد الشرط لكن هل
 له صلاحها بغير اذن المولى قال في التجنيس واذا اراد العبد ان يخرج الى الجمعة أو الى العيدين بغير
 اذن مولاه ان كان يعلم ان مولاه يرضى بذلك جاز والا فلا يخل له الخروج بغير اذنه لان الحق له في
 ذلك ولو رآه فسكت حل له الخروج اليها لان السكوت بمنزلة الرضى وعن محمد في العبد يسوق دابة
 مولاه الى الجامع فانه يشغل بالحفظ ولا يصلى الجمعة لانه لم يوجد الرضا باداء الجمعة والاصح ان له
 ذلك اذا كان لا يخل بحق المولى في امساك دابته اه وفي السراج الوهاج وان اذن للعبد مولاه وجب
 عليه الحضور وقال بعضهم بتخير وصحح الوجوب على المكاتب ومعتق البعض ولا يخفى ما فيه وجرم
 في الظهيرية في العبد الذي اذن له مولاه بالتخير وهو أليق بالقواعد فأشار باشتراط سلامة العنين
 الى عدم وجوبها على الا على مطلقا أما اذا لم يجد قائدا فجمع عليه وان وجد اما طريق التبرع أو
 الاجارة أو معه مال يستأجره به فكذلك عند أي حنيفة وعندهما تجب عليه وأشار باقتصاره على
 هذه الشروط الى انها لا تسقط عن الاجير وفي الخلاصة ولستأجر منع الاجير عن حضور الجمعة وهذا
 قول الامام أبي حفص وقال الامام أبو علي الدقاق ليس له أن يمنعه لكن تسقط عنه الاجرة بقدر
 اشتغاله بذلك ان كان بعيدا وان كان قريبا لا يحيط عنه شيء وان كان بعيدا واشتغل قدر ربع
 النهار حط عنه ربع الاجرة فان قال الاجير حط عنى الربع بمقدار اشتغالي بالصلاة لم يكن له ذلك
 اه وظاهر المتن يشهد للدقاق ولا حاجة الى ذكر سلامة العنين والرجلين لدخولهما تحت الصحة
 كما وقع في كثير من الكتب مع ان ظاهر العبارة مشكل لانه يقتضى أن احدهما لو لم تسلم فانه
 لا تجب عليه صلاة الجمعة مع ان الامر بخلافه لانه ليس باعمى ولا بمعتق فلوقال ووجود البصر والقدرة
 على المشي لكان أولى الآن يقال ان الالف واللام اذا دخلتا على المشي أبطلت معنى التثنية كالجمع

ولان فهم ما خلافا اه (قوله مع ان الامر بخلافه الح) استدرك عليه في الدر المختار بما قاله الشمني وغيره لا تجب على مفلوج الرجل
 ولا مقطوعها واجاب بعضهم بحمل ما ذكره المؤلف على ما اذا أصاب الاخرى مجرد العرج الغير المانع من المشي بلا مشقة

فصار بمعنى المفرد وألحق بالمرضى الممرض وفي السراج الوهاج الأصح أنه إن بقي المريض ضائعا
 بخروجه لم يجب عليه وفي التجنيس الرجل إذا أراد السفر يوم الجمعة لأبأس به إذا خرج من العمران
 قبل خروج وقت الظهر لأن الوجوب بآخر الوقت وآخر الوقت هو مسافر فلم يجب عليه صلاة الجمعة
 قال رضى الله عنه وحكى عن شمس الأئمة الحـلواني أنه كان يقول لى في هذه المسئلة أشكال وهو
 أن اعتبار آخر الوقت إنما يكون فيما ينفرد بإدائه وهو سائر الصلوات فأما الجمعة لا ينفرد هو بإدائها
 وإنما يؤدبها الإمام والناس فينبغي أن يعتبر وقت أدائها حتى إذا كان لا يخرج من المصر قبل أداء
 الناس فينبغي أن يلزمه شهود الجمعة اهـ (قوله ومن لا جعة عليه إن أداها جازع عن فرض الوقت)
 لأنهم تحملوه فصاروا كالسافر إذا صام وأشار بقوله جازع عن الفرض إلى أنهم أهل للتكليف فلا
 يرد عليه الصبي والمجنون وإن دخل تحت قوله ومن لا جعة عليه ولهذا فصل في البدائع فيمن لا جعة
 عليه فقال إن كان صبيًا وصلاة أهله تطوع له وإن كان مجنونًا فلا صلاة له أصلاً وأما من
 كان أهلاً للوجوب كالمرضى والمسافر والمرأة والعبد يجزئهم ويسقط عنهم الظهر بقيه بالجمعة لأن
 من لا جعة عليه إذا أدى الحج فإن كان لفقد المال فإن الحج يسقط عنه حتى لو أيسر بعده فإنه لا جعة عليه
 لما ذكرنا وإن كان لعدم أهليته كالعبد إن أدى الحج مع مولاه فإنه لا يحكم بجواز فرضه حتى يؤخذ
 بحجة الإسلام بعد حريته والفرق أن المنع من الجمعة كان نظر المولى والنظر ههنا في الحكم بالجواز
 لأننا لم نجوز وقد تعطلت منافعه على المولى لوجوب عليه الظهر فتعطل عليه منافعه ثانياً فينتقل
 النظر ضرراً وإذا ليس بحكمة فتبين في الآخرة أن النظر في الحكم بالجواز فصار ما ذونا دلالة كالعبد
 المحجور عليه إذا أحر نفسه أنه لا يجوز ولو سلم من العمل يجوز ويجب عليه كمال الاجرة لما ذكرنا كذا
 هذا بخلاف الحج فإن هناك لا يتبين أن النظر للمولى في الحكم بالجواز لأنه لا يؤخذ للحال بشئ آخر
 إذا لم يحكم بجوازه بل يخاطب بحجة الإسلام بعد الحرية فلا يتعطل على المولى منافعه كذا في البدائع
 ولم أر نقلاً صريحاً لاهل الفضل من لا جعة عليه صلاة الجمعة أو صلاة الظهر لكن ظاهر الهداية
 والعناية وغاية البيان أن الأفضل لهم صلاة الجمعة لأنهم ذكر وأن صلاة الظهر لهم يوم الجمعة رخصة
 فدل أن العزيمة صلاة الجمعة وينبغي أن يستثنى منه المرأة فإن صلاتها في بيتها أفضل والله سبحانه
 وتعالى أعلم (قوله والمسافر والعبد والمرضى أن يؤم فيها) أى في الجمعة وقال زفر لا يجزئه لأنه
 لا فرض عليه فأشبهه الصبي والمرأة ولنا أن هذه رخصة فإذا حضر واتقوا فرضاً على ما بينا أما أداء
 الصبي فسلوب الأهلية والمرأة لا تصلح لإمامة الرجال (قوله وتنعقد بهم) أى الجمعة بالمسافر والعبد
 والمرضى للإشارة إلى رد قول الشافعي أن هؤلاء تصح امامتهم لكن لا يعتد بهم في العدد الذي تنعقد
 بهم الجمعة وذلك لأنهم لم يصلحوا للإمامة فلا يصلحوا للاقتداء أولى كذا في العناية (قوله ومن
 لا عذر له لوصلى الظهر قبلها كره) أى حرم قطعاً وإنما ذكر الكراهة اتباعاً للقيد مع أنه مما
 لا ينبغي فإنه أوقع بعض الجهلة في ضلالة من اعتقاد جواز تركها وقد قدمنّا أن من أنكر فريضتها
 فهو كافر بالله تعالى قال في فتح القدير لا بد من كون المراد حرم عليه ذلك وصحت الظهر لأنه ترك
 الفرض القطعي باتفاقهم الذي هو تركه من الظهر فكيف لا يكون تركه كبراً محرماً غير أن الظهر
 تقع صحته اهـ فالحاصل أن فرض الوقت هو الظهر عندنا بدلالة الاجماع على أن بخروج الوقت
 يصلى الظهر بنية القضاء فلو لم يكن أصل فرض الوقت الظهر لما نوى القضاء ثم هو مأمور بإسقاطه
 والاتباع بالجمعة وعند زفر فرض الوقت هو الجمعة وفائدة الاختلاف تظهر في ثلاثة أحدها في هذه

ومن لا جعة عليه إن
 أداها جازع عن فرض
 الوقت والمسافر والعبد
 والمرضى أن يؤم فيها
 وتنعقد بهم ومن لا عذر
 له لوصلى الظهر قبلها كره
 (قوله أحدها هذه
 المسئلة) أعنى مسئلة
 المتن أى صحة الظهر مع
 الكراهة أو المحرمه فإنها
 لا تصح عند زفر كما في
 التبيين والفتح وكان ينبغي
 للمسؤل أن ينص على
 ذلك ليندفع الاشتباه

(قوله وروى عنه الغرض) ونقل عن محمد رحمه الله ان فرض الوقت الجمعة وله اسقاطها بالظهر وروى عنه انه قال لا أدري ما أصلي فرض الوقت في هذا اليوم ولكنه يسقط الفرض باداء الظهر أو الجمعة يريد ١٦٥ انه ان أصل الفرض أحدهما

لا يعينه ويتعين بفعله
ولكن ظاهر الرواية عن
العلماء اثلاثه ماذكره في
الكتاب (قوله فالبطالان
به مقيد بما اذا كان يرجو
ادراكها) الا صواب
اسقاطه لاقتضائه عدم

وان سعى اليها بطل

البطالان فيما اذا لم يدر كها
لبعد المسافة مع انه
سينقل عن السراج تصحيح
البطالان وعبرة السراج
هكذا وهذا اذا سعى
اليها والا امام في الصلاة
أو قبل أن يصلي وشرط
بعض أصحابنا كونه
يدركه والصحيح الاول
وفي النهاية اذا سعى الى
الجمعة قبل أن يصلها
الا امام الا انه لا يرجو
ادراكها لبعدها المسافة لم
يبطل ظهره في قول
العراقين ويبطل في
قول البخاريين وهو الصحيح
اه وبها علم عدم صحته ما
في النهر من عزوه التقيد
للبطالان برجاء ادراكها
وتصحیح عدمه حين عدمه
الى السراج وقد تابعه
في الدر المختار (قوله حتى
لو كان بينه قريبان
المسجد) أي وبعيدا من

المسئلة فانها لو نوي فرض الوقت بصير شاد عا في الظهر عندنا وعند غيره في الجمعة ثالثها لو تذكروا ثمة
عليه وكان لو اشتغل بالقضاء فتوته الجمعة دون الظهر فانه يقضى ويصلى الظهر بعده عندنا وعند غيره
يصلى الجمعة ولو كان محال فتوته الظهر والجمعة لا يقضيها اتفاقا كذا في أكثر الكتب وفي المحيط
ذكر ثلاثة أقوال عندنا فرض الوقت الظهر لكن العبد مأمور باسقاطه عنه باداء الجمعة وعند
محمد الفرض هو الجمعة وله أن يسقط بالظهر رخصة وروى عنه الفرض أحدهما لا يعينه ويتعين
ذلك بادائه وعند زفر والشافعي الفرض هو الجمعة والظهر بدل عنها في حق المعذور اه وقد ظهر
للعبد الضعيف صحة كلام القدروري ومن تبعه في التعبير بالكراهة لان صلاة الظهر قبل أداء
الجمعة من الامام ليست مفقودة للجمعة حتى تكون حراما انما المفوت لها عدم سعيه فان سعيه بعد
صلاة الظهر اليها فرض كما صرحوا به فان لم يسع فقد فوتها فحرم عليه ذلك وأما الصلاة فليتركها
فقط باعتبار أنها قد تكون سببا للتفويت باعتبار اعتماده عليها وهو مأمور بحكمه وعلى صلاة الظهر
بالكراهة ولم يقل أحد ان ترك الجمعة بغير عذر مكره حتى يلزم ماذكر من الايقاع في جهالة فقوله
في فتح القدير لانه ترك الفرض القطعي ممنوع لما علمت أنه لا يلزم من صلاة الظهر ترك الفرض
والله سبحانه الموفق للصواب قيد بقوله قبلها لانه لو صلى الظهر في منزله بعد ما صلى الامام الجمعة
يجوز اتفاقا بلا كراهة كذا في غاية البيان مع أنه قد فوت الجمعة ففسد الصلاة غيره مكره
ونفويت الجمعة حرام وهو مؤيد لما قلنا وقيد بقوله لا عذره لان المعذور اذا صلى الظهر قبل الامام
فلا كراهة اتفاقا (قوله فان سعى اليها بطل) أي الظهر المؤدى عند أي حنيفة بمجرد السعي اليها لانه
مأمور بعد صلاة الظهر ينقضها بالذهاب الى الجمعة فالذهاب اليها شروع في طريق نقضها بالمأمور
به فيحكم بنقضها به احتياطاً لترك المعصية وقال لا تبطل حتى يدخل مع الامام واختلّفوا في معنى السعي
اليها والمختار انه الانفصال عن داره حتى لا يبطل قبله على المختار لان السعي الرافض لها هو السعي
اليها على الخصوص ومثل ذلك السعي انما يكون بعد خروجه من باب داره والمراد من السعي المشي
لا الاسرع فيه وانما عبروا به اتباعا للآية وقيد بقوله سعى لانه لو كان جالسا في المسجد بعد ما صلى
الظهر فانه لا يبطل حتى يشروع مع الامام اتفاقا كذا في الحقائق وقيد بقوله اليها لانه لو خرج للحاجة
أو خرج وقد فرغ الامام لم يبطل ظهره اجماعا والبطالان به مقيد بما اذا كان يرجو ادراكها بان
خرج والا امام فيها أولم يكن شرعاً وأطلق فشمس ما اذا لم يدر كها لبعدها المسافة مع كون الامام فيها
وقت الخروج أولم يكن شرعاً وهو قول البخاريين قال في السراج الوهاج وهو الصحيح لانه توجهه
اليها وهي لم تغتبع حتى لو كان بينه قريبان من المسجد وسمع الجماعة في الركعة الثانية وتوجهه
بعد ما صلى الظهر في منزله بطل الظهر على الأصح أيضا لما ذكرنا وفي النهاية اذا توجه اليها قبل أن
يصلها الامام ثم ان الامام لم يصلها العذر أو لغيره اختلفوا في بطلان ظهره والصحيح أنها لا تبطل وكذا
لو توجه اليها والامام والناس فيها الا انهم خرجوا منها قبل اتمامها لثبته بالصحيح أنه لا يبطل ظهره
ثم اعلم أن الضمير المستتر في قوله سعى يعود الى مصلى الظهر لا الى من لا عذره لم يكون أو قد واصل
فانه لا فرق بين المعذور وغيره في بطلان ظهره بسعيه كما في غاية البيان والسراج الوهاج لكن
التعليل المذكور أولاً لا يشمله لان المعذور ليس بمأمور بالسعي اليها مطلقا فكيف يبطل به فينبغي

باب المسجد كما في السراج (قوله ثم اعلم ان الضمير المستتر) قال في النهر الضمير في صلى واقع على من فافترمه وقع فيه غاية الامر
انه سكت عن المعذور (قوله لكن التعليل أولاً لا يشمله) أجاب الشارح وكذا في الفتح في معرض الجواب عن قول زفر بانه انما

أن لا يبطل الظهر بالسعي ولا بشروعه في صلاة الجمعة لان الفرض قد سقط عنه ولم يكن مأمورا
بنقضه فتكون الجمعة نافلا منه كما قال به زفر والشافعي وظاهر ما في المحيط أن ظهره انما يبطل
بحضوره الجمعة لا بمجرد سعيه كما في غير المعذور وهو أخف اشكالا وأسند المصنف البطلان الى
الظهر ليفيد أن أصل الصلاة لم يبطل فينقلب فلا يكفي السراج الوهاج وذكري الظهيرية والخلاصة
الرساقي اذا سعى يوم الجمعة الى مصر يريد به اقامة الجمعة واقامة حوائج نفسه في مصر ومعظم
مقصوده اقامة الجمعة ينال ثواب السعي الى الجمعة وان كان قصده اقامة الحوائج لا غير أو كان معظم
مقصوده اقامة الحوائج لا ينال ثواب السعي الى الجمعة اهـ وبهذا يعلم أن من شرك في عبادته فان
العبرة للأغلب وقيل بسعي المصلي لان المأموم لو لم يسع اليها وسعى امامه فانه لا يبطل ظهره المأموم
وان بطل ظهر امامه لان بطلانه في حق الامام بعد الفراغ فلا يضر المأموم كما صرح به في المحيط (قوله
وكره للمعذور والمسجون أداء الظهر بجماعة في مصر) لان المعذور قد يقتدى به غيره فيؤدي
الى تركها وما عمل به في الهداية أولا بقوله لم يفسد من الاخلال بالجمعة اذ هي جامعة للجماعات
مبنى على عدم جواز تعددها في مصر واحده وهو خلاف المنصوص عليه رواية ودراية قيد بالمصر
لان الجماعة غير مكرهة في حق أهل السواد لانه لا جمعة عليهم وأقارب الكراهة ان الصلاة صحيحة
لاستجماع شرائطها وفي فتاوى الولوالجي قوم لا يجب عليهم أن يحضروا الجمعة لبعدها عن الموضع صلوا
الظهر جماعة لانه لا يؤدي الى تقليل الجماعة في الجمعة اهـ فان كانوا في السواد فظاهر وان كانوا
في مصر فهي مستثناة من كلام المصنف ولو حذف المصنف المعذور والمسجون لكان أولى فان
أداء الظهر بجماعة مكره يوم الجمعة مطلقا قال في الظهيرية جماعة فاتهم الجمعة في مصر فانهم
يصلون الظهر بغير اذان ولا اقامة ولا جماعة اهـ وذكر الولوالجي ولا يصلي يوم الجمعة جماعة في
مصر ولا يؤذن ولا يقيم في سجن وغيره لصلاة ولو زاد أوادؤه منفردا قبل صلاة الامام لكان
أولى لما في الخلاصة ويستحب للمريض أن يؤخر الصلاة الى أن يفرغ الامام من صلاة الجمعة وان لم
يؤخره يكرهه والصحح اهـ ولعله اما لاحتمال أن يقتدى به غيره فيؤدي الى تركها أو يعافى
فيحضرها وقد اقتصر في المجتبى على الثاني وانما صرح بالمسجون مع دخوله في المعذور للاختلاف
في أهل السجن فان في السراج الوهاج ان المسجونين ان كانوا طلبة قد روعا على ارضاء المحصور وان
كانوا مظلومين أمكنهم الاستغاثة وكان عليهم حضور الجمعة وقيل بالجماعة لما في التقاريق أن
المعذور يصلي الظهر باذان واقامة وان كان لا تستحب الجماعة وقيل بالظاهر لان غير هؤلاء
أن يصلوا جماعة وأشار المصنف الى أن المساجد تغلق يوم الجمعة الا لاجتماع لئلا يجتمع فيها جماعة
كثافي السراج الوهاج وظاهر كلامهم ان الكراهة في مسألة الكتاب تحرمة لان الجماعة مؤدية
الى الحرام وما أدى اليه فهو مكره وتحريما (قوله ومن أدركها في التشهد أو في سجود السهو أتم
جمعة) يعني عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمدان أدرك معها أكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة
وان أدرك أقلها بنى عليها الظهر - رلانه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط في حقه
فيصلي أربعا اعتبارا للظهر ويقعد لا محالة على رأس الركعتين اعتبارا بالجمعة ويقرأ في الاخير بين
لا احتمال للنولية واهما انه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى تشتربانية الجمعة وهي ركعتان ولا وجه
لساذكر لانها محتلفان لا يبنى أحدهما على تحريم الآخر ووجود الشرائط في حق الامام يجعل
موجودا في حق المسبوق وأشار المصنف رحمه الله الى انه لا بد أن ينوي الجمعة دون الظهر حتى لو نوى

وكره للمعذور والمسجون
أداء الظهر بجماعة في
المصر ومن أدركها في
التشهد أو في سجود
السهو أتم جمعة

رخص له تركها للعذر
وبالالتزام التحق بالصحح
(قوله ولو حذف المصنف
وقوله الا في ولو زاد أو
أدائه الخ) قال في النهر أما
الحذف كما ذكره غير محتاج
السبب لانه معلوم بالأولى
وأما الزيادة فلانها توهم
ان الكراهة فيها كالتى
قبلها تحريمية وظاهر
الخلاصة يقتضى انها
تنزيهية (قوله في سجن
وغيره لصلاة) عبارة
الولوالجية لصلاة الظهر

الظاهر لم يصح اقتداؤه كذا في المبسوط وفي المضمهرات انه مجمع عليه وأشار أيضا الى ان الامام يسجد
 للسجود في الجمعة والعديد والمتار عند المتأخرين ان لا يسجد في الجمعة والعديد لتوهم الزيادة
 من الجهال كذا في السراج الوهاج وغيره ثم اذا قام هذا المسبوق الى قضائه كان مخيرا في القراءة ان
 شاء جهر وان شاء خافت كذا في السراج الوهاج أيضا وفي المجتبى ولو زجه الناس فلم يستطع السجود
 فوقف حتى سلم الامام فهو لاحق بمضي في صلاته بغير قراءة اه وقيد بالجمعة لان من أدرك الامام
 في صلاة العيد في التشهد فانه يتم العيد اتفاقا كذا في فتح القدير من صلاة العيد وذكر في السراج
 ان عند محمد لم يصح مدر كالعيد وفي الظهيرية معزيا الى المنتقى مسافرا أدرك الامام يوم الجمعة في
 التشهد يصلي أربعين التكبير الذي دخل فيه اه وهو مخصص لما في المتون من متعاض لمحملا على ما اذا
 كانت الجمعة واجبة على المسبوق اما اذا لم تكن واجبة فانه يتم ظهرا (قوله واذا خرج الامام فلا
 صلاة ولا كلام) لما رواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن علي وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم كانوا
 يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الامام وقول الصحابي حجة ولان الكلام يتم تطعنا فيحصل
 بالاستماع والصلاة قد تستلزمه أيضا وبه اندفع قوله ما انه لا بأس بالكلام اذا خرج قبل ان يخطب
 واذا نزل قبل ان يكبر وأجمعوا ان الخروج قاطع للصلاة وفي العمود المراد اجابة المؤذن اما غيره من
 الكلام فيذكره اجماعا كذا في السراج الوهاج وفسر الشارح الخروج بالصعود على المنبر وهكذا في
 المضمهرات وذكر في السراج الوهاج يعني خرج من المقصورة وظهر عليهم وقيل يصعد المنبر فان لم يكن
 في المسجد مقصورة يخرج منها لم يتركوا القراءة والذكر اذا قام الامام الى الخطبة اه وفي شرح
 المجمع عبارة الخروج واردة على عادة العرب من انهم يتخذون للامام مكانا خاليا تعظيما لشأنه
 فيخرج منه حين اراد الصعود هكذا شاهدناه في ديارهم والقاطع في ديارنا يكون قيام الامام للصعود
 اه والحاصل ان الامام ان كان في خلوة فالقاطع انفصاله عنها وظهوره للناس والافقيامة للصعود
 وأطلق في الصلاة فشمى السنة وتحمية المسجد ويدل عليه الحديث اذا قلت لصاحبك والامام يخطب
 يوم الجمعة أنصت فقد لغوت فانه يفيد بطريق الدلالة منعهما بالاولى لان المنع من الامر بالمعروف
 وهو أعلى من السنة وتحمية المسجد وما في صحيح مسلم من قوله صلى الله عليه وسلم اذا جاء أحدكم والامام
 يخطب فليركع ركعتين وليتجاوز فيهما فمحمول على ما قبل تحريم الكلام فيه ادفعنا المعارضة وجوابهم
 بحمله على ما اذا أمسك عن الخطبة حتى يفرغ من صلاته كما اجابوا به في واقعة سبيلك الغطفاني فغير
 مناسب لمذهب الامام لما علمت انه يمنع الصلاة بمجرد وجهه قبل الخطبة الى ان يفرغ من الصلاة
 وفي فتح القدير ولو خرج وهو في السنة يقطع على ركعتين اه وهو قول ضعيف وعزاه قاضيان الى
 النوادر قال فاذا قطع يلزمه أربع ركعات والصحيح خلافه كما في المحط قال الوالوي في فتاواه اذا شرع
 في الاربع قبل الجمعة ثم افتتح الخطبة أو الاربع قبل الظهر ثم أقيمت هل يقطع على رأس الركعتين
 تكاموا فيه والصحيح انه يتم ولا يقطع لانها بمنزلة صلاة واحدة واجبة اه وكذا في المنتقى
 بالغين المجمع ولا يرد عليه قضاء فائتم بسقط الترتيب بينهما وبين الوقفية فانها لا تذكره كما في السراج
 الوهاج لانه أطلق فيها لما قدمه ان الترتيب واجب بمعنى الشرط وأطلق في منع الكلام فشمى
 الخطيب قال في البدائع ويكره للخطيب ان يتكلم في حال الخطبة الا اذا كان أمرا معروفا فلا يكره
 لما روى ان عمر كان يخطب يوم الجمعة فدخل عليه عثمان فقال له أية ساعة هذه فقال له ما زدت
 حين سمعت النداء يا أمير المؤمنين على ان توضأت فقال والوضوء أيضا وقد علمت ان رسول الله أمر

واذا خرج الامام فلا
 صلاة ولا كلام

(قوله وهو مخصص لما
 في المتون الخ) قال في النهر
 الظاهر ان هذا يخرج
 على قول محمد غاية الامر
 انه خرم به لا اختياره اياه
 والمسافر منال لا قيد اه
 ويؤيده ما مر في الرد على
 محمد (قوله وهو أعلى من
 السنة وتحمية المسجد)
 كان المناسب اسقاط
 قوله وهو ولكن قوله
 أعلى خبر الآن

(قوله كما صرح به في الخلاصة) قال في النهر لم يذكر التسبيح في الخلاصة وانما عبارته ما يحرم في الصلاة يحرم في الخطبة حتى لا ينبغي أن يأكل ويشرب والامام في الخطبة ويحرم الكلام وسواه كان أمرا بالمعروف أو كلاما آخر نعم في السدائع بكرة الكلام حال الخطبة وكذا قراءة القرآن وكذا الصلاة وكذا كل ما شغل باله عن سماع الخطبة من التسبيح والتهايل والكتابة بل يجب عليه أن يسمع ويسكت وهذا قول ١٦٨ الامام وقال لا بأس به اذا خرج قبل أن يخطب واذا نزل قبل أن يكبر واذا جلس

عند الثاني قيل الخلاف في اجابة المؤذن أما غيره فيكره اجماعا وقيل في كلام يتعلق بالآخر أما المتعلق بالدنيا فيكره اجماعا (قوله انه يرد) الظاهر أن يقول محمد (قوله في نفسه) قال القهستاني قبيل الامامة

ويجب السعي اليها وترك البيع بالاذان الاول

بأن يسمع نفسه أو يصحح الحروف فانهم يفسروه به وعن أبي يوسف انه يصلي قلبا اثم ارا لا انصت والصلاة عليه صلى الله عليه وسلم كما في الكرماني اه وفي امداد الفتاح عن الفتح بعد روايت أبي يوسف قال وهو الصواب (قوله ثم اعلم الخ) نقل الخبر الرملي عن الرملي الشافعي ان والده أفتى بانه ليس له أضل في السنة وانه لم يفعل بين يديه صلى الله تعالى عليه وسلم بل كان يهمل حتى يخرج الناس فاذا اجتمعوا خرج

بالاعتسال اه فاستفيد منه انه لا يسلم اذا صعد المنبر وروى انه يسلم كما في السراج الوهاج وشمل التسبيح والذكر والقراءة وفي النهاية اختلاف المشايخ على قول أبي حنيفة قال بعضهم انما كان يكره ما كان من كلام الناس أما التسبيح ونحوه فلا وقال بعضهم كل ذلك مكروه والاول أصح اه وكذا في العناية وذكر الشارح ان الاحوط الانصات اه ويجب أن يكون محل الاختلاف قبل شروعه في الخطبة ويدل عليه قوله على قول أبي حنيفة وأما وقت الخطبة والكلام مكروه تحريرا ولو كان أمرا معروفا أو تسبيحا أو غيره كما صرح به في الخلاصة وغيرها وزاد فيها ان ما يحرم في الصلاة يحرم في الخطبة من أكل وشرب وكلام وهذا ان كان قريبا وان كان بعيدا فقد تقدم من المصنف ان الثاني كالقريب وهو الاحوط في المحيط وهو الاصح وأما دراسة الفقه والنظر في كتب الفقه ففيه اختلاف وعن أبي يوسف انه كان ينظر في كتابه ويصححه وقت الخطبة ولم يتكلم لكن أشار بيده أو بعينه حين رأى منكرا الصحیح انه لا بأس به وشمل تسميت العاطس ورد السلام وعن أبي يوسف لا يكره الرد وهو خلاف المذهب واختلفوا في الحمد اذا عطس السامع وصححو انه يرد في نفسه لكن ذكر الوالوي ان الاصول ان لا يجب فيها لانه يخل الانصات وانه مأثور به وعليه الفتوى وكذا اختلفوا في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عند سماع اسمه والصواب انه يصلي في نفسه كما في فتح القدير ولا يرد على المصنف لو رأى رجلا عند بثرف خاف وقوعه فيها أو رأى عقربا تدب الى انسان فانه يجوز له ان يحذره وقت الخطبة لان ذلك يجب لحق آدمي وهو محتاج اليه والانصات لحق الله تعالى ومبناه على المسامحة كما في السراج الوهاج وفي الجتي الاستماع الى خطبة النكاح والختم وسائر الخطب واجب والاصح الاستماع الى الخطبة من أولها الى آخرها وان كان فهذا كرواية اه ثم اعلم ان ما تعرف من ان المرقى الخطيب يقرأ الحديث النبوي وان المؤذنين يؤمنون عند الدعاء ويدعون للحجاة بالرضى والسلطان بالنصر الى غير ذلك فكله حرام على مقتضى مذهب أبي حنيفة رحمه الله وأغرب منه ان المرقى ينهى عن الامر بالمعروف بمقتضى الحديث الذي يقرأه ثم يقول أنصتوا رحمكم الله ولم أر نقلا في وضع هذا المرقى في كتب أئمتنا (قوله ويجب السعي وترك البيع بالاذان الاول) لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وانما اعتبر الاذان الاول لحصول الاعلام به ومعلوم انه بعد الزوال اذا الاذان قبله ليس باذان وهذا القول هو الصحيح في المذهب وقيل العبرة للاذان الثاني الذي يكون بين يدي المنبر لانه لم يكن في زمنه عليه الصلاة والسلام الا هو وهو ضعيف لانه لو اعتبر في وجوب السعي لم يتمكن من السنة القبلية ومن الاستماع بل ربما تخشى عليه فوات الجمعة وفي صحيح البخاري مسند الى السائب بن يزيد قال كان النداء ليوم الجمعة أوله اذا جلس الامام على المنبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر فلما كان عثمان وكثير الناس زاد النداء الثالث على الزوراء

اليهم وحده من غير ساو يش يصح بين يديه وكذلك الخلفاء الثلاثة بعده ثم قال انه بدعة حسنة لان في قراءة الآية ترغيبا في الصلاة عليه صلى الله تعالى عليه وسلم وفي قراءة الحديث تبسيطا لاجتناب الكلام وأقروه لمينا وقال لا ينبغي القول بحرمه قراءة الحديث على الوجه المتعارف لتوافر الامة وتظاهرهم عليه اه ولا يخفى ما فيه ان العرف لا يصح اجماعا نامل (قوله زاد النداء الثالث) قال في الفتح وفي رواية للبخاري زاد النداء الثاني وتسميته ثالثا قال

لان الإقامة تسمى أذا ناكفى الحديث بين كل أذانين صلاة (قوله وصرح فى السراج بعدمها) قال فى النهرو ينبغى التعديل على الاول (قوله للاختلاف فى وقته) قال فى النهرو وقوع الخلاف فى وقته لا يمنع القول بفرضيته وكفالك بوقت العصر شاهداه وفيه نظر لان مراد المؤلف ان أصل السعي فرض وأما كونه عند الاذان الاول فهو واجب ١٦٩ وليس بفرض للاختلاف فيه فأورث شبهة وهذا بخلاف

وقت العصر على انه لا يتأنى القول بالوجوب هناك ولا بوصف الوقت بالواجب ولا بالفرض (قوله وقيل ما يلى المقصورة) نقل فى التتارخانية ان فى زماننا لا يمنع الامراء ان يدخل الفقراء المقصورة الداخلة فالصف الاول وان جلس على المنبر اذن بين يديه وأقيم بعد تمام الخطبة

ما كان فى المقصورة الداخلة وفيها عن التهذيب المقام فى الصف الاول ما هو أقرب الى الامام خلفه ثم عن يمينه ثم عن يساره وفيها عن النصاب ان سبق أحد بالدخول فى المسجد مكانه فى الصف الاول فدخل رجل أ بر منه سنا أو أهل علم ينبغى له أن يتأخر ويقدمه تعظيما له اه هذا وظاهر كلامهم هنا ان المقصورة اذا كانت وسط المسجد كمقصورة مسجد دمشق أن ما كان خارج المقصورة مما هو عن يمين الصف

قال البخارى الزوراء موضع بالسوق بالمدينة وفى فتح القدير وقد تعلق بما ذكرنا بعض من نفى ان للجمعة سنة فانه من المعلوم انه كان عليه السلام اذا رقى المنبر أخذ بلبال فى الاذان واذا اكمله أخذ عليه السلام فى الخطبة ففى كانوا يصلون السنة ومن ظن انهم اذا فرغ من الاذان قاموا فركعوا فهو من أجهل الناس وهذا مدفوع بان خروجه عليه السلام كان بعد الزوال بالضرورة فيجوز كونه بعد ما كان يصلى الاربع ويجب الحكم بوقوع هذا الجوز لما قدمنا من عموم انه كان عليه السلام يصلى اذا زالت الشمس أربعين ركعة كما يجب فى حقهم لانهم أيضا يعلمون الزوال كما يؤذن بل ربما يعلمونه بدخول الوقت لمؤذن اه والمراد من البيع ما يشغل عن السعي اليها حتى لو اشتغل بعمل آخر سوى البيع فهو مكروه أيضا كذا فى السراج الوهاج وأشار بعطف ترك البيع على السعي الى انه لو باع واشترى حالة السعي فهو مكروه أيضا وصرح فى السراج الوهاج بعدمها اذ لم يشغله وصرح بالوجوب ليقيدان الاشتغال بعمل آخر مكرره كراهة تعزيم لانه فى رتبته ويصح اطلاق اسم الحرام عليه كما وقع فى الهداية وبه اندفع ما فى غاية البيان من ان فيه نظر لان البيع وقت الاذان جائز لانه مكروه وان المراد بالجواز الصحة لا المحل وبه اندفع أيضا ما ذكره القاضى الاسيحي من ان البيع وقت النداء مكروه لالآية ولو فعل كان جائزا والامر بالسعي من الله تعالى على الندب والاستحباب لالآية الحتم والايجاب اه فانه يفيدان الكراهة تنزيهية وليس كذلك بل تعزيمية اتفاقا ولهذا وجب فسجد لو وقع وأيضا قوله ان الامر بالسعي للندب غير صحيح لانهم استدلوا به على فرضية صلاة الجمعة فعلم انه للوجوب وقول الإكل فى شرح المنار ان الكراهة تنزيهية مردود لما علمت وانما لم يقل ويفترض السعي مع انه فرض للاختلاف فى وقته هل هو الاذان الاول أو الثانى أو العبرة لدخول الوقت وفى المضمرات والذي يبيع ويشترى فى المسجد أو على باب المسجد أعظم أثما وأثقل وزرا (قوله فاذا جلس على المنبر اذن بين يديه وأقيم بعد تمام الخطبة) بذلك جرى التوارث والضمير فى قوله بين يديه عائدا الى الخطيب الجالس وفى القدورى بين يدي المنبر وهو محاذ اطلاق الاسم المحل على الحال كما فى السراج الوهاج فاطلق اسم المنبر على الخطيب وفى كثير من الكتب لو سمع النداء وقت الاكل يتركه اذا خاف فوت الجمعة كخروج وقت المكتوبات بخلاف الجماعة فى سائر الصلوات وفى المحيط وغيره ويستحب لمن حضر الجمعة ان يدهن ويمس طيبا ان وجدته ويلبس أحسن ثيابه ويغتسل ويجلس فى الصف الاول لان الصلاة فيه أفضل ثم تسكناوا فى الصف الاول قيل هو خلاف الامام فى المقصورة وقيل ما يلى المقصورة وبه أخذ الفقهاء أبو الليث لانه يمنع العامة عن الدخول فى المقصورة فلا تتوصل العامة الى نيل فضيلة الصف الاول ومن مات يوم الجمعة يرجى له فضل وفى البدائع وينبغى للامام ان يقرأ فى كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة مقدار ما يقرأ فى صلاة الظهر ولو قرأ فى الاولى بسورة الجمعة وفى الثانية بسورة المنافقين أو فى الاولى بسج اسم ربك الاعلى وفى الثانية بسورة هل أناك حديث الغاشية فحسن تبركافعله عليه السلام ولكن لا يواطى على قراءتها بل يقرأ غيرهما فى بعض الاوقات كيلا يؤدى الى هجر الباقي

٢٢ - بحر ثانى ١٠ الداخلة وعن يساره لا يسمى صفا أول فليتامل الآن يقال ان مرادهم بالمقصورة بيت داخل الجدار القبلى كبنت الخطيب فى مسجد دمشق الذى يخرج منه الخطيب فالتأثير ان ملوكهم كانوا يصلون فيه خوفا من الاعداء فلا يمكنون الناس من الدخول فيه أمام مثل مقصورة دمشق فالذى يظهر ان ما عن طرفها قرب الحائط القبلى صف أول

﴿باب العيدين﴾ (قوله وهو كذلك لوجهين) قال في التهريفه نظر اما اولافلان الجامع وان صنف بعد الان قوله ولا يترك واحدا منهما يدل على الوجوب اذ مثل هذا الكلام في الرواية يذكروا الواجب غالبا كما في المعراج واما ثانيا فلانه صرح في الاصل في موضع آخر بالوجوب ففي المجتبى ذكر محمد في الاصل آرايت العيدين هل يجب الخروج فيها على أهل القرى والجبال والسهول قال انما يجب على الامصار ١٧٠ والمدائن فنص على الوجوب اه وبهذا يستغنى عما مر من ان في الاصل ما يدل على

الوجوب وفي البدائع وتأويل ما في الجامع انها وجبت بالسنة او هي سنة مؤكدة وانها في معنى الواجب على ان اطلاق اسم السنة لا ينفي الوجوب بعد قيام الدليل على

﴿باب العيدين﴾

أي صلاة العيدين ولا خفاء في وجه المناسبة وسمى به لما ان لله سبحانه وتعالى فيه عوائد الاحسان الى عباده اولانه يعود ويتكرر اولانه يعود بالفرح والسرور او تغاؤلا بعوده على من أدركه كما سميت القافلة قافلة تغاؤلا ببقولها أي برجوعها وجمعها أعياد وكان حقها أعياد لانها من العود ولكن جمع بالياء للزومها في الواحد والفرق بينه وبين عود الخشب فانه يجمع على عيدان وعود الله وفاته يجمع على أعياد كما في العيني وكانت صلاة عيد الفطر في السنة الاولى من الهجرة كما رواه أبو داود مسندا الى أنس رضي الله عنه قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما فقال ما هذان اليومان قالوا كنا نلعب فيهما في الجاهلية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله قد أبدلكم بهما خيرا منهما يوم الاضحى ويوم الفطر (قوله تجب صلاة العيد على من تجب عليه الجمعة بشرائطها سوى الخطبة) تصريح بوجوبها وهو واحد من الروايتين عن أبي حنيفة وهو الاصح كما في الهداية واختار كما في الخلاصة وهو قول الاكثرين كما في المجتبى ويدل عليه من جهة الرواية قول محمد في الاصل ولا يصلي نافلة في جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف فانه لم يستثن العيد فعلم انه ليس من النوافل ومن جهة الدليل مواظبته صلى الله عليه وسلم عليه من غير ترك وفي رواية أخرى انها سنة لقول محمد في الجامع الصغير في العيدين يجتمعان في يوم واحد قال يشهدهما جميعا ولا يترك واحدا منهما والاولى منهما سنة والاخرى فريضة قال في غاية البيان وهذا أظهر ولم يعلله وهو كذلك لوجهين أحدهما ان الجامع الصغير صنفه بعد الاصل فخافه هو والمعول عليه وثانيهما انه صرح بالسنة بخلاف ما في الاصل والظاهر أنه لا خلاف في الحقيقة لان المراد من السنة السنة المؤكدة بدليل قوله ولا يترك واحدا منهما وكما صرح به في المبسوط وقد ذكرنا مرارا انها بمنزلة الواجب عندنا ولهذا كان الاصح أنه يترك المؤكدة كالواجب وفي المجتبى الاصح انها سنة مؤكدة وأفاد ان جميع شرائط الجمعة وجوبا وصحة شرائط للعيد الا الخطبة فانها ليست بشرط حتى لو لم يخطب أصلا صح وأساء ترك السنة ولو قدمها على الصلاة صحت وأساء ولا تعاد الصلاة

﴿باب صلاة العيدين﴾

تجب صلاة العيدين على من تجب عليه الجمعة بشرائطها سوى الخطبة وجوبها وذكر أبو موسى الضرير في مختصره انها فرض كفاية والصحيح انها واجبة اه وقيل في المسئلة روايتان كذا في الظهيرية (قوله أحدهما ان الجامع الصغير الخ) قال في النهر فائدة سمي الاصل أصلا لانه صنف أولا ثم الجامع الصغير ثم الكبير ثم الزيادات كذا في غاية البيان وذكر الحلبي في بحث التجميع ان محمدا قرأ على أبي يوسف الا ما كان فيه اسم الكبير كالمضاربة الكبير

والمزارة الكبير والمأذون الكبير والسير الكبير وفي عقد الغرائد ان السير الكبير هو آخر تأليف محمد رحمه الله تعالى (قوله فانها ليست بشرط) أي بل سنة لانها تؤدي بعد الصلاة بشرط الشيء يسبقه أو يقارنه كذا في النهر قال وتأخذ بها الى ما بعد صلاة العيد سنة كذا في الظهيرية وهذا يقتضي انه لو خطب قبلها كان آتيا بأصلها وفيه توقف اذ لم ينقل قال الشيخ اعميل وليس يصح لجواز المتقدمة وعدم اعادتها كما وقع بهما التصريح

وبه اندفع مافي السراج الوهاج من ان المملوك يجب عليه العيد اذا اذن له مولاه ولا يجب عليه الجمعة لان الجمعة لها بدل وهو الظاهر وليس كذلك العيد فانه لا بدل له لان منافعه لا تصير مملوكة له بالاذن فله بعد الاذن كالحالة قبله وفي القنية صلاة العيد في الرساتيق تذكره كراهة تحريم اه لانه اشتغال بما لا يصح لان المصير شرط العبادة (قوله ونذ يوم الفطر ان يطعم ويغتسل ويستاك ويتطيب ويلبس احسن ثيابه) اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم ويستحب كون ذلك المطعوم حلوا لما روى البخاري كان عليه الصلاة والسلام لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات ويأكلهن وترا واما ما يفعله الناس في زماننا من جمع التمر مع اللبن والفطر عليه فليس له اصل في السنة وظاهر كلامهم تقديم الاحسن من الثياب في الجمعة والعيد وان لم يكن ابيض والدليل دال عليه فقدر وى البيهقي انه عليه الصلاة والسلام كان يلبس يوم العيد برة جراه وفي فتح القدير واعلم ان الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما خطوط جرد وخضر لانها اخرجت فليكن محل البردة أحدهما اه بدليل نهيه عليه السلام عن لبس الاحمر كما رواه ابو داود والقول مقدم على الفعل والمحاضر مقدم على المبيح لو تعارض فكيف اذا لم يتعارض بالحمل المذكور وزاد في الحاوي القدسي ان من المستحبات التزين وان يظهر فرحا وبشاشة ويكثر من الصدقة حسب طاقته وقدرته وزاد في القنية استحباب التختيم والتبكير وهو سرعة الانتباه والابتكار وهو المسارعة الى المصلي وصلاة الغداة في مسجد حبه والمخرج الى المصلي ماشيا والرجوع في طريق آخر والتهنئة بقوله تقبل الله منا ومنكم لا تذكر وفي المجتبى فان قلت عد الغسل ههنا مستحبا وفي الطهارة سنة قلت للاختلاف فيه والصحيح انه سنة وسماء مستحبا لاشتمال السنة على المستحب وعد سائر المستحبات المذكورة هنا في بعض الكتب سنة اه (قوله ويؤدي صدقة الفطر) معطوف على يطعم فيقتضي أن يكون الاداء مندوبا وهو كذلك لان الكلام كله قبل الخروج الى المصلي فالصدقة الفطر احوال أحدها قبل دخول يوم العيد وهو جائز ثانيا يومه قبل الخروج وهو مستحب ثالثا يومه بعد الصلاة وهو جائز رابعا بعد يوم الفطر وهو صحيح ويأتى بالتأخير الا انه يرتفع بالاداء كن اخرج بعد القدرة فانه يأتى ثم يزول بالاداء كما سيأتى وانما استحباب الاداء قبله للحديث من اداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة ومن اداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات ولقوله عليه الصلاة والسلام اغذوهم في هذا اليوم عن المسئلة ولان المستحب أن يأكل قبل الخروج الى المصلي فيقدم للفقير لياكل قبلها فيمتفرغ قلبه للصلاة (قوله ثم توجه الى المصلي) ضبطة في غاية البيان بالرفع وقال لا بالنصب ولم يبين وجهه ووجهه ان توجهه واجب وليس بمستحب ولهذا أتى بأسلوب آخر وهو العطف بتم وفي السراج الوهاج المستحب أن يتوجه ماشيا ولا يركب في الرجوع لان النبي صلى الله عليه وسلم ما ركب في عيد ولا جنازة ولا بأس ان يركب في الرجوع لانه غير قاصد الى قرية وفي التجنيس والخروج الى الجبانة سنة لصلاة العيد وان كان يسعهم المسجد الجامع عند عامة المشايخ هو الصحيح اه وفي المغرب الجبانة المصلي العام في الصحراء وعلى هذا فيجوز أن يكون منصوبا عطا على يطعم لان توجهه الى المصلي مندوب كما أوداه في التجنيس وان كانت صلاة العيد واجبة حتى لو صلى العيد في الجامع ولم يتوجه الى المصلي فقد ترك السنة وانما أتى بتم لافادة ان التوجه متراع عن جميع الأفعال السابقة وفي الخلاصة ولا يخرج المنبر الى الجبانة يوم العيد واختلف المشايخ في بناء المنبر في الجبانة قال بعضهم بركه وقال بعضهم لا يكرهه وفي نسخة الامام خواهر زاده هذا حسن في زماننا وعن أبي حنيفة

ونذ في الفطر أن يطعم
ويغتسل ويستاك
ويتطيب ويلبس احسن
ثيابه ويؤدي صدقة
الفطر ثم يتوجه الى المصلي

(قوله وبه اندفع مافي
السراج) أي بما أفاذه
المصنف ان جميع شرائط
الجمعة وجوبا وصحة شرائط
للعيد ومن جلتها الحرية
فلا تجب العيد أيضا
وان أدن له كالجمعة
لكن قد نقل في الجمعة
عن السراج ان الجمعة
تجب عليه وقال بعضهم
يتخير

غير مكبر ومتنفل قبلها
(قوله وهو مردود الخ)
يقال عليه ان الامام
المحقق له علم بالخلاف
أيضاً في البدائع وأما في
عيد الفطر فلا يكبر جهراً
في قول أبي حنيفة وعند
أبي يوسف ومحمد يجهر به
وكذا في السراج الوهاج
والتتارخانية ومواهب
الرحمن ودرر البحار وقال
في النهر غير مكبر أي جهراً
وهذا رواية المعلى عن
الامام وروى الطحاوي
عن ابن أبي عمير ان
البغدادى عن الامام انه
يكبر جهراً وهو قولهما
واختلف المشايخ في
الترجيح فقال الرازى
الصحيح من قول أصحابنا
ما رواه ابن أبي عمير وما
رواه المعلى لم يعرف عنه
وفي الخلاصة الاصح ما
رواه المعلى كذا في الدراية
قال الرازى وعليه ما نحن
بما رواه النهر والخلاف
في الجهر وعدمه كما صرح
به في التجنيس وعليه جرى
في غاية البيان والشرح
اه وكذا جرى عليه في
مختارات النوازل وشرح
الهداية وعزاه في النهاية
الى المسووط وتحفة الفقهاء
وزاد الفقهاء

انه لا بأس به اه (قوله غير مكبر ومتنفل قبلها) أى قبل صلاة العيد أما الاول فظاهر كلامه انه
لا يكبر يوم الفطر قبل صلاة العيد لا جهراً ولا سراواً لافرق بين التكبير في البيت أو في الطريق
أوفى المصلى قبل الصلاة لكن أود بعد ذلك ان أحكام الاضحية كالفطر الا انه يكبر في الطريق جهراً
فصار معنى كلامه هنا انه لا يكبر في الطريق جهراً وفي غاية البيان المراد من نفي التكبير بصفة
الجهر لان التكبير خير موضوع لا خلاف في جوازه بصفة الاخفاء اه وفي الخلاصة ما يخالفه
قال ولا يكبر يوم الفطر وعندهما يكبر ويخاف وهو احدى الروايتين عن أبي حنيفة والاصح
ما ذكرناه لا يكبر في عيد الفطر اه فأود ان الخلاف في أصله لا في صفة وان الاتفاق على عدم
الجهرية ورده في فتح القدير بانه ليس بشئ اذا لم يمنع من ذكر الله بسائر اللفاظ في شئ من الاوقات
بل من أيقاعه على وجه البدعة فقال أبو حنيفة رفع الصوت بالدكر بدعة ويخالف الامر من قوله
تعالى واذا كرر بك في نفسك تضرعاً وخيفة ودون الجهر من القول فيقتصر على مورد الشرع وقد
ورد به في الاضحية وهو قوله تعالى واذا كروا لله في أيام معدودات جاء في التفسير ان المراد التكبير في
هذه الايام اه وهو مردود لان صاحب الخلاصة أعلم بالخلاف منه ولان ذكر الله تعالى اذا قصد به
التخصيص بوقت دون وقت أو بشئ دون شئ لم يكن مشروعاً حيث لم يرد الشرع به لانه خلاف
المشروع وكلامهم انما هو فيما اذا خص يوم الفطر بالتكبير ولهذا قال في غاية البيان من باب
المهر عند ذكر المنعة وقوله ولا يكبر في طريق المصلى عند أبي حنيفة أى حكماً للعيد ولكن لو كبر لانه
ذكر الله تعالى يجوز ويستحب اه فالحاصل ان الجهر بالتكبير بدعة في كل وقت الا في المواضع
المستثناة وصرح قاضيان في فتاواه بكر اهة الدكر جهراً وتبعه على ذلك صاحب المستصفي وفي
الفتاوى العلامة وتمنع الصوفية من رفع الصوت والصفق وصرح بحرمة العيني في شرح التحفة
وشنع على من يفعله مدعي انه من الصوفية واستثنى من ذلك في القنية ما يفعله الأئمة في زماننا فقال
امام يعتاد في كل غداة مع جماعته قراءة آية الكرسي وآخر البقرة وشهد الله ونحوه جهراً لا بأس به
والافضل الاخفاء ثم قال التكبير جهراً في غير أيام التشريق لا يسن الا بازاء العدو أو للصوم وقاس
عليه بعضهم الحريق والخاف كلهم رقم برقم آخر قاس وعنده جمع كثير يرفعون أصواتهم بالتليل
والتسبيح جهلاً لا بأس به والاخفاء افضل ولو اجتمعوا في ذكر الله والتسبيح والتليل يخفون والاخفاء
افضل عند الفرع في السفينة أو ملاعبتهم بالسيوف وكذا الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم اه
وأما التكبير خفية وان قصد ان يكون لاجل يوم الفطر فهو مكروه أيضاً والا فهو مستحب ولو كان يوم
الفطر وأما الثاني وهو التنفل قبلها فهو مكروه وأطلقه فشمع ما اذا كان في المصلى أو في البيت
ولا خلاف فيما اذا كان في المصلى واختلفوا فيما اذا تنفل في البيت فعمامتهم على الكراهة
وهو الاصح كما في غاية البيان وقيد بقوله قبلها لان التنفل بعدها فيه تفصيل فان كان في المصلى
فمكروه وعند العامة وان كان في البيت فلا ودليل الكراهة ما في الكتب الستة عن ابن عباس
رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج فصلى بهم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها وهذا النفي
بعدها محمول على ما اذا كان في المصلى لم يثبت ابن ماجه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا
يصل قبل العيد شيئاً فاذا رجع الى منزله صلى ركعتين اه قال في فتاوى قاضيان والخلاصة
والافضل ان يصل أربع ركعات بعدها وأطلقه فشمع صلاة الاضحية وشمل من يصل صلاة العيد
امما كان أو غيره ومن لم يصلها كما في السراج الوهاج ولهذا قال في الخلاصة النساء اذا أردن أن يصلين

لان طاعة الامام فيما ليس
بعصية واجبة وهذا ليس
بعصية لانه قول بعض
الصحابه كذا في المعراج
وقال في شرح النبوة
والذي ذكره من عمل
العامية بقول ابن عباس
لا مريئيه الخلفاء بذلك
كان في زعمهم اما في زماننا
فقد زال اذ خلافة الان
والذي يكون مصر فهو
للمعة اسم لا معنى لانتفاء
بعض شروط الخلافة فيه
وقته من ارتفاع الشمس
لي زوالها ويصلي ركعتين
مثليا قبل الزوايد وهي
ثلاث في كل ركعة

على ما لا يخفى على من له
دنى علم بشروطها فالعمل
الآن بما هو المذهب
عندنا لكن حيث لا يقع
الالتباس على الناس اه
أقول يؤخذ من هذا ان
امر الخليفة بشئ لا يبقى
حكمه بعدم موته أو عزله
اذ لم يبق العمل بامره واجبا
لوجب علينا الى اليوم
العمل بما أمر به هرون
أبا يوسف وبه يعلم حكم
أوامر سلاطين بني عثمان
فتدبر (قوله ولهذا
قيل ينوي بكل تكبيرة
الافتتاح الخ) أقول
ظاهرة انه ينوي بمأزاد

الفهي يوم العيد صليين بعد ما يصلي الامام في الجبابة اه وهذا كله انما هو بحسب حال الانسان
وأما العوام فلا ينبغي من تكبير قبلها قال أبو جعفر لا ينبغي أن يمنع العامة من ذلك لقلة رغبته
في الخبرات اه وكذا في التنفل قبلها قال في التجنيس سئل شمس الأئمة الخلواني ان كسالى العوام
يصلون الفجر عند طلوع الشمس أفزجهم عن ذلك قال لا لانهم اذا منعوا عن ذلك تركوها أصلا
وأدأوها مع تجويز أهل الحديث لها أولى من تركها أصلا اه (قوله ووقته من ارتفاع الشمس
التي زوالها) أما الابتداء فلانه عليه الصلاة والسلام كان يصلي العيد والشمس على قيد مرجع أو مرجح
وهو بكسر القاف بمعنى قدر وأما الانتهاء فلما في السنن ان ركباً جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم
يشهدون انهم رؤا الهلال بالامس فأمرهم أن يفطروا واذا أصبحوا يغدون الى مصلاهم ولوجاز
فعلها بعد الزوال لم يكن لنا خير الى الغد معني واستفيع منه أنها لا تصح قبل ارتفاع الشمس بمعنى
لا تكون صلاة عيد بل نفل محرم ولو زالت الشمس وهو في اثنا عشر ساعة كفي الجمعة صريح به في
السراج الوهاج وعلى هذا فينبغي ادخاله في المسائل الاثني عشرية لما انها كالجمعة وقد أغفلوها
عن ذكرها ويستحب تعجيل صلاة الاضحية لتعجيل الاضحية وفي المجتبى ويستحب أن يكون خروجه
بعد ارتفاع قدر مرجح حتى لا يحتاج الى انتظار القوم وفي عيد الفطر يؤخر الخروج قليلا كتب
النبي صلى الله عليه وسلم الى عمرو بن خرم يحمل الاضحية وأخر الفطر قليل ليؤدي الفطرة ويعمل الاضحية
(قوله ويصلي ركعتين مثليا قبل الزوايد) أما كونها ركعتين فتفق عليه وأما كون الثناء قبل
التكبيرات فلانه شرع أول الصلاة فيقدم عليها في ظاهر الرواية كما يقدم على سائر الأفعال والاذكار
(قوله وهي ثلاث في كل ركعة) أي الزوايد ثلاث تكبيرات في كل ركعة وهو قول ابن مسعود
رضي الله عنه وبه أخذنا ثمنا أبو خنيفة وصاحبا وأما في الخلاصة وعن أبي يوسف كما قال ابن
عباس رضي الله عنهما خمس في الأولى وخمس في الثانية أو أربع على اختلاف الروايات والأئمة
في زماننا يكبرون على مذهب ابن عباس لان الخلفاء شرطوا عليهم ذلك اه فليس مذهبنا
يوسف وانما فعله امتثالا لامر هرون الرشيد قال في السراج الوهاج لما انتقلت الولاية الى بني العباس
أمر الناس بالعمل في التكبيرات بقول جدهم وكتبوا ذلك في مناشيرهم وهذا تأويل ما روى
عن أبي يوسف أنه قدم بغداد فصلى بالناس صلاة العيد وخلفه هرون الرشيد فكبر تكبيرا بن
عباس فيحتمل أن هرون أمره أن يكبر تكبيرا جده ففعله امتثالا لامره وأما مذهبه فهو على تكبير
ابن مسعود رضي الله عنه لان التكبير ورفع الأيدي خلاف المعهود فكان الأخذ فيه بالاقول
أولى اه وكذا هو مروي عن محمد قال في الظاهرية أنهم ما فعلوا ذلك امتثالا لامر الخليفة لا مذهبنا
ولا اعتقاد اود كفي المجتبى ثم بأخذ بأى هذه التكبيرات شاء وفي رواية عن أبي يوسف ومحمد قال
في الموطأ بعد ذكر الروايات فما أخذت به فحسن ولو كان فيها نسخ ومنسوخ لكان محمد بن الحسن
أولى بمعرفة تقدمه في علم الحديث والفقه وقيل لا نسخ الا في الأول والصحيح ما قلناه والاخذ
بتكبيرات ابن مسعود أولى اه وبهذا ظهر ان الخلاف في الأولوية وفي المحيط ولو كبر الامام أكثر
من تكبير ابن مسعود اتبعه ما لم يكبر أكثر مما حاط به الا تار لانه مولى عليه فليزمه العمل برأي
الامام وذلك الى ستة عشر فان زاد ليزمه متابعتة لانه مخفى بيقين ولو سمع التكبيرات من المكبرين
يأتي بالكل احتياطا وان كثيرا لا احتمال الغلط من المكبرين ولهذا قيل ينوي بكل تكبيرة الافتتاح

على الستة عشر لانه الذي ظهر به احتمال الغلط ولعل وجهه انه لما زاد على المأثور احتمال خطأ المكبرين بانهم زادوا تكبيرة مثالا
واحتمل أن تكون هذه الزائدة هي تكبيرة الافتتاح تقدموا بها على الامام فلم يصح الشروع فلذا ينوي بمأزادوه الافتتاح

(نوله كما لو ركع الامام الخ) هذا مخالف لما ذكره في باب الوتر والنوافل من انه يكبر في الركوع وذكره هناك الفرق بينه وبين القنوت اذا تذكره في الركوع ١٧٤ حيث لا يعود اليه لان القنوت لم يشرع الا في محض القيام ومخالف لما في شرح المنية

من انه يعود الى القيام ويكبر وتكلف للفرق بينه وبين القنوت فانه على هذا القول يشكك أكثر منه على الاول وأما على ما هنا فلا فرق بينهما فلا اشكال أصلا وما هنا صرح بمثله ابن أمير حاج في شرح المنية ويؤلى بين القراءتين ويرفع يديه في الزوائد ويخطب بعدها خطبتين

حيث قال وان تذكر في الركوع ففي ظاهر الرواية لا يكبر ويمضي على صلاته وعلى ما ذكره الكرخي ومثني عليه صاحب البدائع وهو رواية الزوائد يعود الى القيام ويكبر ويعيد الركوع ولا يعيد في الفصلين القراءة اه (قوله فان تكبيري في الركوع الخ) ظاهره ان تكبير الركوع في الركعتين واجب يجب بتركه سجود السهو وهكذا فهمه في الشرنبلالية من عبارة المؤلف فاعترضه بان السكال صرح في باب سجود السهو وبانه لا يجب بترك تكبيرات الانتقال

لاحتمال التقدم على الامام في كل تكبيرة اه ثم قال الاصل ان المنفرد يتبع رأى نفسه في التكبيرات وابقدى يتبع رأى امامه ومن أدرك الامام راكعا في صلاة العند فحسب أن يرفع رأسه بركع ويكبر في ركوعه عندهما خلا فلا ييوسف ولوأدركه في القيام فلم يكبر حتى ركع لا يكبر في الركوع على الفصح كما لو ركع الامام قبل أن يكبر فان الامام لا يكبر في الركوع ولا يعود الى القيام ليكبر في ظاهر الرواية ومن فاتته أول الصلاة مع الامام يكبر في الحال ويكبر برأى نفسه (قوله ويؤلى بين القراءتين) اقتداء بابن مسعود رضي الله عنه ولتكون التكبيرات مجمعة لانها من أعلام الشريعة ولذلك وجب الجهر بها والجمع يحقق معنى الشعائر والاعلام هذا الا أن في الركعة الاولى تخلت الزوائد بين تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع فوجب الضم الى احدهما والضم الى تكبيرة الافتتاح أولى لانها سابقة وفي الركعة الثانية الاصل فيه تكبيرة الركوع لا غيره فوجب الضم اليها ضرورة كذا في المحيط والهداية والظاهر أن المراد بالوجوب في عبارتها ما لا يثبت للمصطلح عليه لان الموالاة بينهما مستحبة لما تقدم من أن الخلاف في الاولوية ثم المسبوق بركعة اذا قام الى القضاء فانه يقرأ ثم يكبر لانه لو بدأ بالتكبير يصير موالياً بين التكبيرات ولم يقل به أحد من الصحابة ولو بدأ بالقراءة يصير فعله موافقا لقول على فكان أولى كذا في المحيط وهو مخصص لقوله من أن المسبوق يقضى أول صلاته في حق الاذكار ويكبر المسبوق على رأى نفسه بخلاف اللاحق فانه يكبر على رأى امامه لانه خلاف الامام حكما كذا في السراج الوهاج وفي المجتبى الاصل ان من قدم المؤخر أو أخر المقدم ساهيا أو اجتهدا فان كان لم يفرغ مما دخل فيه يعيد وان فرغ لا يعود اه وفي المحيط ان بدأ الامام بالقراءة سهوا ثم تذكر فان فرغ من قراءة الفاتحة والسورة يمضي في صلاته وان لم يقرأ الا الفاتحة كبر وأعاد القراءة لزوماً لان القراءة اذا تم كانت امتناعا عن الاتمام لا رفضا لرفض ولو تحول رآه بعد ما صلى ركعة وكبر بالقول الثاني فان تحول الى قول ابن عباس بعدما كبر يقول ابن مسعود وقرأ ان لم يفرغ من القراءة يكبر ما بقي من تكبيرات ابن عباس ويعيد القراءة وان فرغ من القراءة كبر ما بقي ولا يعيد القراءة (قوله ويرفع يديه في الزوائد) توضيح لما أبهمه سابقا بقوله ولا يرفع الايدي الا في فتعس صممع فان العين الاولى للاشارة الى العبدتين فبين هنا أنه خاص بالزوائد دون تكبيرة الركوع فان تكبيري الركوع لما ألحقت بالزوائد في كونها واجبتين حتى يجب السهو وتر كهما ساهيا كما صرح به في السراج الوهاج ربما توهم انه ما التحقنا به ما في الرفع أيضا فنص على أنه خاص بالزوائد وعن أبي يوسف لا يرفع يديه فيها وهو ضعيف ويستثنى منه ما اذا كبر راكعا لكونه مسبوقا كما قدمناه فانه لا يرفع يديه كما ذكره الاسيماجي وقيل يرفع يديه وأشار المصنف الى أنه يسكت بين كل تكبيرتين لانه ليس بينهما ذكر مسنون عندنا ولهذا يرسل يديه عندنا وقد مره مقدار ثلاث تسبيحات لزوال الاشتباه وذكر في المبسوط ان هذا التقدير ليس بلازم بل يختلف بكثرة الزحام وتقلته لان المقصود ازالة الاشتباه ولم يذكر هنا الجهر بالقراءة لما علم سابقا في فضل القراءة ويقرأ فيها كما يقرأ في الجمعة وفي الظهير بة لوصلى خلف امام لا يرى رفع اليدين عند تكبيرات الزوائد برفع يديه ولا يوافق الامام في الترك اه (قوله ويخطب بعدها خطبتين)

الا في تكبيرة ركوع الركعة الثانية من صلاة العيد اه قلت والمؤلف أيضا صرح بذلك هناك فمتعين جل اقتداء كلامه هنا على ان المراد بتكبير في الركوع التكبيرتان في ركوعي الركعة الثانية من صلاتي العبدتين وهذا وان كان فيه نوع بعد لكنه يرتكب توفيقا بين كلاميه

اقتداء بفعله عليه الصلاة والسلام بخلاف الجمعة فإنه يحطب قبلها لان الخطبة فيها شرط والشرط
 متقدم أو مقارن وفي العيد ليست بشرط ولهذا اذا خطب قبلها صح وكره لانه خالف السنة كما
 لو تركها أصلاً في المجتبى ويبدأ بالتحميد في خطبة الجمعة وخطبة الاستسقاء وخطبة النكاح
 ويبدأ بالتكبيرات في خطبة العيدين ويستحب أن يستفتح الأولى بتسعة تكبيرات تترى والثانية
 بسبع قال عبد الله بن عتبة بن مسعود هو من السنة ويكبر قبل أن ينزل من المنبر أربع عشرة أه
 ويجب السكوت والاستماع في خطبة العيدين وخطبة الموسم كذلك في المجتبى (قوله ويعلم الناس
 فيها أحكام صدقة الفطر) لانها شرع من لاجله قال في السراج الوهاج وانكأها خست على من تجب
 ولمن تجب ومتى تجب وكيف تجب وأما على من تجب فعلى الحر المسلم المالك للنصاب وأما لمن
 تجب فللفقراء والمساكين وأما متى تجب فبطور الفجر وأما كيف تصاع من برأوصاع من
 تمر أو شعير أو زبيب وأما من تجب فن أربعة أشياء المذكورة وأما ما سواها فبالقيمة (قوله ولم تقض
 ان فاتت مع الامام) لان الصلاة بهذه الصفة لم تعرف قربة الا بشرائط لا تتم بالمنفرد فإرادته في
 صلاتها وحده والا فإذ افاتت مع امام وامكنه أن يذهب الى امام آخر فإنه يذهب اليه لانه يجوز
 تعددها في مصر واحد في موضعين وأكثر اتفاقاً انما الخلاف في الجمعة وأطلقه فشمئ ما اذا كان
 في الوقت أو خرج الوقت وما اذا لم يدخل مع الامام أصلاً أو دخل معه وأفسدها فلا قضاء عليه أصلاً
 وقال أبو يوسف اذا أفسدها بعد الشروع يقضى لان الشروع في الايجاب كالنذر كذلك في المحيط
 ولا يخفى أنه اذا لم يلزمه القضاء فلا ثم عليه لترك الواجب من غير عذر كالسجدة الصلوات اذا لم
 يسجد لها حتى فرغ من صلاته وفي البدائع وأما حكمها اذا فسدت أو فاتت فكل ما يفسد سائر
 الصلوات والجمعة يفسدها من خروج الوقت ولو بعد القعود وفوت الجماعة على التفصيل
 والاختلاف المذكور في الجمعة غير انها ان فسدت بنحو حدث عمد يستقبلها وان فسدت بخروج
 الوقت سقطت ولا يقضيها عندنا كالجمعة ولكنه يصلى أربعاً مثل صلاة الأضحية ان شاء لانها اذا فاتته
 لا يمكن تدبرها بالقضاء لفقد الشرائط فلو صلى مثل الضحية لنيل الثواب كان حسناً وهو مروى عن
 ابن مسعود (قوله وتؤخر بعذر الى الغد فقط) لان الاصل فيها ان لا تقضى لكن ورد الحديث
 بتأخيرها الى الغد للعذر ففي ما عداه على الاصل فلا تؤخر الى الغد بعذر ولا الى ما بعده بعذر
 ولما قد علم ان انتهاء وقته زال الشمس من اليوم الاول لم يحتج الى التقييد هنا بالجمعة وتؤخر
 بعذر الى الزوال من الغد فقط ولم يذكروا في الكتب المعتمدة اختلاف في هذا وقد كره في المجتبى عن
 الطحاوي في شرح الآثار أن هذا قول أبي يوسف وقال أبو حنيفة ان فاتت في اليوم الاول لم تقض
 لابي يوسف حديث أنس قال أخبرني عمرو بن عثمان ان الهلال خفي على الناس في آحر ليلة من
 شهر رمضان فاصبحوا صياماً فشهدوا عند النبي صلى الله عليه وسلم بعد الزوال انهم رأوا الهلال
 في الليلة الماضية فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالفطر فافطروا وخرج بهم من الغد فصلى بهم
 صلاة العيد ولا يحنيفة أن الاصل ان لا تقضى لكن تركها في الأضحية لخصائص العيد ثم وهو
 جواز النحر وحمة الصوم وفيما عداه جريناً على الاصل قال الطحاوي في حديث أنس وليخرجوا
 لعيدهم من الغد وليس فيه أنه صلى صلاة العيد بهم فيحتمل أن يكون خروجهم لظاهر سواد المسلمين
 وأنها بالعدوهم اه (قوله وهي أحكام الأضحية) أي الأحكام المذكورة لعيد الفطر ثابته لعيد
 الأضحية صفة وشرطاً ووقتاً ومندوباً بالاستتوا ثم ما دللوا واستثنى المصنف رحمه الله من ذلك فقال

يعلم فيهما أحكام صدقة
 الفطر ولم تقض ان فاتت مع
 الامام وتؤخر بعذر الى
 الغد فقط وهي أحكام
 الأضحية

(قوله فلذا كان المختار عدم كراهة الاكل) قال في النهر اى تحريرا اه والظاهر انه غير صحيح لقول التبيين بعد ولكن يستحب أن يأكل وهو يعطى نفى التزبه كالا يخفى قاله الشيخ اسمعيل فليتأمل والاحسن الاستدلال بما قاله في البدائع وما فى عيد الاضحي فان شاء ذاق وان شاء لم يذوق والادب أن لا يذوق شيئا الى وقت الفراغ من الصلاة حتى يكون تناواه من القرابين اه فان هذا التعبير يفيد نفى الكراهة ١٧٦ أصلا وانظر ما قدمناه فى مكروهات الصلاة قبل الفصل (قوله فينبغى للخطيب

أن يعلمهم الخ) قال فى النهر قد مناهما يستغنى به عن ذلك وأرجع اليه ما قدمه هو وقوله فى خطبة صلاة الفطر يمكن أن تظهر فى حق من أتى بها فى العام القابل أو فى حق من لم يؤدها قبل الصلاة اه ولا يخفى ما فيه وإن من العام الى العام ينسى

لكن هنا يؤخر الاكل عنها ويكبر فى الطريق جهرا ويعلم الاضحية وتكبير التشرىق وتؤخر بغير الى ثلاثة أيام والتعريف ليس بشئ

العالم فضلا عن المصالح وظهور الشبهة فى حق من لم يؤدها فقط بغير عيدا المقصود تذكرة الاحكام للمسلم على أنه لا يظهر فى حق تكبير التشرىق خصوصا مع ما ذكره المؤلف من الذى يستفاد من كلامهم فانه يؤيد ما قاله وقد ذكر فى الدر

(لكن هنا يؤخر الاكل) لا يتابع فيهما وهو مستحب ولا يلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة اذ لا بد له من دليل خاص فلذا كان المختار عدم كراهة الاكل قبل الصلاة وأطلقه فشمعل من لا يخفى رقبيل انه لا يستحب التأخير فى حقه وشمل من كان فى المصر ومن كان فى السواد وقبده فى غاية البيان بان هذا فى حق المصرى أما القروى فانه يذوق من حين أصبح ولا يمسك كما فى عيد الفطر لان الاضاحى تذبح فى القرى من الصباح (قوله ويكبر فى الطريق جهرا) لا يتابع أيضا وظاهره أنه ليس بمستحب فى البيت وفى المصلى وفى المحيط ويكبر فى حال خروجه الى المصلى جهرا فاذا انتهى الى المصلى يترك وفى رواية لا يقطعها ما لم يفتتح الامام الصلاة لانه وقت التكبير فانه يكبر عقب الصلاة جهرا ويسن الجهر بالتكبير اظهارا للشعائر اه وخزم فى البدائع بالاولى وعمل الناس فى المساجد على اربعة اقسام (قوله ويعلم الاضحية وتكبير التشرىق فى الخطبة) لانها شرعت لتعليم أحكام الوقت هكذا ذكر واما مع أن تكبير التشرىق يحتاج الى تعليمه قبل يوم عرفته ليعلمه يوم عرفته فانه ابتدأه فينبغى للخطيب أن يعلمهم أحكامه فى الجمعة التى قبل عيد الاضحي كما أنه ينبغى له أن يعلمهم أحكام صدقة الفطر فى الجمعة التى قبل عيد الفطر ليعلموها ويخرجوها قبل الخروج الى المصلى ولم أره منقولا والعلم امانة فى عنق العلماء ويستفاد من كلامهم أن الخطيب اذا رأى بهم حاجة الى معرفة بعض الاحكام فإنه يعلمهم اياها فى خطبة الجمعة خصوصا فى زماننا من كثرة الجهل وقلة العلم فينبغى أن يعلمهم أحكام الصلاة كما لا يخفى (قوله وتؤخر بغير الى ثلاثة أيام) لانها موقوفة بوقت الاضحية فتجوز مادام وقتها باقيا ولا تجوز بعد دخوله لانها لا تقضى قبل الدخول لان تأخيرها غير عذر عن اليوم الاول مكره وبخلاف تأخير عيد الفطر لغير عذر فانه لا يجوز ولا يصلى بعده والتعقيد بالاعتذار هنا لنفى الكراهة وفى عيد الفطر للصحة كذا فى أكثر الكتب المعتمدة وفى المجتبى وانما قدمه بالاعتذار لانه لو تركها فى اليوم الاول بغير عذر لم يصلها بعد كذا فى صلاة الجبلانى وهو من جملة غرائب رجح الله (قوله والتعريف ليس بشئ) وهو فى اللغة الوقوف بعرفات والمراد به هنا وقوف الناس يوم عرفته فى غير عرفات تشبها بالواقفين بها واختلف فى معنى هذا اللفظ فى فتح القدير أن ظاهره أنه مطلوب الاجتناب فيه كون مكره وهو فى النهاية ليس بشئ يتعلق به الثواب وهو بضد على الاباحية وفى غاية البيان أى ليس بشئ فى حكم الوقوف لقول محمد بن الاصل دم السمك ليس بشئ فى حكم الدماء وهذا لانه شئ حقيقة لكونه موجودا الا أنه لما لم يكن معتبرا فى عنه اسم الشئ وانما لم يعتبر تعريفهم لان الوقوف لما كان عبادة مخصوصة بمكان لم يجز فعله الا فى ذلك المكان كالطواف وغيره ألا ترى أنه لا يجوز الطواف حول سائر البيوت تشبها بالطواف حول الكعبة اه

وظاهره

كان عليه الصلاة والسلام يخطب قبل الفطر بيومين

المختار فى أول باب صدقة الفطر عن الشئى أنه كان عليه الصلاة والسلام يخطب قبل الفطر بيومين يأمر باخراجها (قوله وفى المجتبى وانما قيد بالاعتذار) قال فى النهر أقول الذى فى المعراج عن المجتبى ما قدمناه يعنى من قوله فى صلاة الفطر لو أخرها بالاعتذار لم يصلها بخلاف عيد الاضحي قال وهو الموافق لكلامهم والظاهر ان ما فى البحر فهو اه قلت الذى رأيته فى المجتبى عين ما ذكره المؤلف فلا ينبغى الحكم عليه بالسهم بدون مراجعته كما هو مقتضى نقله عن المعراج وأغرب منه ما فعله الرملى حيث نقل صدر عبارة المجتبى وحكم على المؤلف بالسهم ومع ان قول المجتبى وانما قيد الخ مذكور عقب ما نقله الرملى بلا فصل ولعله ساقط من نسخة والله تعالى أعلم

(قوله وفي الذخيرة من كتاب المحظر والاباحة الخ) فيه انه لا شاهد فيه لما نحن فيه لما ان العلة في كراهة التضيعة كونه من رسوم الجحوس وهي منتفسة هنا الا ان يقال ان الجامع التشبيه في كل من المسئلتين فان التشبيه هنا وان كان بالمسلمين فهو مكر وهما كما يفيد كلام المحقق في الفتح وغيره وفي النهر والحاصل ان عباراتهم ناطقة بترجيح ١٧٧ الكراهة وشذوذ غيره (قوله

وقد يقال الخ) يؤخذ جوابه مما قاله في الفتح اختلف في ان تكبيرات التشريق واجبة في المذهب أو سنة والاكثر على انها واجبة ودليل السنة أنهض وهو مواظبته صلى الله تعالى عليه وسلم وأما الاستدلال

وسن بعد فجر عرفة الى ثمان مرة الله أكبر الخ بشرط اقامة ومصر ومكتوبة وجاعة مستحبة

بقوله تعالى وذكروا اسم الله في أيام معلومات فالظاهر منها ذكر اسم الله على الذبحة نسجاً لذكركم عليها غيره في الجاهلية بدليل على ما رزقهم من بهيمة الانعام بل قد قيل ان الذكر كناية عن نفس الذبح اه الا ان يقال مراده ان من استدلال بالآية يلزمه القول بالفرضية تأمل (قوله والحق كما قدمناه مرارا الخ) أي الحق في الجواب عن المصنف حيث سماه سنة لافي

وظاهره أن الكراهة تحريمية وفي الذخيرة من كتاب المحظر والاباحة التضيعة بالديك أو بالدجاج في أيام الاضحية ممن لا اضحية عليه لعسرة طريق التشبيه بالمضحين مكر وه لان هذا من رسوم الجحوس اه (قوله وسن بعد فجر عرفة الى ثمان مرة الله أكبر الى آخره بشرط اقامة ومصر ومكتوبة وجاعة مستحبة) بيان لتكبير التشريق والاضافة فيه ببيان أي التكبير الذي هو التشريق فان التكبير لا يسمى تشريقاً الا اذا كان بتلك الالفاظ في شيء من الأيام المخصوصة فهو حينئذ متفرع على قول الكل وبهذا اندفع ما في غاية البيان من أن هذه الاضافة وقعت على قولهم لانه لا تكبير في أيام التشريق عند أبي حنيفة اه فان التكبير في هذا الوقت الخاص يسمى تشريقاً فاذا صار علماً عليه خرج من فادته معناه الاصل من تشريق اللحم مع أنه ان روعي هذا المعنى لم يكن متفرعاً على قول أحد لانهم انفقوا على تكبير التشريق في يوم عرفة وليس المعنى موجوداً فيه وما في الحقائق من أنه إنما اضيف الى التشريق مع أنه يؤتى به في غير هالما ان أكثره في أيام التشريق ولا أكثر حكم الكل يؤل الى أنه على قولهما كما لا يخفى وعلى هذا في الخلاصة والبدائع من أن أيام النحر ثلاثة وأيام التشريق ثلاثة ويمضي ذلك كله في أربعة أيام العاشر من ذي الحجة للنحر خاصة والثالث عشر للتشريق خاصة واليومان فيما بينهما للنحر والتشريق جميعاً اه فبيان للواقع من أفعال الناس من أنهم يشرقون اللحم في أيام مخصوصة لا بيان لتكبير التشريق لا تغايرهم على أن اليوم الاول من أيام النحر يكبر فيه ثم صرح في البدائع بان التشريق في اللغة كما يطلق على القاء لحوم الاضاحي بالشرقة يطلق على رفع الصوت بالتكبير قاله انضر بن شميل ولذا استدلل أبو حنيفة على اشتراط المصير لوجوب التكبير بقول على لا جعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحية الا في مصر جامع خيفة منظران الاضافة فيه على قول الكل ثم سماه في الكتاب سنة تبعاً للكرخي مع أنه واجب على الاصح كما في غاية البيان لا لمر في قوله تعالى واذا ذكروا الله في أيام معدودات ولقوله تعالى وذكروا اسم الله في أيام معلومات على القول بان كلامهما أيام التشريق وقيل المعدودات أيام التشريق والمعلومات أيام العشر وقيل المعلومات يوم النحر ويومان بعده والمعدودات أيام التشريق لانه أمر في المعدودات بالذكور مطلقاً وفي المعلومات الذكور على ما رزقهم من بهيمة الانعام وهي الذبائح ومطلق الامر للوجوب واطلاق اسم السنة على الواجب جائز لان السنة عبارة عن الطريقة المرضية أو السيرة الحسنة وكل واجب هذا صفة كذا في البدائع ولا يخفى انه مجاز عرفاً فيحتاج الى قرينة والا انصرف الى المعنى الحقيقي وهي في كلام المصنف قوله بعده وبالاقتداء يجب على المرأة والمسافر فصريح بالوجوب بالاقتداء ولو لانه واجب لما وجب بالاقتداء وقد يقال ان الامر في الآية يفيد الافتراض لانه قطعي فلا بد له من صارف منه الى الوجوب والحق كما قدمناه مرارا ان السنة المؤكدة والواجب متساويان في الرتبة فلذا نارة يصرحون في الشيء بأنه سنة ويصرحون فيه بعينه بأنه واجب لعدم التفاوت في استحقات الاثم بتركه وبين وقته فأفاد ان أوله عقب فجر يوم عرفة فالمراد به بعد عقب في عبارته ولا

٢٣ - بحر ثاني الجواب عن قوله فقد يقال فكأن ينبغي تأخير القيل الى ما بعد الجواب هذا وفيما قاله نظراً لان الذي قدمه مرارا انها متساويان في أصل الاثم بتركهما لا انها في رتبة واحدة بل الاثم فيهما متفاوت وظاهر كلامه انها متحدان فيما صدق عليه كالانسان والبشر وليس كذلك يدل عليه ما شاع بينهم وحرروه في كتبهم من ذكر الخلاف في الوتر هل هو سنة أو واجب وترجيحهم قول الامام بوجوبه فلو كانا متساويين لماساغ ذلك

(قوله ولا خلاف فيه)
 كذا نقله في النهر عن
 السراج قال وفيه نظر
 (قوله الآن يريد بالواجب
 المذكور الخ) بعده انهم
 ذكروا فيمن شك في الوتر
 انها الثانية أو الثالثة انه
 بقنت فيهما وعلوه بذلك
 كما مر في بابيه مع ان القنوت
 غير فرض (قوله والاصح
 عندي انه يكبر) وكذا
 ذكر في الفتح انه الاصح
 قال في الشرنبلال لـ
 ويخالفه ما قاله الزيلعي
 وان سبقه المحدث قبل أن
 يكبر توضاً وكبر على الصحيح

خلاف فيه وأفاد آخره بقوله الى ثمان أي مع ثمان صلوات فلذا لم يقل ثمانية وهي من الغايات التي
 تدخل في الغيا كذا في المصنف وهذا عند أبي حنيفة فالتكبير عنده عقب ثمان صلوات فينتهي
 بالتكبير عقب العصر يوم النحر وعندهما ينتهي بالتكبير عقب العصر من آخر أيام التشريق وهي
 ثلاث وعشرون صلاة وهو قول عمر وعلي ورجماء لانه لا أكثر وهو لا حوط في العبادات ورجح أبو
 حنيفة قول ابن مسعود لان الجهر بالتكبير بدعة فكان الاخذ بالاكل أولى احتياطاً وقد ذكرنا في
 مسائل السجدة ان ما تردد بين بدعة وواجب فانه يوثق به احتياطاً وما تردد بين بدعة وسنة يترك
 احتياطاً كما في المحيط وغيره وهو يقتضي ترجيح قولهما ولهذا ذكرنا الاستحباب وغيره ان الفتوى على
 قولهما وفي الخلاصة وعليه عمل الناس اليوم وفي المجتبى والعمل والفتوى في عامة الامصار وكافة
 الاعصار على قولهما وهذا بناء على انه اذا اختلف أبو حنيفة وصاحبا فلا يصح ان العبرة بقوة الدليل
 كما في آخر الحاوي القدسي وهو مبني على ان قولهما في كل مسألة تروى عنه أيضاً كما ذكره في
 الحاوي أيضاً والاف كيف يفتي بغير قول صاحب المذهب وبه اندفع ما ذكره في فتح القدير من
 ترجيح قوله هنا ورد فتوى المشايخ بقولهما ما الان يريد بالواجب المذكور في باب السجدة
 الفرض ويلتزم ان ما تردد بين بدعة وواجب اصطلاحاً فانه يترك كالسنة فيترجح قوله وفي قوله مرة
 اشارة الى رد ما نقل عن الشافعي انه يكره التكبير ثلاثاً وقول الله اكبر الى آخره بيان لالفاظه
 وهو الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر والله الحمد وقد ذكر الفقهاء انه مأثور عن
 الحليل عليه السلام وأصله ان جبريل عليه السلام لما جاء بالفداء خاف العجالة على ابراهيم فقال
 الله اكبر الله اكبر فلما رآه ابراهيم عليه السلام قال لا اله الا الله والله اكبر فلما علم اسمعيل الفداء
 قال اسمعيل الله اكبر والله الحمد كذا في غاية البيان وكثير من الكتب ولم يثبت عند المحدثين كافي
 فتح القدير وقد صرح حوايان الذبيح اسمعيل وفيه اختلاف بين السلف والخلف فطائفة قالوا به
 وطائفة قالوا بانه اسحق والخنفية ما ثلثون الى الاول ورجحه الامام أبو الليث السمرقندي في البستان
 بانه أشبه بالكتاب والسنة فاما الكتاب فقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ثم قال بعد قصة الذبيح
 وبشرناه باسحق الآية وأما الخبر فاروى عنه عليه السلام أنا ابن الذبيحين يعني أباه عبد الله
 واسمعيل واتفقت الامة انه كان من ولد اسمعيل وقال أهل التوراة مكتوب في التوراة انه كان
 اسحق فان صح ذلك فيها آمنانه اه وأما محل أدائه فدبر الصلاة وفورها من غير ان يتخلل ما يقطع
 حرمة الصلاة حتى لو ضحك قهقهة أو أحدث متعمداً أو تكلم عامداً أو ساهى أو خرج من المسجد
 أو جاوز الصفوف في الصحراء لا يكبر لان التكبير من خصائص الصلاة حيث لا يوثق به الا عقب
 الصلاة فإراعى لا يماند حرمتها وهذه العوارض تقطع حرمتها ولو صرف وجهه عن القبلة ولم يخرج
 من المسجد ولم يجاوز الصفوف أو سبقه المحدث يكبر لان حرمة الصلاة باقية والاصل ان كل ما يقطع
 البناء يقطع التكبير وما لا فلا واذا سبقه المحدث فان شاء ذهب وتوضاً ورجع فكبر وان شاء كبر
 من غير تطهير لانه لا يؤدي في تحريم الصلاة فلا يشترط له الطهارة قال الامام السرخسي والاصح
 عندي انه يكبر ولا يخرج من المسجد للطهارة لان التكبير لم يلم يقتصر الى الطهارة كان خروجه
 مع عدم الحاجة قاطعاً للفور الصلاة فلا يمكنه التكبير بعد ذلك فيكبر للحال جزماً كذا في البدائع
 وشرط الإقامة احترازاً عن المسافر فلا تكبير عليه ولو صلى المسافرون في المصير جماعة على الاصح
 كما في البدائع وقيد بالمصير احترازاً عن أهل القرى وقيد بالمكتوبة احترازاً عن الواجب كصلاة

الوتر والعيدين وعن النافذة فلا تكبير عقبها وفي المجتبى والبخاري يكبرون عقب صلاة العبد
لأنها تؤدي بجماعة وشبه الجماعة اه وفي مبسوط أبي الليث ولو كبر على إثر صلاة العبد لا بأس
به لأن المسلمين توارثوا هكذا فوجب أن يتبع توارث المسلمين اه وفي الظهيرية عن الفقيه أبي جعفر
قال سمعت أن مشايخنا كانوا يرون التكبير في الأسواق في الأيام العشر اه وفي المجتبى لا تمنع
الجماعة عنه وبه نأخذ وتدخل الجمعة في المكتوبة كما في الحيط وأراد بالمكتوبة الصلاة المفروضة
من الصلوات الخمس فلا تكبير عقب صلاة الجنازة وإن كانت مكتوبة وقيد بالجماعة فلا تكبير
على المنفرد وقيد بكونها مستحبة احترازاً عن جماعة النساء والعراة ولم يشترط الحرية لأنها ليست
بشروط على الأصح حتى لو أم العبد قوموا بواجب عليه وعليهم التكبير وذكر الشارح أن المحاصل أن
شروطه شروط الجمعة غير الخطبة والسلطان والحرية في رواية وهو الأصح اه وليس يصح إذا
ليس الوقت والأذن العام من شروطه وهذا كله عند أبي حنيفة أخذاً من قول علي لأجمعة ولا
تشرى ولا فطر ولا أضحي الأبي مصر جامع فإن المراد بالتشريق التكبير كما قدمناه لأن تشرى
اللحم لا يختص بمكان دون مكان وأما عندهما فهو واجب على كل من صلى المكتوبة لأنه تبع لها
فيجب على المسافر والمرأة والقروى قال في السراج الوهاج والجوهرية والفتاوى على قولهما في
هذا أيضاً فالمحصل أن الفتوى على قولهما في آخر وقتها وفيمن يجب عليه وأطلق المصنف في
التكبير عقب هذه الصلوات فتشمل الاداء والقضاء وهي رباعية لا تكبير في ثلاثتها الأولى
فاته في غير أيام التشريق فقضاها فيها ثانیها فاته في هذه الأيام فقضاها في غير هذه الأيام
ثالثها فاته في هذه الأيام فقضاها فيها من السنة القابلة ولا تكبير في الأولين اتفاقاً وفي الثالثة
خلاف أبي يوسف والصحيح ظاهر الرواية والتكبير انما هو في الرابعة وهي ما إذا فاتته في هذه
الأيام فقضاها فيها من هذه السنة فإنه يكبر لقيام وقته كالأضحية ثم الذي يؤدي عقب الصلاة ثلاثة
أشياء سجود السهو وتكبير التشريق والتبليغ إلا أن السهو يؤدي في تحريم الصلاة حتى صح
الاقتداء بالساهی بعد سلامه والتكبير يؤدي في حرمتها لا في تحريمها حتى لم يصح الاقتداء بالامام
بعد السلام قبل التكبير والتبليغ لا تؤدي في شيء منها ولذا قال في الخلاصة ويبدأ بالامام بسجود
السهو ثم بالتكبير ثم بالتبليغ إن كان محرماً وفي فتاوى الولوالجي لو بدأ بالتبليغ سقط السجود
والتكبير ولمسالم يكن مؤدي في تحريمها وتركه الامام فعلى القوم أن يأثموا كما مع السجدة مع نالها
بخلاف ما إذا لم يسجد الامام للسهو فانهم لا يسجدون قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة
فسهوت أن أكبر بهم فكبر بهم أبو حنيفة رحمه الله وقد استنبط من هذه الواقعة أشياء منها هذه
المسئلة ومنها أن تعظيم الأستاذ في اطاعته لا فيما يظنه طاعة لأن أبا يوسف تقدم بأمر أبي حنيفة ومنها
أنه ينبغي للأستاذ إذا تفرس في بعض أصحابه الخيران يقدمه ويعظمه عند الناس حتى يعظموه
ومنها أن التلميذ لا ينبغي أن ينسى حرمة أستاذه وإن قدمه أستاذه وعظمه ألا ترى أن أبا يوسف شغل
ذلك عن التكبير حتى سها (قوله وبالاقتداء يجب على المرأة والمسافر) أي باقتدائهما بمن يجب
عليه يجب عليهما بطريق التبعية والمرأة تخاف بالتكبير لأن صوتها عورة وكذا يجب على المسبوق
لأنه مقته تحريمه لكن لا يكبر مع الامام ويكبر بعد ما قضى ما فاتته وفي الأصل ولو تابعه لا تفسد صلاته
وفي التبليغ تفسد كذا في الخلاصة والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

بصح الخ) قال في النهر بل
هو صحيح اذن شرائطه
الوقت أعني أيام التشريق
حتى لو فاتته صلاة في
أيامه فقضاها في غير
أيامه من القابل لا يكبر
وإذا لم يشترط السلطان
أو نائبه فلا معنى لاشتراط
الأذن العام وكانهم
استغنوا بذكر السلطان
عنه على أن قدمنا أن
الأذن العام لم يذكر في
الظاهر نعم بقي أن يقال
من شرائط الجماعة
التي هي جمع والواحد
هنا مع الامام جماعة

وبالاقتداء يجب على
المرأة والمسافر

فكيف يصح أن يقال
أن شروطه شروط الجمعة
اه والجواب أن المراد
الاشتراك في اشتراط
الجماعة فيها لا ما
كل وجه والانتقاص ما
أجاب به أولاً فإن الشرط
في الجمعة وقت الظهر
فلا اشتراك في اشتراط
الوقت فهما مطلقا
فكذا الجماعة تدبر
(قوله فقضاها فيها) أي
في العام القابل في هذه
الأيام (قوله حتى لو سها)
أي حيث نسي ما لا ينسى
عادة حين علم خلفه وذلك

أن العادة انما هو نسيان التكبير الأول وهو الكاش عقيب فجر عرفة وأما بعد ثلاث أوقات فلم تجز العادة بنسيانه لعدم
بعد العهد كذا في الفتح

باب صلاة الكسوف

مناسبتة للعيد هو ان كلامهم ما يؤدي بالجماعة نهارا بغير اذان ولا اقامة وأخبرنا عن العبدان صلاة العيد واجبة على الأصح يقال كسفت الشمس تكسف كسوفوا وكسفها الله كسفاً يتعدى ولا يتعدى قال جرير بن عمار بن عبد العزيز

الشمس طالعة ليست بكسفة * تبيك عليك نجوم الليل والقمر

أى ليست تكسف ضوء النجوم مع طلوعها القلة ضوءها وبكائها عليك ولا حل ذلك لم يظهر لها نور فعلى هذا انتصب قوله بنجوم على المفعول به والقمر معطوف عليه وتماه في السراج الوهاج ومنهم من جعل الكسوف للشمس والقمر ومنهم من جعل الكسوف للشمس والمحسوف للقمر والأصل في صلاة الكسوف حديث البخاري ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد من الناس

ولكنهما آيتان من آيات الله فاذا رأيتوهما فصلوا وفي رواية فادعوا (قوله يصلي ركعتين كالنفل

امام الجمعة) بيان لمقدارها ولصفة أدائها امام قدرها فذكر اتيار ركعتان وهو بيان لاقلها ولذا قال

في المجتبى ان شأوا صلوا ركعتين أو أربعاً أو أكثر كل ركعتين تسليمة أو كل أربع وأما صفة

أدائها فهي صفة أداء النفل من أن كل ركعة بركوع واحد وسجدة ومن أنه لا أذان له ولا اقامة

ولا خطبة وينادي بالصلاة جامعة ليحتمعوا وان لم يكونوا اجتمعوا ومن انها لا تصل في الاوقات

المكروهة ومن أنه لا يكره تطويل القيام والركوع والسجود والادعية والاذكار الذي هو من

خصائص النوافل واحترز بقوله كالنفل عن قول أبي يوسف فانه قال كهيئة صلاة العيد وتقييمه

بامام الجمعة بيان للمستحب قال القاضي الاسدي ويستحب في كسوف الشمس ثلاثة أشياء الامام

والوقت والموضع اما الامام فالسلطان أو القاضي ومن له ولاية اقامة الجمعة والعيدين وأما الوقت فهو

الذي يباح فيه التطوع والموضع الذي يصلي فيه صلاة العيد أو المسجد الجامع ولو صلوا في موضع

آخر أجزأهم ولكن الأول أفضل ولو صلوا وحدهم في منازلهم جاز ويكره ان يجمع في كل ناحية اه

وبه اندفع ما في السراج الوهاج ان في ذكر الامام اشارة الى انه لا بد من شرائط الجمعة وهو كذلك الا

الخطبة اه لكن جعله الوقت من المستحبات لا يصح لانه لا تجوز الصلاة في الاوقات المكروهة ولم

يبين المصنف رحمه الله صفته من الوجوب والسنة وقد ذكر في البدائع قول ابن ذر المجتبى في

الأصل ما يدل على عدم الوجوب فانه قال ولا تصلى نافلة في جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف

استثناهما من النافلة والمستثنى من جنس المستثنى منه فدل على كونها نافلة لكن مطلق الامر في

قواه عليه الصلاة والسلام فصلوا يدل على الوجوب الا لصارف وما قد يتوهم من انه ذكره مع قوله

وادعوا فان الدعاء ليس بواجب اجماعاً فكذا الصلاة غير صحيح لان القرآن في النظم لا يوجب القرآن

في الحكم (قوله بلا جهر) تصريح بجماع لم من قوله كالنفل لان النفل النهاري لا يكون جهر

لدفع قوله ما من الجهر لحديث ابن عباس صلى بنار رسول الله صلى الله عليه وسلم الكسوف فقام

بناقياً ما طويلاً نحو من سورة البقرة ولو جهر لما احتج الى الحزر وقد ترك الدلائل الكثيرة في

هذا الباب والكلام مع الشافعي والصاحبين رومالا اختصار قال في المجتبى وأما قدر القراءة فيها

فروى انه عليه السلام قام في الركعة الاولى بقدر سورة البقرة وفي الثانية بقدر سورة آل عمران

فان طول القراءة خفف الدعاء وعلى العكس اه (قوله وخطبة) أى بالخطبة لانه عليه الصلاة

والسلام أمر بها ولم يبين الخطبة وما ورد من خطبته يوم مات ابراهيم وكسفت الشمس فانما كان للرد

باب صلاة الكسوف

(قوله وبه اندفع ما في

السراج الخ) قال في النهر

معنى قوله لا بد من شرائط

الجمعة أى في تحصيل

كمال السنة نعم ظاهر ما قاله

الاسدي باني يفيد أنه لو

صلاها عند الاستواء

صحت فتدبره (قوله فدل

على كونها نافلة) ذكر

باب صلاة الكسوف

يصلي ركعتين كالنفل

امام الجمعة بلا جهر وخطبة

في البدائع الجواب عنه

وهو أن تسمية مجدياها

نافلة لا ينفي الوجوب

لان النافلة عبارة عن

الزيادة وكل واجب زيادة

على الفرائض الموقفة اه

قلت لي فيه نظر فانه اذا

كان المراد من النافلة

الزائدة على الفرائض يلزم

عليه خروج العيد مع انها

لا تصلى بدون جماعة

وفي العناية ذهب الى

وجوبها بعض أصحابنا

واختاره صاحب الاسرار

والعامة ذهب الى كونها

سنة لانها ليست من

شعائر الاسلام فانها

توجد بعراض لكن

صلاتها النبي صلى الله

تعالى عليه وسلم فكانت

سنة والأمر للندب

(قول المصنف كالتحسوف الخ) قال العيني اطلق الشيخ المحكم فيهما والتفصيل فيه ان صلاة الكسوف سنة او واجبة وصلاة التحسوف حسنة وكذا البقية (قوله وعموم الامراض) قال في النهر اعلم ان كلهم متفقة على انهم يصلون فرادى ويدعون في عموم الامراض وهو شامل للطاعون لان الوباء اسم لكل مرض عام فكل طاعون في ذلك وباء ولا يتعكس وان الدعاء برفعه كما يفعله الناس في الجبل متهرج وليس دعاء برفع الشهادة لانه اثره لاعينه وعلى هذا ما قاله ١٨١ ابن حجر من ان الاجتماع

للدعاء برفعه بدعة يعني حسنة فاذا اجتمعوا صلى كل واحد ركعتين ينوي بهما رفعه وهذه المسئلة من حوادث الفتوى اه والكلام في هذه المسئلة

ثم يدعو حتى تنجلي الشمس والاصلا فرادى كالتحسوف والظلمة والريح والفرع

باب الاستسقاء له صلاة لا بجماعة ودعاء واستغفارا لا قلب رداء

بسطه المؤلف في الاشياء والنظائر

باب الاستسقاء قوله وان الجماعة ليست

بمشروعة) قال في النهر وأما عدم مشروعية

الجماعة فيها فلقول محمد كافي الكافي لا صلاة في

الاستسقاء وانما فيها دعاء بلغنا عن رسول الله

صلى الله تعالى عليه وسلم انه خرج ودعا وبلغنا عن

عمر أنه صعد على المنبر ودعا واستسقى ولم يبلغنا

عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في ذلك صلاة

على من قال انها كسفت لموته لانها مشروعة له ولذا خطب بعد الانجلاء ولو كانت سنة له لخطب قبله كالصلاة والدعاء (قوله ثم يدعو حتى تنجلي الشمس) أي يدعو الامام والناس معه حتى تنجلي الشمس للحديث المتقدم اطلعه فاذا نادى داعي مخبر ان شاء دعا جاسما مستقبلا القبلة وان شاء دعا قائما يستقبل الناس بوجهه قال الحلواني وهذا أحسن ولو قام ودعا معتمدا على عصا أو قوس كان أيضا حسنا أو فادى بكامة ثم ان السنة تأخير الدعاء عن الصلاة لانه هو السنة في الادعية وفي الخطب ولا يصعد الامام على المنبر للدعاء ولا يخرج (قوله والاصلا فرادى) أي ان لم يحضر امام الجماعة صلى الناس فرادى تحرزا عن الفتنة اذ هي تقام بجمع عظيم وروى عن أبي حنيفة ان لكل امام مسجد أن يصلي بجماعة والصحيح ظاهر الرواية لان أداء هذه الصلوات بالجماعة عرف باقامة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانما يقيهما الا من هو قائم مقامه وان لم يقمها الامام صلى الناس فرادى ان شأوا ركعتين وان شأوا أربعاً وأربعاً أفضل ثم ان شأوا طولوا القراءة وان شأوا قصر واواشغلوا بالدعاء حتى تنجلي الشمس كذا في البدائع (قوله كالتحسوف والظلمة والريح والفرع) أي حيث يصلي الناس فرادى لانه قد خسف القمر في عهده عليه السلام مراراً ولم ينقل انه جمع الناس له ولان الجمع فيه متعسر كالزلازل والصواعق وانتشار الكواكب والضوء الهائل بالليل والنجم والامطار الدائمة وعموم الامراض والخوف الغالب من العدو ونحو ذلك من الافزاع والاهوال لان ذلك كله من الآيات المخوفة والله تعالى يخوف عباده لئلا يتركوا المعاصي ويرجعوا الى الطاعة التي فيها فوزهم وخلاصهم وأقرب احوال العبد في الرجوع الى ربه الصلاة فذكر في البدائع انهم يصلون في منازلهم وفي المجتبى وقيل الجماعة جائزة عندنا لكنها ليست بسنة والله أعلم

باب الاستسقاء

هو طلب السقيا من الله تعالى بالثناء عليه والفرع اليه والاستغفار وقد ثبت ذلك بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى حكايته عن نوح عليه السلام حين أجهد قومه القحط والجذب فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا وأما السنة فصحيح في الآثار الكثيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم استسقى مراراً وكذا الخلفاء بعده والامة أجمعت عليه خلفا عن سلف من غير تكبر (قوله له صلاة لا بجماعة) عند أبي حنيفة بيان لمكونها مشروعة في حق المنفرد وان الجماعة ليست بمشروعة لها ولم يبين صفتها وقد اختلف فيها والظاهر ما في الكتاب من انها جائزة وليست بسنة وقال صلى الامام ركعتين لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في ركعتين كصلاة العيد قلنا فاعله مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة كذا في الهداية (قوله ودعاء واستغفار) أي للاستسقاء دعاء واستغفار لما تلونا (قوله لا قلب رداء) أي ليس فيه قلب رداء لانه دعاء فيعتبر بسائر الادعية ولا فرق بين الامام والقوم وقال يقلب الامام رداء واختاره القدوري وهو ان يجعل الايمن على الايسر

الاحديث واحد شاذ اه وهذا فيمدان الجماعة فيها مكرهه ويدل على ذلك ما مر عن الاصل (قوله وقال يقلب الامام رداء) قال في النهر لانه صلى الله تعالى عليه وسلم فعل ذلك ولا في حنيفة أنه دعاء فيعتبر بسائر الادعية وما روى من فعله كان تفاؤلا واعتراضه بانه لم يتفاهل من ابتلى به تأسيا به عليه الصلاة والسلام وأجيب بانه علم بالوحي أن الحال يتقلب متى قلب الرداء وهذا لا يتأني في غيره فلا فائدة بالتأسي ظاهرا كذا في العناية وغيره وفيه بحث اذا صل في فعله عليه الصلاة والسلام كونها شرعا ما حتى

ثبت دليل الخصوص وقوله في البدائع يحتمل أنه تغير عليه فأصلحه فظان الراوي أنه قلبه أبعد من البعد ومن هنا جزم القدوري بقول محمد وأما القوم فلا
 ١٨٢ يعلبون أردتهم بالتشديد أي في يعلبون كما في المراج عند كافة العلماء خلافا لما لاك

والايسر على الايمن ليقلب الله تعالى الحال من الجذب الى الخصب ومن العسر الى اليسر وقيل ان يجعل أعلاه أسفل وفي المدور بعته سير اليمين واليسار (قوله وانما يخرجون ثلاثة أيام) يعني متتابعات ويخرجون مشاة في ثياب خلق غسيلة أو مرقعة متبدلين متراضعين خاشعين لله تعالى ناكسي رؤسهم ويقدمون الصدقة في كل يوم قبل خروجهم ويحددون التوبة ويستغفرون للمسلمين ويتواضعون بينهم ويستسقون بالضعفة والشيوخ وفي المجتبى والاولى أن يخرج الامام بالناس وان امتنع وقال اخرجوا حاز وان خرجوا غير اذنه جاز ولا يخرج في الاستسقاء من قبل يقوم الامام والقوم قعود فان اخرجوا المنبر حاز الحديث عائشة رضي الله عنها انه اخرج المنبر لاستسقائه صلى الله عليه وسلم وقيد بالخروج ثلاثة أيام لانه لم ينقل أكثر منها (قوله ولا يحضر أهل الذمة الاستسقاء) لنهي عمر رضي الله عنه ولان المقصود هو الدعاء قال تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال وفي فتاوى قاضيخان اختلفوا في أنه هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافرين ولم يرجح وذكر الولا الجي ان الفتوى على أنه يجوز أن يقال يستجاب دعاءه اه وأطلق المصنف الخروج للاستسقاء واستثنى في فتح القدير مكث وبيت المقدس فيجتمعون في المسجد ولم يستثن مسجد المدينة لعله لضيقه والا فهو أفضل من بيت المقدس والله تعالى أعلم

باب الخوف

أي صلاته ووجه المناسبة أن شرعية كل منهما العارض خوف وقدم الاستسقاء لان العارض هناك انقطاع المطر وهو سماوي وهما اختياري وهما الجهاد الذي سببه كفر الكافر (قوله ان اشتد من عدو أو سبغ وقف الامام طائفة بازاء العدو وصلى بطائفة ركعة ركعتين لو مقيم أو مضت هذه الى العدو وجاءت تلك فصلي بهم مابقي وسلم وذهبوا اليهم وجاءت الاولى وأتموا بالاقراءة وسلموا ثم الاخرى وأتموا بقرأة) هكذا صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم من حديث ابن عمر وهناك كيفيات أخرى معلومة في الخلافات وذكر في المجتبى ان الكل جائز وانما الخلاف في الاولى وفي العناية ليس الاشتداد شرطاً عند عامة شايخنا قال في التحفة سبب جواز صلاة الخوف نفس قرب العدو من غير ذكر الخوف والاشتداد وقال نغرا الاسلام في مسروطه المراد بالخوف عند البعض حضرة العدو لاحقيقة الخوف لان حضرة العدو أقيمت مقام الخوف على ما عرف في أصلنا في تعليق الرخصة بنفس السفر لاحقيقة المشقة لان السفر سبب المشقة فأقيم مقامها فكذلك حضرة العدو وهما سبب الخوف وأقيم مقامه حقيقة الخوف اه وفي فتح القدير واعلم ان صلاة الخوف على الصفة المذكورة انما تلزم اذا تنازع القوم في الصلاة اما اذا لم يتنازعوها ولا فضل أن يصلي باحدى الطائفتين تمام الصلاة ويصلي بالطائفة الاخرى امام آخر تمامها اه وذكر الاسيحا بي ان من انصرف منهم الى وجه العدو راكبا فإنه لا يجوز سؤاها كان انصرفه من القبلة الى العدو وعكسه وانما تتم الطائفة الاولى بلاقراءة لانهم لا حقون ولذا لو حاذتهم امرأة فسدت صلاتهم والثانية بقراءة لانهم مسبقون ولذا لو حاذتهم امرأة لا تفسد صلاتهم ويدخل تحته المقيم خلف المسافر حتى يقضى ثلاث ركعات بلاقراءة ان كان من الطائفة الاولى وبقرأة ان كان من الثانية والمسبوق ان أدرك ركعة من الشفع الاول فهو من الطائفة الاولى والا فهو من الثانية وأطلق في الصلاة فشم كل صلاة تؤدي بجماعة

(قول المصنف ولا يحضر أهل الذمة) كان بتسحنة المتن التي وقعت للمؤلف هكذا أو تابع الزيلعي والافالدي في المتن مجردا وعليه شرح في النهر وحضر وردني وانما يخرجون ثلاثة أيام

باب الخوف
 اذا اشتد الخوف من عدو أو سبغ وقف الامام طائفة بازاء العدو وصلى ركعة ركعتين لو مقيم أو مضت هذه الى العدو وجاءت تلك فصلي بهم مابقي وسلم وذهبوا اليهم وجاءت الاولى وأتموا بلاقراءة وسلموا ثم الاخرى وأتموا بقرأة

لا قلب رداء وحضور ذي وانما يخرجون ثلاثة أيام (قوله اختلفوا في أنه هل يجوز) قال في النهر أي يجوز عقلا وان لم يقع اه وهو بعيد جدا وما بعده نسبة الجواز الى القول لا الى الاستحباب ولا معنى للاختلاف في جواز القول به اعقلا فالظاهر أن المراد الجواز شرعا يدل عليه قوله في غرر الاذكار ورأى مالك حضوره لان دعاء قد

يستجاب في الشدة لقوله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الآية اه قلت ولقوله تعالى قال رب انظرني الى يوم يبعثون قال انك انت من المنظرين ولعل هذا وجه ما عليه الفتوى

باب الخوف

كالصلوات

كالصلوات الخمس ومنها الجمعة وكذا العيدين في المجتبى ويسجد للسجدة في صلاة الخوف لعموم الحديث ويتابعون خلفه ويسجد الأحق في آخر صلاته (قوله وصلي في المغرب بالاولى ركعتين وبالثانية ركعة) لان الركعتين شطري المغرب ولهذا شرع القعود عقيهما ولان الواحد لا يتجزى فكانت الطائفة الاولى اولى بها للسبق فاذا ترجحت عند التعارض لزم اعتباره ومساائل خطأ الامام وتغاريهم تركها عمدا للاستغناء عنها (قوله ومن قاتل بطلت صلاته) لانه عمل كثير مفسد للهلالة وهو مراده بالمقاتلة والافلو قاتل يعمل قليل كالرمية لا تقصد كما علم في مفسدات الصلاة واستدل في المجتبى بحديث الغيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فصلاهن من بعده ما مضى من الليل ولو جاز مع القتال لما أخرهن عن وقتهن اه وأشار المصنف الى ان السابح في البحر اذا لم يمكنه أن يرسل أعضاءه ساعة فانه يصلي فان صلى لا تصح وان أمكنه ذلك فانه يصلي بالاعشاء كذا في المجتبى (قوله فاذا اشتد الخوف صلوا ركنا فرادى بالاعشاء الى أي جهة قدروا) لقوله تعالى فان خفتم فرجالا أو ركنا أو التوجه الى القبلة يسقط للضرورة أراد بالاشتداد ان لا يتبأ لهم النزول عن الدابة كما في غاية البيان قيد بقوله فرادى لانه لا يجوز جماعة لعدم الاتحاد في الممكن الا اذا كان راكعا مع الامام على دابة واحدة فانه يجوز اقتداء المتأخر منهم بالمتقدم اتفاقا ويرد على المصنف ما اذا صلى راكعا في المصرفة لا يجوز الا أن يقال انه معلوم مما قدمه من ان التطوع لا يجوز في المصرا كافكا كذا الفرض للضرورة وقيد بازكوب لانه لا يجوز ماشيا في غير المصرا لان المشي عمل كثير مفسد للصلاة كالغريق السابح كما قدمناه وفي المحيط والراكب ان كان طالبا لا يجوز صلاته على الدابة لعدم ضرورة الخوف في حقه وان كان مطلوبا فلا بأس ان يصلي وهو سائر لان السير فعل الدابة حقيقة وانما أضيف اليه معنى بتسييره فاذا جاء العذر انقطعت الاضافة اليه بخلاف ما وصلي وهو عشي حيث لا يجوز لان المشي فعله حقيقة وهو منافي للصلاة اه (قوله ولم تجز بلا حضور عدو) لعدم الضرورة حتى لو راوا سوادا فظنوا انه عدو فصلا صلاة الخوف ثم بان انه ليس بعدوا عاودوها لما قلنا الا اذا بان لهم قبل ان يتجاوزوا الصفوف فان لهم ان يبنوا استحسانا وهذا كله في حق القوم وأما الامام فصلاته جائزة بكل حال لعدم المفسد في حقه والله أعلم

كتاب الجنائز

جميع جنازة وهي بالكسر السرير وبالفتح الميت وقيل هما الغتان كذا في المغرب ومناسيته لما قبله ان الخوف والقتال يفضي الى الموت ولما فرغ من بيان الصلاة حال الحياة شرع في بيانها حال الموت وأخر الصلاة في الكعبة ليكون ختم كتاب الصلاة بما يشترك بها حالا ومكانا ووصفتها انها فرض كفاية بالاجماع حتى لا يسع للكل تركها كالجهاد وسبب وجوبها الميت المسلم لانها شرعت قضاء لحقه ولهذا تضاف اليه فيقال صلاة الجنائز وبالفتح بمعنى الميت وركنها التكبيرات والقيام لان كل تكبيرة متها قائمة مقام ركعة وشرطها على الخصوص اثنان كونه مسلما وكونه مفسولا كذا في المحيط ويراد على الشرطين كونه امام المصلي كما صرحوا به وسننهما التمجيد والثناء والدعاء وما ذكره منها من كونه مكفنا بثلاثة أثواب أو ثيابه في التهيؤ فهو تساهل كما في فتح القدير اذ ليس السكفن من سنن الصلاة (قوله ولي المحتضر القبلة على عيته) أي وجهه وجهه من حضره الموت فالمحتضر من قرب من الموت وعلامته أن يسترخي قدماه فلا ينتصبان وينعرج أنفه

(قوله الا أن يقال انه معلوم مما قدمه الخ) هذا بعيد جدا

كتاب الجنائز

وصلي في المغرب بالاولى ركعتين وبالثانية ركعة ومن قاتل بطلت صلاته وان اشتد الخوف صلوا ركنا فرادى بالاعشاء الى أي جهة قدروا ولم تجز بلا حضور عدو

كتاب الجنائز

ولي المحتضر القبلة على

عيته

(قوله لان الحصة تتعلق بالموت) الباء سببية أي بسبب الموت (قوله ولا يمتنع) أي لزوماً مسيئاً في (قوله ثم قال ان الروح اذا قبض تبعه البصر) قال السيوطي ١٨٤ في حاشيته على صحيح مسلم قال النووي معناه اذا خرج الروح من الجسد تبعه البصر

ويخسف صدغاه ويمتد جلدة الحصة لان الحصة تتعلق بالموت وتسدلى جلدتها ولا يمتنع حضور الجنب والحائض وقت الاحتضار وانما يوجه الى القبلة على عينية لانه السنة المنقولة واختار مشايخنا بما وراء النهر الاستلقاء على ظهره وقدماه الى القبلة لانه أيسر لخرج الروح وتعبه في فتح القدير وغيره بانه لم يذكرفيه وجهه ولم يعرف الانقلاء والله أعلم باليسر منها وما لو كانه أيسر لتغمضه وشده تحمته وأمنع من تقوس أعضائه ثم اذا ألقى على القفايرفع رأسه قليلاً ليصير وجهه الى القبلة دون السماء اه وفي المبتغى بالمجتمعة والاصح انه يوضع كما تيسر لاختلاف المواضع والاما كان اه وهذا كله اذا لم يشق عليه فاذا شق عليه ترك على حاله كذا في المجتبى وذكري المحيط الاضطجاع للمريض أنواع أحدها في حالة الصلاة وهو أن يستلقي على قفاه والثاني اذا قرب من الموت يضع على الأيمن واختير الاستلقاء والثالث في حالة الصلاة على الميت يضع على قفاه معترضاً للقبلة والرابع في اللحد يضع على شقه الأيمن ووجهه الى القبلة هكذا توارث السنة اه وفي معراج الدراية والمرجوم لا يوجه اه (قوله ولقن الشهادة) بان يقال عنده لا اله الا الله محمد رسول الله ولا يؤمر بها للحديث الصحيح من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وهو تحريض على التلقين بها عند الموت فيفيد الاستحباب وحيث فلا حاجة الى الاستدلال بالحديث الآخر لقنوا موتاكم قول لا اله الا الله فان حقيقة التلقين بعد الموت وقد اختلفوا فيه وقولهم انه مجاز تسمية لشيء باسم ما يؤل اليه قول لا دليل عليه لان الاصل الحقيقة وقد أطل المحقق في فتح القدير في رده وفي المجتبى وذكري الهامة كفاه ولا يكثر عليه ما لم يتكلم بعد ذلك ولما أكره على ابن المبارك عند الوفاة قال اذا قلت ذلك مرة فانا على ذلك ما لم أتكم لان الغرض من التلقين أن يكون لا اله الا الله آخر قوله اه وفي القنية اشتد مرضه ودنا موته فلواجب على اخوانه وأصدقائه أن يلتمسوا الشهادة اه وينبغي أن يكون مستحباً كما قد علمناه لان الامر في الحديث لم يكن على حقيقة بل استعمال في مجازه فلم يكن قطعي الدلالة فلم يفد الوجوب قالوا واذا ظهر منه كلمات توجب الكفر لا يحكم بكفره ويعامل معاملة موتى المسلمين حسلاً على انه في حال زال عقله ولذا اختار بعض المشايخ أن يذهب عقله قبل موته لهذا الخوف وبعضهم اختاروا قيامه حال الموت وقد اعتاد الناس قراءة يس عند المحتضر وسيأتي (قوله فان مات شديداً غمض عيناها) بذلك جرى التوارث ثم فيه تحسينه فيستحسن وتقدم في الوضوء ان اللحي يفتح اللام منبت اللحية من الانسان أو العظم الذي عليه الاسنان وعن أم سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على أنى سلمة بعد الوفاة وقد شق بصره فغمضه ثم قال ان الروح اذا قبض تبعه البصر ثم قال اللهم اغفر لأبي سلمة وارفع درجته في المهديين واخلفه في عقبه في الغابرين واغفر لنا وله يا رب العالمين وافسح له في قبره ونور له فيه قال في المجتبى وينبغي أن يحفظه كل مسلم فيدعوه عند الحاجة وفي التمتع يصنع بانحضر عشرة أشياء يوجهه الى القبلة على قفاه أو عينية ويمد أعضاؤه ويغمض عيناها ويقرأ عنده سورة يس ويحضر عنده من الطيب ويلقن لا اله الا الله ويخرج من عنده الحائض والنفساء والجنب ويوضع على طنبه سيف لئلا ينفتح ويقرأ عنده القرآن الى أن يرفع اه أي الى أن يرفع روحه وفي التبيين يقول مغمضه بسم الله وعلى ملة رسول الله صلى

ناظراً أين تذهب قلت وفي فهم هذا دقة فانه قد يقال ان البصر انما يبصر مادام الروح في البدن فاذا فارقه تعطل الابصار كما تعطل الاحساس والذي ظهر لي فيه بعد النظر ثلاثين سنة أن يجاب باحد أمرين

ولقن الشهادة فان مات شديداً غمض عيناها

أحدهما أن ذلك بعد خروج الروح من أكثر البدن وهي بعد باقية في الرأس والعينين فاذا خرج من الفم أكثرها ولم تنته كلها نظر البصر الى القدر الذي خرج وقد ورد ان الروح على قدر أعضائه فاذا خرج بقيتها من الرأس والعين سكن النظر فيكون قوله اذا قبض الروح معناه اذا شرع في قبضه ولم ينته قبضه الثاني أن يحمل على ما ذكره كثير من العلماء أن الروح لها اتصال بالبدن وان كانت خارجة فترى وتسمع وترد السلام ويكون هذا الحديث من أقوى الأدلة

على ذلك والله تعالى أعلم بما رآه صلى الله تعالى عليه وسلم وفي الروح لغتان التذكير والتأنيث كذا في شرح الله الباقاني قلت والجواب الثاني يرجع الى ما ذكره النووي تدبر (قوله الى أن يرفع) أقول الذي رأيت في التفتي الى أن يرفع الى الغسل وهكذا نقله عنها القهستاني لكن عبارة الزيلعي تذكره القراءة عنده حتى يغسل اه وكذا قال في شرح المنية لابن

أمير حاج قال وتكره القراءة عليه بعدموته حتى يغسل اه (قول المصنف بلامضمضة واستنشاق) هذا لو كان طاهرا أمالو كان جنبا أو حائضا أو نفساء فعلا تقيما للطهارة كافي الامداد عن شرح المقدسي وفي حاشية الرمل اطلاق المتون والشروح يشمل من مات جنبا وكذلك اطلاق الفتاوى والعلة تقتضيه ولم أر من صرح به لكن اطلاق يدخله اه وفي حاشية مسكين أنهما لا يفعلان وعزاه الى الزبيعي قلت ولم أجد ذلك فيه ونقل بعده عن الشافعي قال فإذ ذكره المحلالي أي في شرح القدوري من أن الجنب مضمض ويستنشق غريب مخالف لعامة الكتب ثم قال في الحاشية ما ذكره ١٨٥ المحلالي يتجه على مذهب

الامام في غسل الشهيد الجنب وما ذكره غيره يتجه على قولهما بعدم غسله اه وفيه أن التعليل بالمرح يقتضي عدمه عندهم تأمل (قوله غير ووضع على سرير محر وتراوستر عورته ووجد ووضي بلامضمضة واستنشاق وصب عليه ماء مغلي بسدر أو حرض

ان اخراج الماء متعذر) قال في البدائع الا أن الميت لا مضمض ولا يستنشق لأن ادارة الماء في فم الميت غير ممكن ثم يتعذر اخراجه من الفم الا بالكب وأنه مثله مع أنه لا يؤمن أن يصل منه شيء لو فعل ذلك به وكذا الماء لا يدخل الخياشيم الا بالجناب بالنفس وذا غير متصور من الميت ولو كلف الغاسل بذلك لوقع في المخرج اه (قوله) لأنه لم يكن بحيث يصل

الله عليه وسلم اللهم يسر عليه أمره وسهل عليه ما بعده وأسعده ببقائك واجعل ما نرج اليه خيرا مما نرج عنه وفي المحيط وليس ع في جهازه لقوله عليه الصلاة والسلام عجلا وبونا كم وان يك خيرا قدمته اليه وان يك شرا فبعد الالهل النار (قواد ووضع على سرير محر وترا) لئلا يعتريه ندوة الارض ولينصب عنه الماء عند غسله وفي التجميع تعظيمه وازالة الرائحة الكريهة. والوتر أحب الى الله من غيره وكيفية أن يدار بالجمرة حول السرير مرة أو ثلاثا أو خمسا ولا يزد عليها كذا في التبيين وفي النهاية والكافي وفتح القدير أو سبعا ولا يزد عليه وفي الظهيرية وكيفية الوضع عند بعض أصحابنا الوضع طولا كافي حالة المرض إذا أراد الصلاة بآءاء ومنهم من اختار الوضع عرضا كما يوضع في القبر والاصح ان يوضع كما تيسر اه وظاهر كلامه ان السرير يحمر قبل وضعه عليه وأنه يوضع عليه كمات ولا يؤخر الى وقت الغسل وفي الغاية يفعل هذا عند اعادة غسله اخفاء للرائحة الكريهة وقال القدوري إذا أرادوا غسله وضعوه على سريره والاول أشبه لما ذكرنا وفي التبيين وتكره قراءة القرآن عنده الى أن يغسل وفي المغرب جر ثوبه وأجره بنجره (قوله وستر عورته) إقامة لواجب الستر ولأن النظر اليها حرام كافي عورة المحي وأطلق العورة فشمات الحفيفة والغليظة وصححه في التبيين وغاية البيان وصحح في الهداية والنجي انها العورة الغليظة تيسر أو لبطان الشهوة وجعله في الكافي والظهيرية ظاهر الرواية وفي المحيط ويغسل عورته تحت الخرقه بعد أن ياف على يده خرقه لتصير الخرقه حائلة بين يده وبين العورة لأن اللبس حرام كالنظر (قوله ووجد) أي من ثيابه ليتمكنهم للتنظيف وتغسله عليه الصلاة والسلام في قميصه خصوصية قالوا لا يجد كمات لان الثياب تحمى فيسرع اليه التغيير (قوله ووضي بلامضمضة ولا استنشاق) لان الوضوء سنة لا اغتسال غير ان اخراج الماء متعذر فستر كان وفي الظهيرية ومن العلماء من قال يجعل الغاسل خرقه في أصبعه يمسح بها أسنانه ولهااته ولثته ويدخل في منخريه أيضا اه وفي المجتبى وعليه العمل اليوم وظاهر كلام المصنف ان الغاسل يمسح رأس الميت في الوضوء وهو ظاهر الرواية كالجنب وفي رواية لا فيهما لكنه لا يؤخر غسل رجليه في هذا الوضوء ولا يبدأ بغسل يديه بل بوجهه فخالف الجنب فيهما كذا في المحيط ولم يذكر الاستنجاء للاختلاف فيه فعندهما يستنجي وعند أبي يوسف لا وأطلقه فشم البائع والصبي الا ان الصبي الذي لا يعقل الصلاة لا يوضأ لأنه لم يكن بحيث يصل (قوله وصب عليه ماء مغلي بسدر أو حرض) مما الغة في التنظيف لان تسخين الماء كذلك مما يزد في تحقيق المطلوب فكان مطلوبوا بشرعا وما يرض ما نعا وهو كون سخونته توجب انحلال ما في الباطن فيكثر

٢٤ - بحر ثاني قال المحلالي ما ذكر من الوضوء في حق البالغ والصبي الذي يعقل الصلاة فأما الذي لا يعقلها فيغسل ولا يوضأ لأنه لم يكن بحيث يصل في فتح قال في النهر وهذا يقتضي أن من بلغ مجنون لا يوضأ أيضا ولم أره لهم وأنه لا يوضي الا من بلغ سبعا لانه الذي يؤثر بالصلاة حينئذ اه قال الشيخ اسمعيل وفي كل منهما بحث أما الاول فالفرق ظاهر لانه اجتمع فيه المقتضى والمانع بخلاف الصبي وأما الثاني فالتعليق على من لم يعقل وكونه لم يكن بحيث يصل يقتضي خلافه فليتأمل اه وفي شرح المنية بعد سؤقه كلام المحلالي وهذا التوجيه ليس بقوى اذ يقال ان هذا الوضوء سنة الغسل المفروض للميت لا يتعلق لكون الميت بحيث يصل أولا كافي المجنون اه وظاهر كلامه أنه لا كلام في المجنون أن يوضأ

(قوله هذا اذا كان في راسه شعر) ١٨٦ قال في النهر ولم يقل ولمحيت لانه الغالب وجود شعر فيها حتى لو كان امردا واجرد لا يفعل

(قوله تنظيغاله) قال الرمي أي لا شرط حتى لو صلى عليه من غير غسله جاز لما يأتي ولما تقدم أن شرط الصلاة عليه كونه مسلما وكونه

والا فالقراخ وغسل رأسه ومحيت به الحطمي وأضجع على يساره فيغسل حتى يصل الماء الى ما يلي التخت منه ثم على يمينه كذلك ثم اجلس مسندا اليه ومسح بطنه رقيقا وما خرج منه غسله مرة واحدة ولم يعد غسله ونشف في ثوب وجعل الخنوط على رأسه ومحيت والكافور على مساحده

مغسولا وهذا مما لا يتوقف فيه تأمل اه أقول بل فيه توقف لانهم عللوا شرطية غسله بكونه اماما من وجهه وهذا يقتضي اشتراط طهارته ولانه صرح في النهر بانها لا تصح على من لم يغسل ولا على من علم نجاسة وسألت عن القنينة في شرح قوله وشرطها اسلام الميت وطهارته أن طهارة الثوب والمكان والبدن شرط في حق الامام والميت جميعا (قوله فقير صحيح) عبر في المعراج

الحارج هو عند ناداع لا مانع لان المقصود يتم اذ يحصل باستفراغ ما في الباطن تمام النظافة والامان من تلويث الكفن عند حركة الحماة من له فعند الماء الحار افضل على كل حال والمحرض اشنان غير مطحون والمغلى من الاغلاء لامن الغلي والغليان لانه لازم كذا في المعراج (قوله والا فالقراخ) أي ان لم يتيسر ما ذكر في صب عليه الماء الخاص لان المقصود هو الطهارة ويحصل به (قوله وغسل رأسه ومحيت به الحطمي) لانه أبلغ في استخلاص الوسخ وان لم يكن فبالصابون ونحوه لانه يعمل عملة هذا اذا كان في رأسه شعر واعتبارا بحالة الحياة والحطمي بكسر الحاء ثبت يغسل به الرأس كما في الصحاح ونقل القاضي عياض في تنبيهاته الفتح لا غير والمراد به خطمي العراق (قوله واضجع على يساره فيغسل حتى يصل الماء الى ما يلي التخت منه ثم على يمينه كذلك) لان السنة هي البداءة من الميامن والمراد بما يلي التخت منه الجنب المتصل بالتخت والتخت بالحاء المعجمة لا بالحاء المهملة لان بالحاء المهملة يؤهم ان غسل ما يلي التخت من الجنب لا الجنب المتصل بالتخت اما بالحاء المعجمة فيفهم الجنب المتصل كذا في معراج الدراية وبه اندفع ما ذكره العيني من جواز الوجهين (قوله ثم اجلس مسندا اليه ومسح بطنه رقيقا وما خرج منه غسله) تنظيغاله ثم اعلم ان المصنف ذكر غسله مرتين الاولى بقوله واضجع على يساره فيغسل الثانية بقوله ثم على يمينه كذلك ولم يذكر الغسلة الثالثة تمام السنة قال في المحيط بعد افعاله ثم يصفه على شقه الايسر ويغسله لان التثليث مسنون في غسل المحي فكذا في غسل الميت وما قيل من انه ذكرها بقوله وصب عليه ماء مغلى في غير صحيح لانها ليست غسله من الثلاث بدليل قوله بعد وغسل رأسه ومحيت به الحطمي فان السنة أن يبدأ بغسله ما قبل الغسلة الاولى وانما هو كلام اجالي لبيان كيفية الماء والحاصل ان السنة انه اذا فرغ من وضوئه غسل رأسه ومحيت به الحطمي من غير تسريح ثم يصفه على شقه الايسر ويغسله وهذه مرة ثم على الايمن كذلك وهذه ثانية ثم يقعد وي مسح بطنه كما ذكر ثم يصفه على الايسر فيصب الماء عليه وهذه الثالثة لكن ذكر خواهر زاده ان المرة الاولى بالماء القراخ والثانية بالماء المغلى فيه سدر أوحرض والثالثة بالماء الذي فيه الكافور ولم يفصل صاحب الهداية في مياه التسلات بين القراخ وغيره وهو ظاهر كلام الحاكم وفي فتح القدير والاولى أن يغسل الاوليان بالسدر ولم يذكر المصنف كمية الصبات وفي المجتبى يصب الماء عليه عند كل اجتماع ثلاث مرات وان زاد على الثلاث جاز (قوله ولم يعد غسله) لان الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة وكذا لا يجب اعادة وضوئه لان الحارج منه من قبل اودبرا وغيرهما ليس يحدث لان الموت حدث كالحارج فلما لم يؤثر الموت في الوضوء وهو موجود لم يؤثر الحارج وضبط في معراج الدراية الغسل هنا بالضم وفي العناية يجوز فيه الضم والفتح وذكر في السراج الوهاج من بحث الطهارة انه يفتح الغين كغسل الثوب قال والضابط انك اذا أضفت الى المغسول فتحت واذا أضفت الى غير المغسول ضمنت (قوله ونشف في ثوب) كيلا يبتل أكفانه وفي اللؤلؤ المحيطة المنديل الذي يمسح به الميت بعد الغسل كالمنديل الذي يمسح به المحي اه يعني انه طاهر (قوله وجعل الخنوط على رأسه ومحيت به الحطمي) لان التطيب سنة وذكر الرازي ان هذا الجعل مستحب والخنوط عطر مركب من اشياء طيبة ولا بأس بسائر الطيب غير الزعفران والورس اعتبارا بالحياة وقد ورد النهي عن المزعفر للرجال وبهذا يعلم جهل من يجعل الزعفران في الكفن عند رأس الميت في زماننا (قوله والكافور على مساحده) زيادة في تكرمها

(قوله وفي رواية يغسل مرة واحدة) قال الرمي قال في الفتح كان هذه الرواية ذكر فيها القدر الواجب (قوله وفي فتاوى قاضيجان ميت غسله أهله الخ) كان نكتة ذكره ذلك بعد كلام الفتح الإشارة إلى أن قول قاضيجان أجزأهم وإطلاق عدم الاشتراط المنقول عن الغاية والاستيعجاب بما يخالف ما ذكره تأمل ثم رأيت الحلبي في شرح النية بحث مع الفتح بما حاصله أن ما مر عن محمد وعن أبي يوسف يفيدان الغرض فعمل الغسل له مناه حتى لو غسله لتعليم الغير كفي وليس فيه ما يفيد اشتراط النية لاسقاط الوجوب بحيث يستحق العقاب تركها وقد تقرر في الأصول ماوجب لغيره من الأفعال الحسية ١٨٧ يشترط وجوده لا المجادة

كالسجى والطهارة نعم لا ينال ثواب العبادة بدونها ونقل كلامه الباقي وأقره عليه وأيده بما في المحيط ولو وجد الميت في الماء

ولا يشرح شعره ونحوه ولا يقص ظفره وشعره

لا بد من غسله لأن الخطاب يتوجه إلى بني آدم ولم يوجد منهم فعل اه فالحاصل أنه لا بد في إسقاط الواجب من الفعل وأما النية فشرط التحصيل الثواب ولذا صح تغسيل الذمية زوجها كما سيأتي مع أن النية من شروطها إلا سلام فظهر أن ما استظهره في الفتح غير ظاهر بل الظاهر ما جزم به في الحاشية واختاره في الغاية والاستيعجاب ثم الظاهر أيضا أن الشرط حصول الفعل سواء كان من المكاف أو لا بدليل قصة حفظه غسل

وحيثما لم يمت عن سرعة الفساد وهي موضع سجوده جمع مسجد بالفتح لا غير كذا في المغرب واختلف فيها فذكر السرخسي أنها الجهة واليدان والر كبتان والقدمان وذكر القدوري في شرح التكرخي أنها الجهة واليدان والر كبتان ولم يذكر الألف والقدمين كذا في غاية البيان ولم يذكر المصنف في الغسل استعمال القطن لأنه لم يرد في الروايات الظاهرة وعن أبي حنيفة أنه يعمل القطن الملوخ في منخريه وفيه وقال بعضهم في صماخيه وقال بعضهم في دبره أيضا قال في الظهيرية واستعجبه عامة المشايخ (قوله ولا يشرح شعره ونحوه ولا يقص ظفره وشعره) لأنها الزينة وقد استغنى عنها والظاهر أن هذا الصنيع لا يجوز قال في القنية أما التزين بعدموتها والامتناع وقطع الشعر لا يجوز والطيب يجوز والأصح أنه يجوز للزوج أن يراها وفي المجتبى ولا بأس بتقبيل الميت وذكر اللحية مع الشعر من باب عطف الجزء على الكل اهتماما بمنع تسريحها وليس هو من قبيل التكراد كما توهمه الشارح وفي الظهيرية ولو تسكر ظفر الميت فلا بأس بأن يؤخذ روى ذلك عن أبي حنيفة وأبي يوسف اه ولم يذكر المصنف صفة الغسل ومن يغسل والغاسل وحكم الميت قبله وبعده أما الأول فهو من فروض الكفاية كالصلاة عليه وتجهيزه ودفنه حتى لو اجتمع أهل بلدة على تركها قتلوا ولو صلوا عليه قبل الغسل أعادوا الصلاة وكذا إذا ذكر وأقبل أن يهل عليه التراب يترع اللبن ويخرج ويغسل ويصلى عليه وإن أهله لم ينبش ولم تعد الصلاة عليه ولو بقي منه عضو فذكره بعد الصلاة والتكفين يغسل ذلك العضو يعاد فان بقي أصبع ونحوها بعد التكفين لا يغسل وقال محمد يغسل على كل حال كذا في المجتبى وفي القنية وجد رأس آدمي لا يغسل ولا يصلى عليه ولو غسل صار الماء مستعملا ولو مات في بيته فقالت الورثة لا نرضى بغسله فيه ليس لهم ذلك لأن غسله في بيته من حوائجه وهي مقدمة على الورثة اه وفي الظهيرية والأفضل أن يغسل الميت مجانا فإن ابتغى الغاسل الأجر فهو على وجهين إن كان هناك غيره يجوز أخذ الأجر والأفلا واختلفو في استئجار الحياط لحياطة الكفن وأجرة الحاملين والحفارين والدنان من رأس المال اه وفي الحاشية إذا جرى الماء على الميت أو أصابه المطر عن أبي يوسف أنه لا ينوب عن الغسل لانا أمرنا بالغسل وجرى الماء وأصابه المطر ليس يغسل والغريق يغسل ثلاثا عند أبي يوسف وعن محمد إذا نوى الغسل عند الإخراج من الماء يغسل مرتين وإن لم ينو يغسل ثلاثا وفي رواية يغسل مرة واحدة اه وفي فتح القدير الظاهر اشتراط النية فيه لاسقاط وجوبه عن المكلف لا التحصيل طهارته هو وشرط صحة الصلاة عليه اه وفي فتاوى قاضيجان ميت غسله أهله بغير نية أجزأهم ذلك اه واختاره في الغاية والاستيعجاب لأن غسل المحي لا يشترط له النية

الملائكة رضي الله تعالى عنه وعلى هذا فالظاهر سقوط الواجب بفعل صبي يعقل أيضا كما يسقط عن المكلفين رد السلام بفعله إذا سلم عليهم رجل وفيهم صبي فرد السلام وكما تصح ذبيحته مع أن شرط حلها التسمية فهو أهـ ل لفعل الواجب في الجملة وكذا ينبغي أن يسقط الوجوب بجعله الميت ودفنه وقال في الأشباه والنظائر في أحكام الصلوات وأما فرض الكفاية فهو يسقط بفعله فقالوا يسقط كذا في بعض نسخ الأشباه وفي بعضها فقالوا لا يؤيد النسخة الأولى ما قدسناه

(قوله والصبي الذي لا يشتمى والصبيّة كذلك) قال في الفتح قد مر في الاصل بان يكون قبل أن يتكلم (قوله ولومات عن امراته وهي مجوسية الخ) أي لومات من كان مجوسا فاسلم لم تغسله الا اذا أسلمت بعد موته قبل أن يغسل (قوله وكذا لومات عن امراته الخ) صورتها ١٨٨ وطى أخت زوجته بشبهة حتى حرمت عليه زوجته الى أن تنقضي عدة الموطوءة

فكذلك اغسل الميت وأما الثاني فالمراد من يغسل ومن لا يغسل والاول ضربان من يغسل ليصلى عليه ومن يغسل للصلاة والاول من مات بعد الولادة وله حكم الاسلام والثاني الجنين الميت على ماسياني وكذا الكافر غير المحرم اذا مات وله ولي مسلم كما سيأتي والثاني ضربان من لا يغسل اهانة وعقوبة كقتل أهل البغي والحرب وقطاع الطريق وضرب لا يغسل اكراما وفضيلة كالشهيد ولو اختلط موتي المسلمين بموتى الكفار يغسلون ان كان المسلمون أكثر والا فلا ومن لا يدري أم مسلم أم كافر ان كان عليه سيماسا من المسلمين أو في بقاع ديار الاسلام يغسل والا فلا ولو وجد الاكثر من الميت أو النصف مع الرأس غسل وصلى عليه والا فلا وأما الغاسل فمن شرطه أن يحل له النظر الى المغسول فلا يغسل الزوجة والمرأة ولا المرأة الرجل والمحبوب والمحصى وأما الجنين المشكل المراهق اذا مات ففيه اختلاف والظاهر انه يعم واذا ماتت المرأة في السفر بين الرجال يعمها ذور رحم محرم منها وان لم يكن لف الا جنسي على يديه خرقه ثم يعمها وان كانت أمة يعمها الاجنبي بغير ثوب وكذا اذا مات رجل بين النساء يعمه ذات رحم محرم منه أو زوجته أو أمته بغير ثوب وغيرهن بثوب والصبي الذي لا يشتمى والصبيّة كذلك غسلهما الرجال والنساء ولا يغسل الرجل زوجته والزوجة تغسل زوجها داخل بها أولا بشرط بقاء الزوجية عند الغسل حتى لو كانت مبانة بالطلاق وهي في العدة أو محرمة بردة أو رضاع أو مصاهرة لم تغسله ولم يغسل ثوبه أو ولده وكذا مدينته ومكاتبته وكذا على العكس في المشهور عن أبي حنيفة السك في المجتبي وفي الواقتعات رجل له امرأتان قال احدا كما طالق ثلاثا بعد الدخول بهما ثم مات قبل أن يبين فليس لواحدة منهما ان تغسله لجواز أن كل واحدة منهما مطلق ولهما الميراث وعليهما عدة الطلاق والوفاة ولومات عن امراته وهي مجوسية لم تغسله لانه كان لا يحل له المس حال حياته فكذلك بعد وفاته بخلاف التي طاهر منها لان الحبل قائم فان أسلمت قبل أن يغسل غسلته باعتبار الحالة الحية وكذا لومات عن امراته واختها منه في عدته لم تغسله فان انقضت عدتها قبل أن يغسل غسلته لما قلنا اه وفي الولو الحية اذا ارتدت المنكوبة بعد موته أو قبلت ابنه لا تغسله وكذا اذا وطئت بالشبهة لان هذه الاشياء تنافي النكاح وتحرّم المس وفيها اذا كان مع النساء رجل من أهل الذمة أو مع الرجال امرأة ذمية يعلمان الغسل لان السنة تتأدى بغسله ولكن لا يمتد الى السنة فيعلم وفي المحيط لومات عنها وهي حامل فوضعت لا تغسله لانه قضاء عدتها وفي المجتبي وأما ما يستحب للغاسل فلا ولي أن يكون أقرب الناس الى الميت فان لم يعلم الغسل فأهل الامانة والورع للحديث فان كان الغاسل جنبا أو كافرا جازا واليهودية والنصرانية كالسلمة في غسل زوجها لكنه أقيح وليس على من غسل ميتا غسل ولا وضوء اه وأما حكمه قبله ففيه اختلاف فقيل انه محدث وهو سبب وجوبه بالنجاسة حلت به وانما واجب غسل جميع الجسد لعدم المخرج وقيل نجس بالموت واقتصر عليه في المحيط مستدلا بانه لو وقع في الماء القليل قبل الغسل نجسه ولو صلى وهو حامل للميت لا يجوز فحجب تطهيره بالغسل شرعا كرامة له وشرفا اه وصححه في الكافي ونسبه في البدائع الى عامة المشايخ قال في فتح القدير وقد روي في حديث أبي

غسان فانقضت قبل أن يغسل غسلته وفي هذه المسئلة والتي قولها خلاف زفر قال في الفتح فالمعتبر في حله عندنا حالة الغسل وعندنا حالة الموت (قوله وصححه في الكافي الخ) أقول تقدم في بحث الماء المستعمل وفي تطهير النجاسات ان محمدا رجه الله ذكر في الاصل ان غسالة الميت نجسة وأطلق والأصح انه اذا لم يكن على بدنه نجاسة فالسوء مستعمل لا نجس وان محمدا انما أطلق لان غسالته لا تخلو عن النجاسة غالبا اه فهذا يقتضي تصحيح ان نجاسة الميت للحديث وما ذكره هنا من الفرعين يخالفه والظاهر انه لا خلاف فيهما لان صاحب المحيط جعلهما دليلا والدليل لا بد من كونه مسلما عند الخصم ففاده تصحيح اطلاق كلام محمد ويؤيده أيضا قول المؤلف الآتي وتفقهوا على ان الكافر لا يطهر بالغسل فالجواب ان في المسئلة اختلاف

التصحيح وقد يقال ما استشهد به في المحيط من المستثنين ليس على اطلاقه بل يخصص بما خصص به كلام هريرة للاصل أي نجس الماء ولا تجوز صلاة حمله لانه لا تخلو عن النجاسة غالبا فلو علم عدم النجاسة فيه لا ينجس الماء وتجاوز صلاة حمله وبه يترجح القول بانه حدث

(قوله فان صحت وجبت ترجيح انها للحدث) فيه بحث لان مقتضى ما مر من الفرعين بخالفه فان صحت الرواية وجبت تأويلها وهو كما في شرح المنية انه لا ينحس أى بالحدث الذي دل عليه سياق الحديث وهو ١٨٩

حجابه أى هريرة أى لا يصير

نحسا بالحجابه كالنجاسات

الحقيقية التي ينبغي

ابعادها عن المحترم كالنبي

صلى الله تعالى عليه

وسلم والا ولا جاع بانه

يتنجس بالنجاسة الحقيقية

اذا أصابته اه لكن

قال الخقق ابن امير حاج

وكفته سنة ازار وقيص

ولفافة وكفاية ازار

ولفافة

قلت وقد اخرج الحاكم

عن ابن عباس رضى الله

عنهما قال قال رسول الله

صلى الله تعالى عليه وسلم

لا تنجسوا موناكم فان

المسلم لا ينحس حيا ولا

ميتا وقال صحيح على شرط

البخارى ومسلم فترج

القول بانه حدث اه

(قوله وصرح في المحتجى

بكرهاتها) قال في النهر

والمذكور في غاية

البيان انه لا بأس بالزيادة

على الثلاثة في كفن

الرجل ذكره في كتاب

الحنثي فلاقتصار على

الثلاث لنفي كون الاقل

مسنونا (قوله كما علل به

في البدائع) قال في النهر

المراد بالشويين في كلام

هريرة سبحان الله ان الميت لا ينحس حيا ولا ميتا فان صحت ترجيح انها للحدث اه واتفقوا ان حكمه بعده ان كان مسلما الطهارة ولذا يصلى عليه فبايتوههم من أن الحنفية انما منعوا من الصلاة عليه في المسجد لاجل نجاسته خطأ واتفقوا على أن الكافر لا يطهر بالغسل وانه لا تصح صلاة حامله بعده (قوله وكفته سنة ازار وقيص ولفافة) الحديث البخارى كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض سحولية وسحول بفتح السين قرية باليمن ولازار ولفافة من القرن الى القدم والقرن هنا بمعنى الشعر ولفافة هي الرداء طولا وفي بعض نسخ الاختار أن الأزار من المنكب الى القدم هذا ما ذكره وبحث فيه في فتح القدير بانه ينبغي أن يكون أزار الميت كالأزار من السرة الى الركبة لانه عليه السلام أعطى الملقى غسل ابنته حقوة وهي في الأصل معقد الأزار ثم سمي به الأزار للمجاورة والقميص من المنكب الى القدم بلا دخاير يص لانها تفعل في قميص الحى ليمتدح أسفله للشي وبلا جيب ولا كمين ولا يكف أطرافه ولو كفن في قميص قطع جيبه ولبته كذا في التبيين والمراد بالجيب الشق النازل على الصدر وفي العناية التكفين في ثلاثة أثواب هو السنة وذلك لا ينافي أن يكون أصل التكفين واجبا ولم يذكر المصنف العمامة لمسا في المحتجى وتكره العمامة في الأصح وفي فتح القدير واستحسنها بعضهم لم يروى عن ابن عمر أنه كان يعممه ويجعل العذبة على وجهه اه وفي الظهيرية استحسنها بعضهم للعلماء والأشرف فقط وأشار المصنف الى انه لا يزاد للرجل على ثلاثة وصرح في المحتجى بكرهاتها واستثنى في روضة الزندوسقي ما اذا أوصى بان يكفن في أربعة أو خمسة فانه يجوز بخلاف ما اذا أوصى أن يكفن في ثوبين فانه يكفن في ثلاثة ولو أوصى بان يكفن بالف درهم كفن كفنا بوسطا اه ولم يبين لون الا كفاه لجواز كل لون لكن أحبا البياض ولم يبين جنسها لجواز الكل لا مالا يجوز لبسه حال الحمأة كالحجر للرجال وقد قالوا في باب الشهيد أنه يترع عنه الفرو والحشوم ملين بانه ليس من جنس الكفن فظاهره أنه لا يجوز التكفين به الا أن يقال ليس من جنسه المسنون وهو الظاهر لان المقصود من الكفن ستره وهو حاصل فيهما وفي المحتجى والجديد والحق فيه سواء بعد أن يكون تظيفا من الوسخ والحدث قال ابن المبارك أحب الى أن يكفن في ثيابه التي كان يصلى فيها اه وفي الظهيرية ويكفن الميت كفن مثله وتفسيره أن ينظر الى ثيابه في حال حياته لخروج الجمعة والعديد فذلك كفن مثله وتحسن الا كفاه الحديث حسنوا كفاه الموقى لانهم يترأرون فيما بينهم ويتفخرون بحسن أ كفاهم اه (قوله وكفاية ازار ولفافة) لقوله عليه الصلاة والسلام في المحرم الذي وقصته ناقته كفته في ثوبين واختلف فيه ما فقيص ولفافة وصحح الشارح ما في الكتاب ولم يبين وجهه وينبغي عدم التخصيص بالأزار ولفافة لان كفن الكفاية معتبر بادنى ما يلبسه الرجل في حياته من غير كراهة وهو ثوبان كما علل به في البدائع قالوا ويكره أن يكفن في ثوب واحد حالة الاختيار لان في حال حياته تجوز صلاته في ثوب واحد مع الكراهة وقالوا اذا كان بالمسال قلة وبالورثة كثرة فكفن الكفاية أولى وعلى القلب كفن السنة أولى ومقتضاه أنه لو كان عليه ثلاثة أثواب وليس له غيرها وعليه دين أن يباع واحد منها ما للدين لان الثالث ليس بواجب حتى ترك للورثة عند كثرتهم فالدين أولى

البدائع الأزار والرداء لانه قال أدنى ما يكفن فيه أزار ورداء لقول الصديق رضى الله تعالى عنه كفته في ثوبي هذين ولان أدنى ما يلبسه الانسان في حال حياته ثوبان اه نعم مقتضاه ان القميص مع الأزار كفاية اه قال الشيخ اسمعيل أقول وهو المطلوب لا شعاره بعدم التخصيص ولو كان المراد بهما في كلامه ذلك فكلام البحر بالنظر الى التعلل لا المعلن

(قوله مع انهم صرحوا الخ) قال في الفتح ولا يبعد الجواب قال الشيخ استعمل واعله كون التعبير بالاولى لا يقتضي الوجوب اه
وقال بعضهم بان يفرق بين الميت والمحى بان عدم الاخذ من المحى لاحتياجه ولا كذلك الميت اه لكن لا يخفى ان الاشكال
انما جاء من تصريحهم بعدم الفرق بين الميت والمحى واني يصح هذا الجواب وكتب الرملي هنا أقول قال في ضوء السراج شرح
السراجية قال الفقيه أبو جعفر ليس لهم ذلك بل يمكن بكفن الكفاية ويقضى بالباقي الدين بناء على مسألة ذكرها الخصاص
في أدب القاضي اذا كان للمديون ثياب حسنة يمكنه الا كنفها بمادونها يبيع القاضي ويقضى الدين ويشترى بالباقي ثوبا يكفيه
فكذا في الميت المديون اعتبار احواله الحية وهو الصحيح وفي المنع ليس للغرماء أن يمنعوا عن كفن المثل اه قلت وقد صرح بمثل
ذلك في سكت الانهر شرح فرائض ملتقى الابحر وكذا في غيره مع التصريح بالتصحيح وبه علم ان ما مر عن الخلاصة خلاف الصحيح
أومحول على ما اذا كان المحى ١٩٠ لا يمكنه الا كنفها بمادونها وعلى كل فلا اشكال (قوله ولم يثبت في نسخة الزيلعي

مع انهم صرحوا كما في الخلاصة بانه لا يباع شيء منها للدين كما في حالة الحياة اذا أفلس وله ثلاثة أثواب
وهو لا يسهل ولا ينزع عنه شيء لبيع (قوله وضرورة ما يوجد) ثابت في أكثر النسخ وقد شرح
عليه مسكين وبأكبر وغيرهما ولم يثبت في نسخة الزيلعي وانكرها واستدل به بحديث مصعب بن
عمير لم يوجد له شيء يكفن فيه الا غمرة فكانت اذا وضعت على رأسه بدت رجلاه واذا وضعت على
رجليه خرج رأسه فأمر النبي صلى الله عليه وسلم ان تغطي رأسه ويجعل على رجله شيء من الاذخر
وهذا دليل على ان ستر العورة وحدها لا يكفي كذا في التبيين (قوله ولف من يساره ثم يمينه) أي
لف الكفن من يسار الميت ثم يمينه وكيفيته ان تبسط اللقافة أولا ثم الازار فوقها وبوضع الميت عليهم ما
مقمصا ثم يعطف عليه الازار وحده من قبل اليسار ثم من قبل اليمين ليكون الايمن فوق الايسر
ثم اللقافة كذلك وفي البدائع فان كان الازار طويلا حتى يعطف على رأسه وسائر جسده فهو أولى
(قوله وعقدان خيف انتشاره) صيانة عن الكشف (قوله وكفيها سنة درع وازار ولقافة وخمار
وخرقة تربط بها ثديها) لحديث أم عطية أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى اللواتي عدن ابنته خمسة
أثواب واختلف في اسمها في مسلم انها زينب وفي أبي داود انها أم كلثوم وذكر بعضهم القميص لها
ولم يذكر الدرع وهو الاولى للاختلاف في الدرع قال في المغرب درع المرأة ما تلبسه فوق القميص
وهو مذكر وعن الحلواني ما جابه الى الصدر والقميص ما شقه الى المنكب ولم أجده أنا في كتب
اللغة اه واختلف في عرض الخرقة فقيل ما بين الثدي الى السرة وقيل ما بين الثدي الى الركبة
كلاهما ينشر الكفن بالفخذين وقت المشي (قوله وكفاية ازار ولقافة وخمار) اعتبارا بلبسها حال
حياتها من غير كراهة ويكره أقل من ذلك وفي الخلاصة كفن الكفاية لها ثلاثة أثواب قميص وازار
ولقافة فلم يذكر الخمار وفي فتح القدير وما في الكتاب من عدا الخمار أولى لكن لم يعين في الهداية
ما عدا الخمار بل قال ثوبان وخمار ففسرهما في فتح القدير بالقميص واللحافة فهو مخالف لما في
المتن والظاهر كما قدمناه عدم التعيين بل اما قميص وازار وازار ان لان المقصود ستر جميع البدن

فانكرها) الذي رأيت في
نسختي وجودها ولم أجد
انكارها ولعل ذلك
في بعض النسخ منه
فليراجع (قوله ولم يذكر
الدرع وهو الاولى الخ)
أي لانه يقال على قميص

وضرورة ما يوجد ولف
من يساره ثم يمينه وعقد
ان خيف انتشاره وكفيها
سنة درع وازار وخمار
ولقافة وخرقة تربط بها
ثديها وكفاية ازار
ولقافة وخمار

المراة كما فسر به في
القاموس وعلى ما تلبسه
فوق القميص كما ذكره
عن المغرب فكان ذكر
القميص أولى لانه هو
المراد من الدرع وفي ذكر
الدرع ايها المعنى الثاني

لكن قال في النهر أني يتوهم هذا مع قوله بعد وتلبس الدرع أولا اه وفيه ان الكلام في الاولى ولا يخفى وهو
ان الابهام يحصل أولا ثم يرتفع بعد فالابهام فيه أصلا أولى (قوله وهو مذكر) أي بخلاف الدرع الحديد فانه مؤنث قال
تعالى ان عمل سابعات قال في القاموس وقد يذكر (قوله من عدا الخمار أولى) قال فان بهذا يكون جميع عورتها مستورة بخلاف
ترك الخمار (قوله والظاهر كما قدمناه الخ) قال الشيخ اسمعيل بعد نقله مثل ما في الهداية عن البدائع والوقاية والمنبيع والتتوير
ومثل ما في المتن عن العيون والنقاية وصدر الشريعة والمشكلات والمفتاح والمقتضى والحاوي والايضاح ومثل ما في الفتح عن
الكافي والتاجية والنهاية والعناية ومثل ما في الخلاصة عن الحاشية والمبتهى والفيض وعن خزنة الفتاوى درع وخمار ولقافة
ثم ذكر عبارة المؤلف هذه وقال يؤيد ما استعملته اظهره اختلاف عباراتهم كما نقلناه في تأدية الكفاية لها الكفن لم نجد ذكر الازار
في شيء من العبارات ولعلهم لاحظوا في ترك ذكره المحافظة على المسنون في الجملة وان جاز ذلك أيضا اه وقد يقال هو داخل

في اطلاق كلام الهداية وغيرها وما ذكره في النفع من وجه اوله بما في الهداية مما في الخلاصة يرجع ان الاولى ما ذكره المؤلف
تعبير (قوله وفي المجتبى يحتفل أن يريد الخ) قال في النهرو بعدد لا يخفى على ان ظاهره انه لا يجمعها قبل الغسل الا في حال كونه
وترافئ خرج منه كفن الكفاية للرجل وعليه فيحتاج الى الفرق (قوله فظاهره انه

١٩١

حق التعبير أن يقال
فظاهره أنه إذا لم يمكن له
مال لا يلزمه كنفها انفاقا
وعبارة شرح المجمع
لمصنفه قال أبو يوسف إذا
ماتت الزوجة ولا مال
لها فتجهيزها وتكفينها
على الزوج الموصرا الخ
(قوله لأنه ككسوتها
الخ) مقتضاه انها لو كانت

وتلبس الدرع أو لا ثم
يجعل شعرها صغيرتين
على صدرها فوق الدرع
ثم الحمار فوقه تحت اللقافة
وتجمر الا كفان أو لا وترا

ناشرة قبل الموت لم يجب
عليه كنفها لان كسوتها
في حياتها لا تجب عليه
فكذلك بعد موته كما تجب
الحق ابن أمير حاج في
شرح المنية حيث قال
ينبغي أن يكون محمل
الخلاف ما إذا لم يقم بها
مانع يمنع الوجوب عليه
حالة الموت من نشوز أو
صغر مع كبره ونحو ذلك اه
(قوله وصححه الولوالجي
في فتاواه من النفقات)
أقول الذي رأيته في
نفقات الولوالجي هكذا
إذا ماتت المرأة ولا مال

وهو حاصل بالكل لكن جعلها ما زار من زيادة في ستر الرأس والعنق كما لا يخفى قال في التبيين
ومادون الثلاثة كفن الضرورة في حقها (قوله وتلبس الدرع أو لا ثم يجعل شعرها صغيرتين
على صدرها ثم الحمار فوقه تحت اللقافة ثم يعطف الازار ثم اللقافة) كما ذكرنا ثم الحرقرة فوق
الا كفان وفي الجوهره توضع الحرقرة تحت اللقافة وفوق الازار والقميص وهو الظاهر (قوله
وتجمر الا كفان أو لا وترا) لأنه عليه السلام أمر باجرا كافان امرأته والمراد به التطيب قبل
أن يدرج فيها الميت وجميع ما يجمر فيه الميت ثلاث مواضع عند خروج روحه لازالة الرائحة
الكريهة وعند غسله وعند تكفينه ولا يجمر خلفه ولا في القبر وفي المجتبى يحتفل أن يريد بالتجمر
جمعها وتر قبل الغسل يقال أجر كذا إذا جمعه ويحتفل أن يريد التطيب بعود يحرق في محجرة
وصرح في البدائع بأنه لا يزيد في تجميرها على خمس وفي المجتبى المكفون اثنا عشر الرجل
والمرأة وقد تقدمما والثالث المراهق المشتبه وهو كالبالغ والرابع المراهقة التي تشبه وهي
كالمرأة والخامس الصبي الذي لم يراهق فيكفن في حرقتين ازار ورداء وان كفن في واحد أجزا
والسادس الصبية التي لم تراهق فعن محمد كنفها ثلاثة وهذا أكثر والسابع السقط فيلغ ولا
يكفن كالعضوم الميت والثامن الخنثى المشكل فيكفن كتكفين الجارية وينعش ويسجى
قبره والتاسع الشهيد وسأقي والعاشر المحرم وهو كالخلال عندنا والحادي عشر المنبوش الطرى
فيكفن كالذي لم يدفن والثاني عشر المنبوش المتفصح فيكفن في ثوب واحد اه ولم يذكر المصنف
من يجب عليه الكفن وهو من ماله ان كان له مال يقدم على الدين والوصية والارث الى قدر السنة
مالم يتعلق بعين ماله حق الغير كالرهن والمبيع قبل القبض والعبد الخاني فلونيش عليه وسرق
كفنه وقد قسم الميراث أجبر القاضى الورثة على أن يكفوه من الميراث وان كان عليه دين فان لم
يكن قبض الغرماء بدأ بالكفن لأنه بقي على ملك الميت والكفن مقدم على الدين وان كانوا قبضوا
لا يستردونهم لأنه زال ملك الميت بخلاف الميراث لان ملك الوارث عين ملك المورث حكما ولهذا
يرد عليه بالعيب فصار ملك المورث قائما ببقاء خلفه واستثنى أبو يوسف الزوجة فان كنفها على زوجها
لكن اختلفت العبارات في تحريم مذهب أبي يوسف في فتاوى قاضخان والخلاصة والظاهرية
وعلى قول أبي يوسف يجب الكفن على الزوج وان تركت الا وعليه الفتوى اه وكذا في المجتبى
وزاد ولا رواية فيها عن أبي حنيفة وفي المحيط والتجديد والواقعات وشرح المجمع للمصنف اذا لم
يكن لها مال فكفنها على الزوج عند أبي يوسف وعليه الفتوى لأنه لو لم يجب عليه نوجب على
الاجانب وهو بيت المال وهو قد كان أولى بايجاب الكسوة عليه حال حياتها فخرج على سائر
الاجانب وقال محمد يجب تجهيزها في بيت المال وقيد شارح المجمع بيسار الزوج عند أبي يوسف
فظاهره انه اذا كان لها مال فكفنها في ماله اتفاقا والظاهر ترجيح ما في الفتاوى الخانية لأنه
ككسوتها والكسوة واجبة عليه غنية كانت أو فقيرة غنيا كان أو فقيرا وصححه الولوالجي في فتاواه
من النفقات فان لم يكن للميت مال فكفنه على من تجب عليه نفقته وكسوته في حياته وكفن العبد

لها قال أبو يوسف يجبر الزوج على كنفها والاصل فيه ان من يجبر على نفقته في حال حياته يجبر على نفقته بعد موته كنسوى الارحام
والعبد مع المولى والزوجة مع الزوج وقال محمد لا يجبر الزوج على كنفها والصحيح قول أبي يوسف لان المولى انما يجبر على تكفين
العبد لأنه كان أولى به في حال حياته فيكون أولى بايجاب الكفن عليه من بين سائر الناس وهذا المعنى موجود هنا اه

ولما كان الزوج يجبر على نفقة زوجته في حياتها وان كان هو فقير أجبر على كفنها أيضا (قوله وجب كفنه الخ) الذي في القنينة
 ووجب باووين أولا هما للعطف (فصل السلطان أحق بصلاته) (قوله سعيد بن العاص) لانه كان واليا على المدينة
 كما في الفتح (قوله فعلى هذا المراد من السلطان الخ) حاصله ان كلام المصنف يحتمل اجراؤه على كل من القولين ورد في النهر
 بانه غير صحيح لقوله بعد ١٩٢ ثم انقضى وعطف الخاص على العام شرطه الواو اه ونحو ذلك انه على كلامه

لا يحتمل أن يكون على
 القول الثاني لانه ذكر
 القاضى بعده ولا على
 الاول لعطفه اياه به ولا
 يكون ذلك في عطف
 الخاص على العام ثم قال
 والتحقيق ان المراد به
 امام المصرومنه يعلم
 فصل في السلطان
 أحق بصلاته وهي فرض
 كفاية

تقديم الامام الاعظم
 بالاولى اه وفي تخصصه
 عطف الخاص على العام
 بالو او نظر فانه يكون
 بجتي نحو مات الناس حتى
 الانبياء نص عليه في معنى
 اللبيب بل قد جوزه بعض
 المحققين ثم ايضا استدلل
 له بحديث ان الله كتب
 الاحسان على كل شيء
 فاذا قتلتم فاحسنوا القتلة
 واذا ذبحتم فاحسنوا
 الذبحة ثم ليرح ذبيحته
 وليحد أحدكم سفرتة
 وقد وقع باو ايضا كما في
 الحديث ومن كانت
 هجرته الى دنيا يصيها او
 امرأة يتزوجها (قول

على سيده والمرهون على الراهن والمبيع في يد البائع عليه وان لم يكن له من تجب النفقة عليه فكفنه
 في يد المال فان لم يكن فعلى المسلمين تكفنته وان لم يقدر واسألو الناس ليكفنه بخلاف الخى اذا
 لم يجد ثوبا يرضى فيه ليس على الناس ان يسأواله ثوبا والفرق ان الخى يتدبر على السؤال بنفسه
 والميت عاجز وان سألوا له فضل من الكفن شيء يراد الى المتصدق وان لم يعلم يتصدق به على الفقراء
 اعتبارا بكسوته كذا في المحتجب وفي التجنيس والواقعات اذا لم يعلم المتصدق يكفن به مثله من أهل
 الحاجة وان لم يتيسر يصرف الى الفقراء وفيهم ما لو كفن ميتا من ماله ثم وجد الكفن فله ان يأخذه
 وهو أحق به لان الميت لم يملكه وفيه ما حى عريان وميت ومعه ما ثوب واحد وان كان للحي فله لبسه
 ولا يكفن به الميت لانه محتاج اليه وان كان ملك الميت والحي وارثه يكفن به الميت ولا يلبيه لان
 الكفن مقدم على الميراث واذا تعدد من وجبت النفقة عليه على ما يعرف في النفقات فالكفن
 عليهم على قدر ميراثهم كما كانت النفقة واجبة عليهم ولو مات معتق شخص ولم يترك شيئا وله خالة
 موسرة يؤمر معتقه بتكفنته وقال محمد بن علي خالته وفي الحاشية من لا يجبر على النفقة في حياته كاولاد
 الاعمام والعلمات والاحوال والحالات لا يجبر على الكفن زاد في الظهيرية وان كان وارثا وفي
 البدائع ولا يجب على المرأة كفن زوجها بالا لاجماع كما لا يجب عليها كسوته في الحياة وفي القنينة
 ولومات ولا شيء له وجب كفننه على ورثته فكفنه الحاضر من مال نفسه ليرجع على الغائب منهم
 بحصصهم ليس له الرجوع اذا انفق عليه بغير اذن القاضى قال محمد رحمه الله كالعبد أو الزرع أو النخل
 بين شر يكتن أنفق أحدهما عليه ليرجع على الغائب لا يرجع اذا فعله بغير اذن القاضى اه
 فصل السلطان أحق بصلاته (يعني اذا حضر لان في التقدم عليه استخفافا به ولما مات الحسن
 قدم الحسين سعيد بن العاص وقال لولا السنة ما قدمك اطلق في السلطان واراد به من له سلطانة أى
 حكم وولاية على العامة سواء كان الخليفة أو غيره فيقدم الخليفة ان حضر ثم نائب المصير ثم القاضى ثم
 صاحب الشرع ثم خليفته ثم خليفة القاضى وهذا ما نقله الفقيه أبو جعفر والامام الفضلى المنانقل
 تقديم السلطان وهو الخليفة فقط وامام من عداه فليس له التقدم على الاولياء الا برضاهم قال في
 الظهيرية والحاشية انه قياس قول أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر اه فعلى هذا المراد من السلطان في
 المختصر هو والى الذى لا والى فوقه لكن المذكور في المحيط والبدائع والتبيين والمجمع وشرحه
 التفصيل المتقدم عن أبي جعفر واقصر عليه في فتح القدير وصرح في الخلاصة بانه المختار فكان هو
 المذهب وقدم أبو يوسف الولي مطلقا وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة وما في الاصل من أن امام
 الخى أولى بها فمحتمل على ما اذا لم يحضر السلطان ولا من يقوم مقامه توفيقا بينهما لان السلطان قل
 ما يحضر الجنائز كذا في البدائع وغيره ومعنى الاحقية وجوب تقديمه (قوله وهي فرض كفاية)
 أي الصلاة عليه للاجماع على افتراضها وكونها على الكفاية وما ورد في بعض العبارات من انها

واجبة
 المصنف وهي فرض كفاية) اه اذا قيل صلاة الجنائز واجبة على الكفاية كما صرح به غير واحد من
 الحنفية والشافعية وحكوا الاجاب عليه فقد يستشكل بسقوطها بفعل الصبي المميز كما هو الاصح عند الشافعية والجواب عن
 هذا بان المقصد الفعل وقد وجد لا يدفع الوارد من لفظ الوجوب فانه لا وجوب على الصبي ولا يحضر في هذا منقولا فيما وقفت
 عليه من كتب المذهب وانما ظاهر اصول عدم السقوط كما هو غير خاف اه كذا في التحرير وشرحه لابن أمير حاج أقول

وظاهر كلام التحرير

السقوط حيث ذكر الحكم
ولم يعزه للشافعية تأمل
(قوله فلودفن بلا غسل
ولم يمكن اخراجه الخ) قال
الرملي شيئاً في شرح
قوله فان دفن بالصلاة
الخ ان الصلاة على قبره لو
دفن بلا غسل رواية ابن
سماعة عن محمد بن
صحيح في غاية البيان معزيا

وشرطها اسلام الميت
وطهارته

الى القدوري وصاحب
التحفة انه لا يصلى على قبره
لان الصلاة بدون الغسل
ليست بمشروعة ولا يؤمر
بالغسل لتضمنه أمراً حراماً
وهو نبش القبر فسقطت
الصلاة اه (قوله وأما
سنها في التعميد والثناء الخ)
أقول مقتضاه أنه يجمع
بينهما مع ان المذكور في
عدة كتب أنهما
روايتان في شرح
الباقى عند قوله ويكبر
تكبيرة ثم يثنى عقيبها
قال بان يحمد الله تعالى
وهو ظاهر الرواية وقيل
يقول سبحانك اللهم
وبحمدك الخ ولا يقرأ
الفاصلة الابنية للثناء
كذافي الشمني اه وفي
النهر قال في المبسوط
اختلاف المشايخ في الثناء

واجبة فالمراد الافتراض وقد صرح في القيمة والفوائد التاجية بكفر من أنكر فرضيتها لانه أنكر
الاجماع اه وهل يصح النذر بها صرحوا بانه لا يصح النذر بالتكفين ولا بتشديد الجنائز لعدم
القربة المقصودة ولا شك ان صلاة الجنائز قربة مقصودة (قوله وشرطها اسلام الميت وطهارته)
فلا تصح على الكافر للآية ولا تصل على أحد منهم مات أبداً ولا تصح على من لم يغسل لانه له حكم
الامام من وجه لا من كل وجه وهذا الشرط عند الامكان فلودفن بلا غسل ولم يمكن اخراجه الا بالنش
صلى على قبره بلا غسل للضرورة بخلاف ما اذا لم يهل عليه التراب بعد فانه يخرج ويغسل ولو صلى
عليه بلا غسل جهلاً مثلاً ولا يخرج الا بالنش تعاد لفساد الاولى وقيل تمقلب الاولى صحيحة عند
تحقق العجز فلا تعاد في المحيط ولو لم يهل عليه كفنه وقيل بقي عضو من سلم بصلبه الماء ينقض الكفن
ويغسل ثم يصلى عليه ولو بقي أصبع واحدة ونحوها ينقض الكفن عند محمد ويغسل وعندهما
لا ينقض الكفن لانه لا يتيقن بعدم وصول الماء اليه فلعله أسرع اليه الجفاف لقلته فلا يحل نقض
الكفن بالشك لانه لا يحل نقضه الا بعذر بخلاف العضو لانه لا يسرع اليه الجفاف ولو صلى الامام
بلا طهارة أعادوا لانه لا صحة لها بدون الطهارة فاذا لم تصح صلاة الامام لم تصح صلاة القوم ولو كان
الامام على طهارة والقوم على غيرهما لا تعاد لان صلاة الامام صحت فلأعادوا تتكرر الصلاة وانه
لا يجوز وبهذا تبين انه لا تجب صلاة الجماعة فيها اه وزاد في فتح القدير وغيره شرطاً ثالثاً في الميت
وهو وضعه امام المصلي فلا تجوز على غائب ولا على حاضر محمول على دابة أو غيرها ولا موضوع متقدم
عليه المصلي لانه كالامام من وجه دون وجه لصحة الصلاة على الصبي وأما الصلاة على النجاشي فابا
لانه رفع له عليه الصلاة والسلام سريره حتى رآه بحضرته فتكون صلاة من خلفه على ميت يراه
الامام وبحضرته دون المأمومين وهذا غير مانع من الاقتداء واما ان يكون مخصوصاً بالنجاشي وقد
أثبت كلامهم بالدليل في فتح القدير وأجاب في البدائع بثالث وهو انها الدعاء بالصلاة لخصوصية
وهذه الشرائط في الميت وأما شرائطها بالنظر الى المصلي فشرائط الصلاة الكاملة من الطهارة
الحقيقية والحكمية واستقبال القبلة وستر العورة والنية وقد منحا حكم ما لو ظهر المصلي محدثاً وقيد
المصنف بطهارة الميت احترازاً عن طهارة مكانه قال في الفوائد التاجية ان كان على جنازة لاشك
انه يجوز وان كان بغير جنازة لاروايه لهذا وينبغي أن يجوز لان طهارة مكان الميت ليس بشرط لانه
ليس بمؤد ومنهم من علم بان كفته يصير حائلاً بينه وبين الارض لانه ليس بلبس بل هو لبوس
فيكون حائلاً اه وفي القيمة الطهارة من النجاسة في الثوب والبدن والمكان وستر العورة شرط
في حق الامام والميت جميعاً وقد قدمنا في باب شروط الصلاة انه لو قام على النجاسة وفي رجله نعلان
لم يجوزوا فترس تعليمه وقام عليها جازت وبهذا يعلم ما يفعل في زماننا من القيام على النعلان في صلاة
الجنائز لكن لا بد من طهارة النعلان كما لا يخفى وأما أركانها ففي فتح القدير ان الذي يفهم من
كلامهم انها الدعاء والقيام والتكبير لقولهم ان حقيقة ما هو الدعاء والمقصود منها ولو صلى عليها
قاعداً من غير عذر لا يجوز وقالوا كل تكبيرة بمنزلة ركعة وقالوا بتقديم الثناء والصلاة على رسول
الله صلى الله عليه وسلم لانه سنة الدعاء ولا يخفى ان التكبيرة الاولى شرط لانها تكبيرة الاحرام اه
وفيه نظر لان المصريح به بخلافه قال في المحيط وأما ركنها فالتكبيرات والقيام وأما سننها فالتحميد
والثناء والدعاء فيها اه فقد صرح بان الدعاء سنة وقولهم في المسبوق يقضى التكبير نسقاً بغير
دعاء يدل عليه ولا نسلم ان التكبيرة الاولى شرط بل الاربع أركان قال في المحيط كبر على جنازة فخيء

قال بعضهم بحمد الله كافي ظاهر الرواية وقال بعضهم بقول سبحانك اللهم وبحمدك كافي سائر الصلوات وهو رواية المحسن
عن الإمام كذا في الدراية ولا يقرأ الفاتحة الاعلى وجه الشناء اهـ ومثله في العناية (قوله والذي ظهر لي الخ) قال في النهر مقتضى
ما سبق في الامامة تقدمه حتى ١٩٤ على امام المحي وذلك أن تقديم امام المحي كالا علم منسوب فقط وقدر ان الراتب

مقدم عليه هناك فكذا
هنا اذ لا فرق يظهر وتعبه
الشيخ اسمعيل بان الفرق
ظاهر وهو ان هنا ولاية
تقديم خاصة ولد اتعاد
الصلاة اذا صلى غير
الاولى وليس ثم كذلك
فاذا كان مقرر امن
القاضي كان كائنه وهو

ثم امام المحي ثم الولي

مقدم على من دونه اهـ
واجاب العلامة المتدبسي
بان الظاهر انهم انما
يجعلون الامام في مثل
هذا المقام للغرباء والذين
لا ولي لهم فهو كالا جنبي
مطلقا اهـ أقول وهذا
أولى لان تقرير القاضي
له لتعين من يباشر هذه
الوظيفة لا ليكون نائبا
عن القاضي والالزم أن
كل من قرره القاضي في
وظيفة امامة أن يكون
نائبا عنه مقدما على امام
المحي والولي (قوله الا ان
يقال ان صفة العلم الخ)
قال في النهر أقول بل صفة
العلم توجب التقديم فيها
أيضا ألا ترى الى ما مر من
أن امام المحي انما يقدم

باخرى أتمها واستقبل الصلاة على الاخرى لانه لو نواها للاخرى أيضا يصير مكبرا لا ناوانه لا يجوز
وان زاد على الاربع لا يجوز لان الزيادة على الاربع لا تتأدى بتحريرة واحدة وفي الغاية للسروحي
وان قلت التكبير الاولى للا حرام وهي شرط وقد تقدم انه يجوز بناء الصلاة على التحريمة الاولى
ليكونها غير ركن قيل له التكبيرات الاربع في صلاة الجنازة قائمة مقام الاربع ركعات بخلاف
المكتوبة وصلاة النافلة اهـ وأما ما يفسدها فافسد الصلاة أفسدها الا الحاذاة كذا في البدائع
وتكره في الاوقات المنكر وهي وقد تقدم ولو امت امرأة فيها تأدت الصلاة ولو أحدث الامام فاستخفاف
غيره فيها جاز هو الصحيح كذا في الظهيرية (قوله ثم امام المحي) أي الجماعة لانه رضيه في حال
حياته وظاهره ان تقديمه واجب لانه عطفه على ما تقدمه واجب وهو السلطان مع تصريحهم بان
تقديمه مستحب بخلاف السلطان قال في غاية البيان وانما قالوا تقدمه مستحب لان في التقديم عليه
لا يلزم افساد امر العامة بخلاف التقديم على السلطان حيث يلزم ذلك فلما اوجب تقديمه اهـ وفي شرح
المجمع للمصنف انما يستحب تقديم امام مسجد محله على الولي اذا كان أفضل من الولي ذكره في
الفتاوى اهـ وهو قيد حسن وكذا في المحتب وفي جوامع الفقه امام المسجد الجامع أولى من امام
المحي اهـ وهذا يدل على ان المراد امام المحي امام المسجد الخاص للمحلة وقد وقع الاشتباه في امام
المصلى المبنية لصلاة الاموات في الامصار فان الباقي بشرط لها اماما خاصا ويجعل له معلوما من وقفه
فهو مقدم على الولي المحاقاله امام المحي أولا مع القطع بانه ليس امام المحي لتعليمهم اياه بان الميت
رضى بالصلاة خلفه حال حياته وهذا خاص امام مسجد محله والذي ظهر لي انه ان كان مقرر امن
جهة القاضي فهو كائنه وان كان المقرر له الناظر فهو كالا جنبي (قوله ثم الولي) لانه أقرب الناس
اليه والولاية له في الحقيقة كافي غسله وتكفينه وانما يقدم السلطان عليه اذا حضر كي لا يكون
ازدراؤه ثم الترتيب في الاولياء كترتيب العصبات في الانكاح لكن اذا اجتمع أبو الميت وابنه كان
الأب أولى بالاتفاق على الاصح لان للأب فضيلة على الابن وزيادة سن والفضيلة والزيادة تعتبر ترجيحا
في استحقاق الامامة كافي سائر الصلوات كذا في البدائع فلو كان الأب جاهلا والابن عالما ينبغي
تقديم الابن كافي سائر الصلوات الا أن يقال ان صفة العلم لا توجب التقديم في صلاة الجنازة لعدم
احتياجها للعلم ويعتبر الاسن فيها فالأخوان لا ب وأم أسنهما أولى فان أراد الاسن أن يقدم أحدا كان
للاصغر ان يمنع فان قدم كل واحد منهما رجلا آخر فالذي قدمه الاسن أولى وكذلك الابن ان كان
هذا وكذلك أبناء العم فان كان الاخ الاصغر لا ب وأم والا كبر لا ب ولا اصغر أولى كافي الميراث فان
قدم الاصغر جسد اقل من كبر ان يمنعه فان كان الاخ لا ب وأم غائبا وكتب لانا ان لم تقدم فللاخ
لا ب أن يمنعه وحد الغيبة أن لا يقدر على أن يقدم ويدرك الصلاة ولا ينظر الناس قدمه والمرضى
في المصر بمنزلة الصحيح يقدم من شاء وليس للابعد منه ولومات امرأة قولها أب وابن بالغ عاقل
وزوج فلا ب أحق بها ثم الابن ان كان من غير الزوج فان كان منه فالزوج أحق من الولد ولومات
ابن واه أب وأبواب فالولاية لا يبيعه ولكنه يقدم أباه جسد الميت تعظيما له وكذا المكاتب اذا مات

على الولي اذا كان أفضل منه نعم علل التدويرى كراهة تقديم الابن على أبيه ان فيه استخفافا له وهذا يقتضى
وجوب تقدمه مطلقا قال في الفتح لا يبعد أن يقال ان تقديمه واجب بالسنه وفي البدائع قال أبو يوسف واه بحكم الولاية أن يقدم
غيره لان الولاية له وانما منع عن التقديم حتى لا يستخف بآبيه فلم تسقط ولا يته في التقديم

عبدته ومولاه حاضر فالولاية للمكاتب لكنه يقدم مولاه احتراماً ومولى العبد أحق بالصلاة عليه
من ابنه المحر على المفتي به لبقاء ملكه حكماً وكذا المكاتب إذا مات عن غير وفاء وإن ترك وفاء وإن
أديت كتابته أو كان لثأل حاضر الاتخاف عليه الثوى والتاف فالابن أحق والافالمولى وسائر
القرابات أولى من الزوج وكذا مولى العتاقة وابنه ومولى الموالاة لان الزوجية انقطعت بينهما
بالموت وفي المختبي والجراح أحق من غيره (قوله وله ان يأذن لغيره) أى للمولى الاذن في صلاة
الجمعة وهو محتمل شيئين أحدهما الاذن في التقديم لانه حقه فيملك ابطاله وقد منان محله ما اذا لم
يكن هناك مولى غيره أو كان وهو بعيد أما اذا كانا مولىين مستويين فاذن أحدهما أجنباً فلا يحل
ان يمنعهم ثانيهما أن يأذن للناس في الانصراف بعد الصلاة قبل الدفء لانه لا ينبغي لهم ان
ينصرفوا الا بأذنه وذكر الشارح معنى آخر وهو الاعلام بموته ليصلوا عليه لاسيما اذا كان الميت
يتبرك به وكره بعضهم أن ينادى عليه في الأزقة والسواق لانه نعى أهل الجاهلية وهو مكروه والاصح
انه لا يكره لان فيه تكثير الجماعة من المصلين عليه والمستغفرين له وتخويف الناس على الظهارة
والاعتبار به والاستعداد وليس ذلك نعى أهل الجاهلية وإنما كانوا يبعثون الى القبائل ينعون مع
ضجيج وبكاء وعويل وتعيد وهو مكروه بالاجماع اهـ وهى كراهية تحريم الحديث المتفق عليه
ليس منامن ضرب الخرد وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية وقال عليه السلام لعن الله
الجاهلية والصالحة والشاقة والصالحة التي ترفع صوتها بالصيحة ولا بأس بارسال الدمع والبكاء
من غير نياحة (قوله ان صلى عليه غير المولى والسلطان أعاد المولى) لان الحق له والمراد من
السلطان من له حق التقديم على المولى فان الكلام فيما اذا تقدم على المولى من ليس له حق التقديم
فليس للمولى الاعادة اذا صلى الى القاضي أو نائبه أو امام المحى لما في الخلاصة والولو المجبة والظهيرية
والجنيس والواقعات ولو صلى رجل والمولى خلفه ولم يرض به ان صلى معه لا يعيد لانه صلى مرة وان لم
يتابعه وان كان المصلى السلطان أو الامام الاعظم في البلدة أو القاضي أو المولى على البلدة أو امام
حى ليس له أن يعيد لانهم أولى بالصلاة منه وان كان غيرهم فله الاعادة اهـ وأشار المصنف الى
ان الموصى له بالتقدم ليس بمقدم على المولى لان الوصية باطالة على المفتي به صرح بذلك أصحاب
الفتاوى قالوا ولو أعادها المولى ليس لمن صلى عليه ان يصلى مع المولى مرة أخرى وظاهر كلامهم ان
المولى اذا لم يعد فلا ثم على أحد ما أن الفرض وهو قضاء حق الميت قد نأدى بصلاة الاجنبى والاعادة
انما هى لاجل حقه لا لاسقاط الفرض وهذا أولى مما في غاية البيان من أن حكم الصلاة التي صليت
بلاذن المولى موقوف ان أعاد المولى تبين ان الفرض ماصلى المولى وان لم يعد سقط الفرض بلاولى
اهـ فانه يقتضى ان لمن صلى أو لان يصلى مع المولى وليس كذلك وبما ذكرناه عن الفتاوى
المد كورة ظهر ضعف ما في غاية البيان من أن امام المحى اذا صلى بلاذن المولى فان للمولى الاعادة
وانما لم يعد اذا صلى السلطان خوفاً من الزدراء به وقد صرح في المجمع وشرحه بان امام المحى كالسلطان
في عدم اعادة المولى (قوله ولم يصل غيره بعده) أى بعد ما صلى المولى لان الفرض قد نأدى بلاولى
والتنفل بها غير مشروع لان الحق وهو المولى عند تقدم الاجنبى ان قلنا ان اعادة المولى نفى
والا فلا استثناء وقد اختلف المشايخ في اعادة من هو مقدم على المولى اذا صلى المولى كالسلطان والقاضى
فذهب صاحب النهاية والعناية الى أن المراد بالغير من ليس له تقدم على المولى أمان كان مقدماً
على المولى فله الاعادة بعد صلاة المولى لان المولى اذا كان له الاعادة اذا صلى غيره مع انه أدنى فالسلطان

وله أن يأذن لغيره فان صلى
عليه غير المولى والسلطان
أعاد المولى ولم يصل غيره
بعده

(قوله ويشهد له ما في الفتاوى) أي ما مر في القولة السابقة وفي هذه الشهادة نظر لان ما مر عن الفتاوى هو أنه لو صلى السلطان ونحوه ليس للولي حق الاعادة لانهم أولى منه ولا دلالة في ذلك على أن لهم الاعادة اذ أصلى الولي لان أولوية السلطان ونحوه لوجوب تعظيمه ولان في التقدم عليه ازدرائه لا يكون الحق لهم بل الحق انما هو للولي وتقدمهم عليه لعارض فاذا أصلى صاحب الحق ولم يراع حرمته لم يلزم منه أن يكون لهم حق الاعادة ومثل ذلك الابن مع الاب فان الحق للابن ولكنه يقدم أباه احتراماً له ولا يرد امام المحي لان تقدمه على الولي مندوب لا واجب كتقديم السلطان (قوله وقد ظهر للعبد الضعيف الخ) قال في النهرفيه نظر لان كلمتهم متفقة على أنه لاحق للسلطان عند عدم حضوره وقد علمت ثبوت الخلاف مع حضوره اه وحاصله أنه جل الخلاف بين كلامي النهاية والسراج على حالة حضوره أما عند عدمه فليس مما الخلاف فيه لما مر أن أولوية السلطان ان حضر وعليه فمافي المجتبى ١٩٦ مثل ما في النهاية والذي يظهر لي أن كلام النهاية ليس خاصاً بحالة حضوره يدل عليه

ما ذكره بعده عن الميسر في الجواب عن دليل الشافعي على جواز الاعادة حيث قال لا تعاد الصلاة على الميت الا أن يكون الولي هو الذي حضره وان دفن بلا صلاة صلى على قبره ما لم يتفسخ

الحق له وليس لغيره ولاية اسقاط حقه وهو تاويل فعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فان الحق كان له قال الله تعالى النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهكذا تاويل فعل الصحابة رضي الله تعالى عنهم فان أبابكر رضي الله تعالى عنه كان مشغولاً بتسوية الامور وتسكين الفتنة

والغاضي لهم الاعادة بالنظر في الاولى وهو مصرح به في رواية النوادر ويشهد له ما في الفتاوى وفي السراج الوهاج قوله فان صلى الولي عليه لم يجز أن يصلى أحد بعده يعني سلطاناً كان أو غيره ففيه دلالة على تقديم حق الولي من حيث أنه يجوز له الاعادة ولم يجوز للسلطان اذ أصلى الولي فافهم ذلك اه وكذا ذكر المصنف في المستصفى وقد ظهر للعبد الضعيف ان الاول محمول على ما اذا تقدم الولي مع وجود من هو مقدم عليه لانه حيث حضر فالحق له فكانت صلاة الولي تعدياً والثاني محمول على ما اذا لم يحضر غير الولي فصلى الولي ثم جاء المتقدم عليه فليس له الاعادة لان الفرض قد سقط بصلاة من اه ولا يتيسر والله سبحانه وتعالى أعلم ثم رأيت بعد ذلك في المجتبى ما يفيد أنه قال فان صلى عليه الولي لم يجز أن يصلى عليه أحد بعده وهذا اذا كان حق الصلاة له بان لم يحضر السلطان وأما اذا حضر وصلى عليه الولي بعيد السلطان اه (قوله وان دفن بلا صلاة صلى على قبره ما لم يتفسخ) لان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قبر امرأته من الانصار اطلقه فشمهل ماذا كان مدفوناً بعد الغسل أو قبله كما قدمناه وهو رواية ابن سماعة عن محمد بن علي بن عيسى في غاية البيان معزياً الى القسودري وصاحب التحفة أنه لا يصلى على قبره لان الصلاة بدون الغسل ليست بمشروعة ولا يؤمر بالغسل لتضمنه أمراً حراماً وهو نبش القبر فسقطت الصلاة اه وقيل بدالدفن لانه لو وضع في قبره ولم يهل عليه التراب فانه يخرج ويصلى عليه كما قدمناه وقيل بعدم التفسخ لانه لا يصلى عليه بعد التفسخ لان الصلاة شرعت على بدن الميت واذ التفسخ لم يبق بدنه قائماً ولم يقيد المصنف بمدة لان الصحيح ان ذلك جائز الى أن يغلب على الظن تفسخه والمعتبر فيه كبر الراي على الصحيح من غير تقدير بمدة كذا في شرح الجمع وغيره وظاهره انه لو شك في تفسخه يصلى عليه والمذكور في غاية البيان انه لو شك لا يصلى عليه رواه ابن رستم عن محمد اه وانما كان هذا هو الاصح لانه يختلف باختلاف الاوقات في الحر والبرد وباختلاف حال الميت في السمن والهزال وباختلاف الامكنة فيمكن فيه غالب الراي فان قيل روى عنه عليه السلام انه صلى على شهداء أحد بعد ثمانين سنة فالجواب ان معناه والله أعلم انه دعا لهم قال

فكانوا يصلون عليه قبل حضوره وكان الحق له لانه هو الخليفة فلما فرغ صلى عليه ثم لم يصل أحد بعده عليه اه وهذا يشكل أيضاً على توفيق المؤلف كما نبه عليه الشيخ اسمعيل الا أن يقال انه لم يصل أحد قبل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا قبل أبي بكر رضي الله تعالى عنه ممن له ولاية الصلاة بل جميع من صلى كان أجنياباً وبه يندفع ما مر لكنه يتوقف على إثبات ذلك وأنه لم يصل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أحد من أقاربه قبل الصديق وهو بعيد تأمل ثم ظاهر الجواب المذكور عن الميسر يؤذن أن من لم يصل عليها الصلاة قبل الولي وليس بمراذل ما في الفتح ومافي الصحيحين أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أتى على قبر منبوذ فصفهم فكبر أربعاً بعد دليل على أن من لم يصل أن يصلى على القبر وان لم يكن الولي وهو خلاف مذهبنا فلا يخلص الابداعاً أنه لم يكن صلى عليها أصلاً وهو في غاية البعد من الصحابة اه قلت بل لا يصح هذا الادعاء أصلاً في صلاتهم عليه صلى الله تعالى عليه وسلم (قوله بعد ثمانين سنة) لعله بعد ثمانين سنة ثم راجعت البدائع فرأيت كذلك فاهنا نحر يف

(قوله وحكم صلاة من لا ولاية له كعدم الصلاة أصلاً) قبل هذا مخالف لما قدمه من أن الفرض قد نادى بصلاة الاحبي قلته لم أجده هذه العبارة في المجتبى وإنما الذي فيه إذا دفن قبل الصلاة أو صلى عليه من لا ولاية له يصلى عليه ما لم يتفرق اه وهذا لا يخالفه لانه يقال المراد يصلى عليه الولي قضاء لحقه ويمكن تأويل ما ذكره المؤلف أيضاً بان يقال معنى قوله كعدم الصلاة أى في حق الولي يعني انها معتد بها لكن لا لولي أن يصليها كما لو لم يصل عليه أحد (قوله وروى الحسن أنه دعاء الاستفتاح) قدمنا قبيل قوله ثم امام الحنبي ان ظاهر الرواية أنه محمد (عليه وفي المحيط والتجديد الخ) قلت ومثله ١٩٧ في الولو الجمة والتتارخية عن فتاوى

سمرقند فما ذكره الشرع لا يلى في بعض رسائله وكذا من لا على القارى من انها مستحبة لثبوت قراءتها عن ابن عباس كافي صحيح البخارى وانه قال عمداً فعلت ليعلم

وهى أربع تكبيرات بثناء بعد الأولى وصلاة على النبي بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة وتسلميتين بعد الرابعة

انها سنة ولمراعاة الخلاف فان الشافعى يقول بفرضيتهما مخالف للمنقول في كتب المذهب فلا يقول عليه وما استدل به الشرع لا يلى من قول القسمة ولو قرأها المحدث الى آخر السورة جاز ولو كان ساكناً يجوز صلاته لا دليل له فيه لاحتمال أن المراد قراءتها على قصد الثناء أو المراد من الجواز الصحة بدليل

الله تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم والصلاة في الآية بمنزلة الدعاء وقيل انهم لم يتفرق لبعضاً وأهم فان معاوية لما أراد أن يحولهم وجددهم كادفوا فقرهم كذا في البدائع وحكم صلاة من لا ولاية له كعدم الصلاة أصلاً فيصلى على قبره ما لم يتفرق كذا في المجتبى (قوله وهى أربع تكبيرات بثناء بعد الأولى وصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة وتسلميتين بعد الرابعة) لما روى انه عليه الصلاة والسلام صلى على النجاشي فكبر أربع تكبيرات وثبت عليها حتى توفى فمسحت ما قبلها والبداية بالثناء ثم الصلاة سنة الدعاء لانه أرجى للقبول ولم يعين المصنف الثناء وروى الحسن انه دعاء الاستفتاح والمراد بالصلاة الصلاة عليه في التشهد وهو الأولى كافي فتح القدير ولم يذكر القراءة لانهم لم تثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المحيط والتجديد وإقرأ الفاتحة فيها بنية الدعاء فلا بأس به وان قرأها بنية القراءة لا يجوز لانها محل الدعاء دون القراءة اه ولم يعين المصنف الدعاء لانه لا توقيت فيه سوى انه بأمور لا آخره وان دعا بالمأثور فاحسنه وأبلغه ومن المأثور حديث عوف بن مالك أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة فحفظت من دعائه اللهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه وأكرم نزله ووسع مدخله واغسله بالماء والثلج والبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس وأبدله داراً خيراً من داره وأهلاً خيراً من أهله وزوجاً خيراً من زوجته وأدخله الجنة وأعذه من عذاب القبر وعذاب النار قال عوف حتى تمت ان أكون أنا ذلك الميت رواه مسلم وقيد بقوله بعد الثالثة لانه لا يدعو بعد التسليم كافي الخلاصة وعن الغضائى لا بأس به ومن لا يحسن الدعاء يقول اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات كذا في المجتبى ولم يبين المدعولة لانه يدعو لنفسه أولاً لان دعاء المغفور له أقرب الى الاجابة ثم يدعو للميت وللمؤمنين والمؤمنات لانه المقصود منها وهو لا يقتضى ركنية الدعاء كما توهّمه في فتح القدير لان نفس التكبيرات رتبة للميت وان لم يدع له وأشار بقوله وتسلميتين بعد الرابعة الى انه لا شئ بعدها غيرهما وهو ظاهر المذهب وقيل يقول اللهم آتني في الدنيا حسنة الى آخره وقيل ربنا لا نزع قلوبنا الى آخره وقيل يخير بين السكوت والدعاء ولم يبين المنوى بالتسليمين للاختلاف في التبيين وفتح القدير ينوى بهما الميت مع القوم وفي الظهيرية ولا ينوى الامام الميت في تسليمي المجازة بل ينوى من عن يمينه في التسليمية الأولى ومن عن يساره في التسليمية الثانية اه وهو الظاهر لان الميت لا يخاطب بالسلام عليه حتى ينوى به اذ ليس أهلاً له وقد تقدم في كيفية الصلاة انه لا ترفع الايدي في صلاة المجازة سوى تكبيرة الافتتاح وهو ظاهر الرواية وكثير من أئمة بلخ

مقابلته فتنبه (قوله ولم يبين المنوى الخ) قال الرملى وفي الكمال الدراية شرح مختصر الوقاية للشمسى ينوى فيها ما ينوى في تسليمي صلاته وينوى الميت بدل الامام اه وفي التبيين وينوى بالتسليمتين كما وصفناه في صفة الصلاة وينوى الميت كما ينوى الامام اه فظاهر كلام الشئني عدم نية الامام وهو مخالف لما في التبيين والذي ينبغي الاعتماد عليه ما في التبيين اذ لا وجه لأخراج الامام من ذلك وقوله هنا اذا الميت ليس أهلاً غير مسلم وسأني ما ورد في أهل المقبرة السلام عليكم دار قوم مؤمنين وتعلمه صلى الله تعالى عليه وسلم السلام على الموتى (قوله وكثير من أئمة بلخ اختاروا رفع اليد الخ) قال الرملى أقول ربما يستفاد من هذا أن الحنفى اذا اقتدى بالشافعى فالأولى متابعتها في الرفع ولم أره تأمل اه أقول وجه الاستفادة أن اختيار أئمة بلخ الرفع دليل على أنه ليس منسوخاً

ولا مقطوعا بعدم سنته بل هو مجتهد فيه وقد نص علماؤنا الحنفية على أن المقتدى في صلاة العيد يتبع الإمام فيما زاد على الثلاث في تكبيرات الزوائد ما لم يجاوز المأثور كما رأى لأنه مجتهد فيه وكذا يتبع الشافعي إذا قنن للوتر بعد الركوع وعلاؤه أيضا بأنه مجتهد فيه ولا يتابعه في قنوت الفجر خلافاً لابي يوسف لأنه امام منسوخ على تقدير أنه كان سنة ثم ترك أو مقطوع بعدم سنته بناء على أنه كان دعاء على قوم شهر او عد في الدر المختار من واجبات الصلاة متابعة الإمام في المجتهد فيه لا في المقطوع بسنخه أو بعدم سنته كقنوت فجر اه وظاهره وجوب المتابعة في رفع اليدين هنا لأنه مجتهد فيه ليس مقطوعاً بسنخه ولا بعدم سنته بدليل اختلاف علماؤنا فيه وقد نص في البدائع على وجوب متابعة الإمام في تكبيرات الزوائد في العمد ما لم يكبر تكبيراً لم يقل به أحد من الصحابة قال لأنه تتبع لامامه فيجب عليه متابعتة وترك رأيه برأى الإمام لقوله عليه الصلاة والسلام انما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه وقوله عليه السلام تابع امامك على أي حال وحدته فلم يظهر خطؤه بيقين كان اتباعه واجبا الخ لكن رأيت بعد ذلك في شرح المقدمة الكيدانية للقهستاني ١٩٨ نقلاً عن المجلاي أنه لا يتابع امامه في رفع اليدين في الجنازة فتأمل (قوله قالوا

وينوي الاقتتاح عند كل تكبير الخ) ان كان المراد بقوله عند كل تكبيره ما زاد على الرابعة فهل يكبر بعد سكوت المنادى شيئاً أم لا ومقتضى كونه

قلو كبر الامام خمساً لم يتبع ولا يستغفر لصي ولا لمجنون ويقول اللهم اجعله لنا فرطاً واجعله لنا أجراً وذنراً واجعله لنا شافعاً ومشفعاً

ينوي بذلك الافتتاح أن يأتي بعده بثلاث لتتم صلاته الا أن يقال اننية الافتتاح للاحتياط فلا ينافي أن تكون صلاته تامة بدون زيادة لكن لو كبر المنادى خمساً وقلنا

اختار وارفع اليد في كل تكبير فيها وكان نصير من يحى يرفع نارة ولا يرفع أخرى ولا يجهر بما يقرأ عقب كل تكبيره لأنه ذكر والسنة فيه المخالفة كذا في البدائع وفيه وهل يرفع صوته بالتسليم لم يتعرض له في ظاهر الرواية وذكر الحسن بن زياد أنه لا يرفع لأنه لا إعلام ولا حاجة له لأن التسليم مشروع عقب التكبير بلا فصل ولكن العمل في زماننا على خلافه اه وفي الفوائد الناجية إذا سلم على ظن أنه أتم التكبير ثم علم أنه لم يتم فإنه ينوي لأنه سلم في محله وهو القيام فيكون معذوراً وفي الظهيرية وغيرها رجل كبر على جنازة فجاءه جنازة أخرى فكبر بنويته ولا يكبر على الأولى فقد خرج من الأولى إلى صلاة الثانية وإن كبر الثانية بنويته عليها لم يكن خارجاً وعن أبي يوسف إذا كبر بنويته بالتطوع وصلاة الجنازة جازع التطوع اه (قوله قلو كبر الامام خمساً لم يتبع) لأنه منسوخ ولا متابعة فيه ولم يبين ماذا يصنع وعن أبي حنيفة روايتان في رواية يسلم للحال ولا ينتظر تحقيقاً للمخالفة وفي رواية يمسك حتى يسلم معه إذا سلم ليكون متابعاً فيما يجب فيه المتابعة وبه يفتي كذا في الوقعات ورجحه في فتح القدير بان البقاء في حومة الصلاة بعد فراغها ليس بخطأ مطلقاً الخ الخطأ في المتابعة في الخامسة وفي بعض المواضع انما لا يتابعه في الزوائد على الأربعه إذا سمع من الامام ما إذا لم يسمع الامن المبلغ فيتابعه وهذا حسن وهو قياس ما ذكره في تكبيرات العيدين اه وذكر ابن المثلث في شرح المجمع قالوا وينوي الافتتاح عند كل تكبيره نحو أن تكبيره الامام للافتتاح الا أن واخطأ المنادى وقيد بتكبيرات الجنازة لأن الامام في العيد لو زاد على ثلاث فإنه يتبع لأنه مجتهد فيها حتى لو تجاوز الامام في التكبير حد الاحتياط لا يتابع أيضاً كذا في شرح المجمع (قوله ولا يستغفر لصي ولا لمجنون ويقول اللهم اجعله لنا فرطاً واجعله لنا أجراً وذنراً واجعله لنا شافعاً ومشفعاً) كذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا نه لا ذنب لهما

انه ينوي بالخمسة الافتتاح يكون لافائدة فيه لان نيته للافتتاح في الخامسة لا تفيد مالم

يأت بعدها بثلاث أخر وان كان المراد انه ينوي الافتتاح بجميع التكبيرات التي أتى بها ففيه ان النية لا تكون بعد المنوي بل معه ومن أين يعلم المقتدى ان المنادى يزيد على الأربع حتى ينوي الافتتاح عند كل تكبيره كبرها الآن يحمل على انه متى كان بعد اذن الامام ويعلم أنه لا يسمع تكبيره بل يأخذ من المنادى يلزمه أن ينوي بكل تكبيره الافتتاح لاحتمال خطئه في الأولى وأن الثانية هي الصواب أو أنه أخطأ في الثانية أيضاً وان الثالثة هي الصواب وهكذا فينوي بالكل الافتتاح لكن هذا مع بعده لا يتقيد بحال الزيادة على الأربع لوجود العلة وحينئذ فافائدة هذه النية لأنه لو كانت الأولى والثانية خطأ من المنادى سبق بها الامام كانت الثالثة هي الصواب وكذا الرابعة فلزم صلاة الجنازة بتكبيرتين ولا تصح بدون الأربع والحاصل انه لم يظهر لنا وجه هذا القول فليتأمل وليراجع (قوله ويقول اللهم اجعله لنا فرطاً الخ) أي بعد قوله ومن توفيقه منا فتوفه على الايمان كافي شرح النية لابراهيم الجلي وظاهر كلام غيره لاقتصار على قوله اللهم اجعله لنا فرطاً ثم اعلم ان قول المصنف

ولا يستغفر لصبي يرد عليه ما في الحديث اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهديننا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وإنشانا رواه الترمذي والنسائي كافي الفتح ففيه الاستغفار للصغير اللهم الآن بحاجب بانه لا يستغفر للصبي على سبيل التخصيص لانه لا ذنب له كما علوا به قوله ولا يستغفر لصغير وأما ما في هذا الحديث فليس المراد الاستغفار للصغير بل المراد طلب المغفرة لعدم الذنوب والمراد تأكيد التعميم تأمل ثم رأيت القهستاني أجاب بذلك والله الحمد (قوله وينبغي أن يدعو له فيها الخ) قال الرمي قال في شرح المنية وفي المفيد ويدعوا الذي الدافل وقيل يقول اللهم تسلي به موازينهم وأعظم أجورهم ولا تقنهم ما بعده اللهم اجعله في كفالة إبراهيم وأحفاده بصالح المؤمنين اه ثم قال الرمي والمراد بالعبد في كلامه هذا الصبي وقواه وينبغي أن يدعو له فيها كما يدعو للميت لعلة كما يدعو لأبوي الميت يعني الصغير ووجه كلامه ان السيد أحق به من أبويه فاذا دعا لأبويه المسلمين فالأولى الدعاء لسيد المسلم وأما الكبير مطلقا لم يصح أحد بالدعاء والديه فكذلك لسيد بل يدعو له ١٩٩ كما يدعو للحر الكبير فتأمل اه

وحاصله ان المراد بالعبد في كلام المؤلف العبد الصغير لان الحر الصغير يدعو لأبويه وأما العبد الصغير فالغالب كون أبويه كافرين فينبغي أن يدعو لسيد بدل أبويه

وينظر المسبوق ليكبر معه لا من كان حاضرا في حالة التحريمة

ولا يخفى ان حمل كلام المؤلف على هذا بعيد لانه لم يذكر الدعاء لأبوي الحر الصغير حتى يقبس عليه العبد الصغير ويجعل سيده بمنزلة الأبوين بل المتبادر من كلامه العبد الكبير لكن الداعي للشيخ خير الدين

والفرط بفحش الذي يتقدم الانسان من ولده يقال اللهم اجعله لنا فرطا أي أجملة دموا والفرط الفارط وهو الذي يسبق الورد الى الماء وفي الحديث أنا فرطكم على الخوض أي أتقدمكم اليه كذا في ضياء المحلوم والانصب هو المعنى الثاني هنا كما اقتصر عليه في غاية البيان لئلا يلزم التكرار في قوله واجعله لنا أجرا والذكر بضم الذال وسكون الحاء الذخيرة والمشفع بفتح الفاء مقبول الشفاعة وذكر اليمين في شرح الشهاب في بحث انما الاعمال بالنيات ان الثواب هو الحاصل باصول الشرع والحاصل بالمكملات يسمى أجرا لان الثواب لغة بدل العين والاجر بدل المنفعة والمنفعة تابعة للعين وقد يطلق الاجر ويراد به الثواب وبالعكس اه ولم أر من صرح بانه يدعو لسيد العبد الميت وينبغي ان يدعو له فيها كما يدعو للميت (قوله وينظر المسبوق ليكبر معه لا من كان حاضرا في حالة التحريمة) أي وينظر المسبوق في صلاة الجنازة تكبير الامام ليكبر مع الامام للافتتاح فلو كبر الامام تكبيرة أو تكبيرتين لا يكبر الا حتى يكبر الاخرى بعد حضوره عند أي خنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يكبر حين يحضر لان الاولى للافتتاح والمسبوق يأتي به وله ما ان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة والمسبوق لا يتبدى بمافاته اذ هو منسوخ كذا في الهداية وهو مفيد لما ذكرناه ان التكبيرات الاربع اركان وليست الاولى شرطا كما توهمه في فتح القدير الا أن يكون على قول أبي يوسف كما لا يخفى ولو كبر كما حضر ولم ينتظر لا تفسد عندهما لكن ما أراه غير معتبر كذا في الخلاصة وأشار المصنف الى انه لو أدرك الامام بعدما كبر الرابعة فاتته الصلاة على قولهما خلافا لابي يوسف وأفاد انه لو جاء بعد التكبيرة الاولى فانه يكبر بعد سلام الامام عندهما خلافا لابي يوسف ثم عندهما يقضى ما فاتته بغير دعاء لانه لو قضى الدعاء رفع الميت فيفوت له التكبير واذ رفع الميت قطع التكبير لان الصلاة على الميت ولا ميت يتصور وفي الظاهر يرية ولورفعت بالأيدي ولم توضع على الاكف كذا في ظاهر الرواية انه لا يأتي وانما لا ينتظر من كان حاضرا حالة التحريمة اتفاقا لانه بمنزلة المدرك ألا ترى انه لو كبر تكبيرة

جمله على ذلك ما ذكره بقوله وأما الكبير مطلقا الخ (قوله كذا في الخلاصة) قال في النهر وتبعه في فتح القدير وقضية عدم اعتبار ما أراه انه لا يكون شارعا في تلك الصلاة وحينئذ تفسد التكبيرة مع ان المسطور في القنية انه يكون شارعا وعليه فيعتبر ما أراه وهذا لم أر من أنصح عنه فتدبره اه وأجيب بانه لا يلزم من عدم اعتباره عدم شروعه ولا من اعتباره شروعه اعتبار ما أراه ألا ترى ان من أدرك الامام في السجود صبح شروعه مع انه لا يعتبر ما أراه من السجود مع الامام بل عليه عادته اذا قام الى قضاء ما سبق به فلا مخالفة بين ما في الخلاصة والقنية اه وهو حسن (قوله من كان حاضرا حالة التحريمة) قيد المحذور في الدرر بكونه خلف الامام والظاهر انه اتفاق لان صدر عبارة المجتبى الا تيمر رجل واقف حيث يجزئه الدخول في صلاة الامام (قوله كذا في ظاهر الرواية انه لا يأتي) أي بالتكبير ويخالفه ما قاله في البرازية فان رفعت على الايدي ولم توضع على الاكف كذا في الظاهر وعن محمد لا اذا كان أقرب الى الاكف وان أقرب الى الارض كبر اه وينبغي أن يعول على ما في البرازية لانه كما قال في الفتح لو رفعت قطع التكبير اذا رفعت على الاكف وعن محمد ان كان الى الارض أقرب يأتي بالتكبير لا اذا كان الى الاكف أقرب

وقيل لا يقطع حتى تباعد اه ولا يخالفه ما سئد كرم من انها لا تصح اذا كان الميت على ايدي الناس لانه يقتفر في البقاء ما لا يقتفر في الابتداء كسذافي الشر ببلالية (قوله كبر الحاضر الاول للحال وكذا قوله وقضى الاول للحال) أي قبل سلام الامام وسينبه المؤلف على خلافه عن الواقعات وفي شرح الشيخ اسمعيل عن المنتقى بالقاف ثم يكبر ثلاثا قبل أن ترفع الجنازة وفي الولوالجية وعليه الفتوى وفي النهر يكبر ما زاد على التحريم بعد الفراغ نسقان خشى رفع الميت على الأعناق حتى لو رفع على ايدي كبر في ظاهر الرواية لا فرق في ذلك بين المدرك واللاحق نص على ذلك غير واحد في المحتجب من انه يكبر الكل للحال شاذ (قوله ولو كبر الامام أربعاً والرجل حاضر) أي حاضر من أول التكبيرات ثم هو المتبادر بقي ما لو حضر بعد التحريم وكبر الامام الثانية بعد حضوره هل ينظر أولا ظاهر تقييد ما بين بقوله لا من كان حاضرا في حالة التحريم انه ينتظر لانه ليس حاضرا وقتها فهو مسبوق تأمل (قوله انما هو في مسألة الحاضر) قال في النهر أنت خير بان مسألة الحاضر لا خلاف فيها فاني ينسب الى أبي يوسف وحده ولذا ذكر المسئلة في غاية ٢٠٠ البيان غير معزوة اليه ثم قال وعن الحسن لا يدخل معه وعن أبي يوسف انه يدخل اه

وحاصله ان ما مر محمل وفاق لا على قول الثاني فقط كما توهمه عبارة المحيط ومحمل الإيهام فيما لو حضر بعد الرابعة ويقوم للرجل والمرأة بجذاء الصدر

وحينئذ خافي الحقائق في مسألة المسبوق لا الحاضر وقد نقل في الشر ببلالية عن التجنيس والولوالجية ان الفتوى في هذه المسئلة على قول أبي يوسف اه وفي البدائع والدرر وشرح المقدسي ان الصحيح قولهما فقد اختلف

الافتتاح بعد الامام يقع أدعلا قضاء أطلقه فشمع ما اذا كبر الامام الثانية أو لم يكبر فان لم يكبر الامام الثانية كبر الحاضر الاول للحال وان لم يكبر الحاضر حتى كبر الامام الثانية كبر معه الثانية وقضى الاول للحال كذا في المحتجب وكذا ان لم يكبر في الثانية والثالثة والرابعة يكبر ويقضى ما فات للحال قال في المحيط ولو كبر الامام أربعاً والرجل حاضر فانه يكبر ما لم يسلم الامام ويقضى الثلاث وهذا قول أبي يوسف وعليه الفتوى وقد روى الحسن انه لا يكبر وقد فاتته اه خافي الحقائق من ان الفتوى على قول أبي يوسف انما هو في مسألة الحاضر لا في مسألة المسبوق وقد يقال ان الرجل اذا كان حاضرا ولم يكبر حتى كبر الامام اثنين أو ثلاثا فلا شك انه مسبوق كما لو كان حاضرا وقد صلى الامام ركعة أو ركعتين فانه مسبوق وحضوره من غير فعل لا يجعله مدركا فينبغي أن يكون كالمسئلة الاولى وان يكون الفرق بين الحاضر وغيره انما هو في التكبير الاولى فقط كما لا يخفى وفي الواقعات وان لم يكبر الحاضر حتى كبر الامام اثنين كبر الثانية منهما ولم يكبر الاولى حتى يسلم الامام لان الاولى ذهب محلها فكان قضاء والمسبوق لا يشتغل بالعضاء قبل فراغ الامام اه وهو مخالف لما ذكرناه عن المحتجب من انه يكبر الاولى للحال قضاء وما في الواقعات أولى قيد بالمسبوق لان اللاحق فيها كاللاحق في سائر الصلوات كذا في المحتجب وذكر في الواقعات لو كبر مع الامام التكبير الاولى ولم يكبر الثانية والثالثة يكبرهما أولا ثم يكبر مع الامام باقى اه وهو معنى ما في المحتجب في اللاحق قوله ويقوم من الرجل والمرأة بجذاء الصدر) لانه موضع القلب وفيه نور الايمان فيكون القيام عنده اشارة الى الشفاعة لا يمانه وهذا ظاهر الرواية وهو بيان الاستحباب حتى لو وقف في غيره اجزاء كذا في كافي الحاكم وما في الصحيحين انه عليه الصلاة والسلام صلى على امرأة ماتت في نفاسها

فقام

التصحيح وظهر ان ما ذكره المؤلف غير ظاهر (قوله فينبغي أن

يكون كالمسئلة الاولى) أي انه تفوته الصلاة اذا كبر الامام الرابعة وهو حاضر كما اذا حضر بعدما كبرها الامام فانها تفوته عندهما خلا ولا ييوسف كما مر وحينئذ فلا فرق بين الحاضر وبين الغائب الذي حضر بعد الرابعة وعليه فقول المحيط والرجل حاضر ليس احترازا عن الغائب اذا فرق بينهما في التكبير الاولى فان من كان حاضرا وقتها لا يكون مسبوقا اذا كبر الثانية مع الامام أما اذا لم يكبرها معه فانه يكون مسبوقا بالاولى وحاضرا في الثانية فيتابعه فيها ويقضى الاولى كما دل عليه كلام الواقعات هذا حاصل كلامه وفيه نظر لان الظاهر ان من حضر تكبير الامام له أن يكبر بلا انتظار الى تكبير الامام بعده سواء كان ذلك في التكبير الاولى أو غيرها فلو كبر الامام الاولى ثم حضر رجل وكبر الامام الثانية والرجل حاضر كان مدر كالهذه التكبير الثانية فله أن يكبرها قبل أن يكبر الامام الثالثة ويكون مسبوقا باحدة ويقضيها بعد سلام الامام فيكذب اذا كبر الامام اثنين أو ثلاثا وهو حاضر يكون مدر كالاخرها فيكبرها ومسبوقا بما قبلها فيقضيها وكذا اذا كبر الامام الاربع وهو حاضر يكون مدر كالرابعة فيكبرها ويقضى الثلاث لانه فات محلها فيكون مسبوقا بها ولا يلزم من ذلك كونه مسبوقا بالرابعة أيضا لان محلها باق ما لم يسلم

الامام وكلام الواقعات مشير الى ما ذكرنا وحينئذ فالفرق ظاهر بين الحاضر والمسبق لان المسبوق بالاربع بان حضر بعد الرابعة لا يمكنه التكبير عندهما الا لا يمكنه ذلك الا اذا كبر الامام ولم يبق للامام تكبير ليتابعه فيه ففقوته الصلاة قاتل (قوله فيه نظر) اجاب في النهر بانه يمكن ان يقال المعنى ليس المقصود منها لذاته الا القيام ٢٠١ وأما التكبيرات فانها وان كانت اركاناً

الا ان معنى الانتقال لا يفارقها فهي مقصودة لغيرها (قواد ممنوع) قال في النهر يمكن التوفيق بين كلامهم بان نفي الكراهة اتفاقاً في حق

ولم يصلوا ركناً ولا في مسجد

من كان خارجاً واثباتها فحين كان داخلاً وهذا لانه لا معنى لاثباتها في حق الخارج بل لا ينبغي أن يكون فيه خلاف وهذا فقه حسن فتدبره اه ولا يخفى ما فيه فان المؤلف بنى المنع على التعليل الاول ولا شك ان من في المسجد وجدت فيه العلة لانه شغله بما لم يبين له نعم يظهر التوفيق على التعليل الثاني فتدبر (قوله لكن ترجح كراهة التحريم الخ) قال الشيخ اسمعيل فيه نظر لجواز كونه مثل الصلاة لجواز المسجد ثم نقل عن مفتي الحنفية بمكة المشرفة قطب الدين في تاريخ مكة انه أفتى بالجواز وعدم الكراهة كما هو رواية عن أبي يوسف ذكرها

فقام وسطها لا ينافي كونه الصدر بل الصدر وسط باعتبار توسط الاعضاء اذ فوقه يده ورأسه وتحت بطنه وغذاه ويحتمل انه وقف كما قلنا الا انه مال الى العورة في حقها فظن الراوى ذلك لتقارب الملمين كذا في فتح القدير (قوله ولم يصلوا ركناً) لانها صلاة من وجهه لو جرد التحريم فلا يجوز تركه القيام من غير عذر احتياطاً وما في غاية البيان من انها الميت باكثر من القيام فاذا ترك القيام انعدمت أصلاً فلم يجز تركه فيه نظر لانه يقتضي ان ركعتها القيام فقط وهو غير صحيح فيدنا بكونه بغير عذر لانه لو تعدد الزول لطين ومطر جاز الزكوب فيها وأشار الى انها لا تجوز قاعداً مع القدرة على القيام ولو كان ولي الميت مريضاً فصلى قاعداً وصلّى الناس خلفه قياماً أجزأهم في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد يجزئ الامام ولا يجزئ المأموم بناء على اقتداء القائم بالقاعد (قوله ولا في مسجد) الحديث أبي داود مروغاً من صلى على ميت في المسجد فلا أجره وفي رواية فلا شيء له أطلقه ففهم ما اذا كان الميت والقوم في المسجد أو كان الميت خارج المسجد والقوم في المسجد أو كان الامام مع بعض القوم خارج المسجد والقوم الباقون في المسجد أو الميت في المسجد والقوم الباقون في المسجد وهو المختار خلافاً لما أورده النسفي كذا في الخلاصة وهذا الاطلاق في الكراهة بناء على أن المسجد انما يبنى للصلاة المكتوبة وتوابعها من النوافل والذكر وتدريس العلم وقيل لا يكره اذا كان الميت خارج المسجد وهو ميت على ان الكراهة لا احتمال تلويث المسجد والاول هو الاوفق لاطلاق الحديث كذا في فتح القدير في غاية البيان والعناية من ان الميت وبعض القوم اذا كانا خارج المسجد والباقون فيه لا كراهة اتفاقاً ممنوع وقد يقال ان الحديث يحتمل ثلاثة أشياء ان يكون الظرف وهو قوله في مسجد ظرفاً للصلاة والميت وحينئذ فلا كراهة شرطان كون الصلاة في المسجد وكون الميت فيه فاذا فقد أحدهما فلا كراهة الثاني أن يكون ظرفاً للصلاة فقط فلا يكره اذا كان الميت في المسجد والقوم كلهم خارجيه الثالث أن يكون ظرفاً للميت فقط وحينئذ حيث كان خارجيه فلا كراهة وما اختاره كما قلناه لم يوافق واحداً من الاحتمالات الثلاثة لانهم قالوا بالالكراهة اذا وجد أحدهما في المسجد المصلى أو الميت كما قال في المجتبى وتكره سواء كان الميت والقوم في المسجد أو أحدهما أو لعل وجهه انه سالم يكن دليل على واحد من الاحتمالات بعينه قالوا بالالكراهة بوجود أحدهما أي كان وظاهر كلام المصنف ان الكراهة تحريرية لانه عطفه على ما لا يجوز من الصلاة كما هو احدى الروايتين مع ان فيه إيهاماً لان في المعطوف عليه لم تصح الصلاة أصلاً وفي المعطوف هي صحيحة والاخرى انها تنزيهية ورجحه في فتح القدير بان الحديث ليس فيها غير مصروف ولا قرن الفعل بوعيد بظني بل سلب الآخر وسلب الآخر لا يستلزم ثبوت استحقاق العقاب لجواز الاباحه ثم قرر تقرير احصائه انه لا خلاف بيننا وبين الشافعي على هذه الرواية لانه يقول بالجواز في المسجد لكن الافضل خارجيه وهو معنى كراهة التنزيه وبه يحصل الجمع بين الاحاديث اه لكن ترجح كراهة التحريم بالرواية الاخرى التي

٢٦٦ - بحر ثاني في الخط لتظاهر أهل الحرمين سلفاً وخلفاً على ذلك دليل لا يؤدي الى تأميم السلف وقد رأيت رسالة للنسائي القارئ مؤداها ذلك أيضاً لكن رد الشيخ اسمعيل على قطب الدين بانه لا يفتي بخلاف ظاهر المذهب على انه جدير بالترجيح لما شاهدنا في عصرنا من نفساء ماتت فوضعت في باب الجامع الاموي فخرج منها دم ضمع العتبة فلا احتياط عدم الادخال ولعل أهل الحرمين على مذهب غيرنا اه وللعلامة قاسم رسالة خاصة نقل فيها الكراهة عن الثمالة الثلاثة وحقق انها تحريرية

والله تعالى أعلم بحقيقة الحال (قوله فان كان الجنس متحدا الخ) قال الرملي هذا هوهم انحصار جواز الصف الواحد في متحد الجنس وما في التارخانية ٢٠٢ يخالفه وفي شرح النية للحلي ولواجمت الجناز جاز أن يصلي عليهم صلاة واحدة

ويجعلون واحدا خلف واحد ويجعل الرجال مما يلي الامام ويستوى فيه الحر والعبد في ظاهر الرواية ثم الصبيان ثم الخنثى ثم النساء وان شأوا جعلوا لهم صفا واحدا اه ففيه كما ترى جواز الشيثين تأمل (قوله وهو وسهوا الخ) أقول هو قول لبعض ومن استعمل صلى عليه والا

العلماء فقد ذكر في البدائع ما نقله المؤلف عنه هنا في فصل الدفن وذكر قبله في فصل الصلاة انه يوضع الرجال مما يلي الامام والنساء خلف الرجال مما يلي القبلة لانهم هكذا يصطفون خلف الامام في حالة الحياة ثم ان الرجال يكونون أقرب الى الامام من النساء فكذا بعد الموت ومن العلماء من قال يوضع النساء مما يلي الامام والرجال خلفهن لان في الصلاة بالجماعة في حال الحياة صف النساء خلف صف الرجال

رواها الطيالسي كما في الفتاوى القاسمية من صلى على ميت في المسجد فلا صلاة له ولم يقيد المصنف كما صاحب الجمع المسجد بالجماعة كما قيده في الهداية لعدم الحاجة اليه لانهم يحترزون به عن المسجد المبني لصلاة الجنازة فانها لا تذكر فيه مع ان الصحيح انه ليس بمسجد لانه ما أعد للصلاة حقيقة لان صلاة الجنازة ليست بصلاة حقيقة وحاجة الناس ماسة الى انه لم يكن مسجد اتوسعة للامر عليهم واختلفوا أيضا في مصلى العبدين انه هل هو مسجد والصحيح انه مسجد في حق جواز الاقتراء وان لم تتصل الصفوف لانه أعد للصلاة حقيقة لا في حرمته دخول الجنب والحائض كذا في المحيط وغيره واعلم ان ظاهر الحديث وكلامهم انه لا أجر أصلا لمن صلى عليه في المسجد ولا يلزم منه عدم سقوط الفرض لعدم الملازمة بينهما ولم يذكر المصنف رحمه الله ما اذا اجتمعت الجناز للصلاة قالوا الامام بالحيار ان شاء صلى عليهم دفعة واحدة وان شاء صلى على كل جنازة صلاة على حدة فان اراد الثاني فلا فضل ان يقدم الا فضل فلا فضل فان لم يفعل فلا بأس به وأما كيفية وضعها فان كان الجنس متحدا وان شأوا جعلوا صفا واحدا كما يصطفون في حال حياتهم عند الصلاة وان شأوا وضعوا واحدا بعد واحد مما يلي القبلة ليقوم الامام بهذا الشكل هذا جواب ظاهر الرواية وفي رواية الحسن ان الثاني أولى من الاول واذا وضعوا واحدا بعد واحد ينبغي أن يكون الافضل مما يلي الامام ثم ان وضع رأس كل واحد بجذاء رأس صاحبه فحسن وان وضع رأس كل واحد عند منكب الاول فحسن وان اختلف الجنس وضع الرجل بين يدي الامام ثم الصبي وراءه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبية والا فضل أن يجعل الحر مما يلي الامام ويقتدم على العبد ولو كان الحر صديقا كما في الظهيرية وان كان عبدا وامرأة حرة فالعبد يوضع مما يلي الامام والمرأة خلفه وفي فتح القدير ولو اجتمعوا في قبر واحد فوضعهم على عكس هذا فيقدم الافضل فلا فضل الى القبلة وفي الرجلين يقدم أكبرهما سنا وقرآنا وعلمًا كما فعله عليه السلام في قتلى أحد من المسلمين اه وفي البدائع ولو كان رجل وامرأة قدم الرجل مما يلي القبلة والمرأة خلفه اعتبارا بحال الحياة ولو اجتمع رجل وامرأة وصبي وخنثى وصبية دفن الرجل مما يلي القبلة ثم الصبي خلفه ثم الخنثى ثم الأنثى ثم الصبية لانهم هكذا يصطفون خلف الامام حالة الحياة وهكذا اتوضع جنازتهم عند الصلاة فكذا في القبر اه وهو سهو في قوله وهكذا اتوضع جنازتهم لما ذكرنا انه على عكسه (قوله ومن استعمل صلى عليه والا) استعمل الصبي في اللغة أن يرفع صوته بالبكاء عند ولادته وقول من قال هو أن يقع حيا تدريس كذا في المغرب وضبطه في العناية بانه بالبناء للفاعل وفي الشرع أن يكون منه ما يدل على حياته من رفع صوت أو حركة عضو ولو أن يطرف بعينه وذكر المصنف ان حكمه الصلاة عليه ويلزمه أن يغسل وأن يرث وورث وأن يسمى وان لم يبق بعده حياء لا كرامه لانه من بني آدم ويجوز أن يكون له مال يحتاج أبوه الى أن يذكر اسمه عند الدعوى به ولم يقيد المصنف بوجود الحياة فيه الى أن يخرج أكثره ولا بد منه لما في المحيط قال أبو حنيفة اذا خرج بعض الولد وتحرك ثم مات فان كان خرج أكثره صلى عليه وان كان أقله لم يصل عليه اه وفي آخر المبتني بالمجتمعة الولد اذا خرج رأسه وهو يصيح ثم مات قبل أن يخرج لم يرث ولم يصل عليه ما لم يخرج أكثر بدنه حيا فان كان ذبحه رجل حال ما يخرج رأسه فعليه الغرة وان

الى القبلة فكذا في وضع الجناز ولو اجتمع جنازة رجل وصبي وخنثى وامرأة وصبية وضع الرجل مما يلي الامام والصبي وراءه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبية لانهم هكذا يقومون في الصف خلف الامام حال الحياة فيوضعون كذلك اه (قوله تدريس) قال في النهاية أي هو تعليم من حيث التفرس في أن له حياة لان يشهد له اللغة قطع

(قوله وفي الهداية أنه المختار) فيه غفلة عن عبارة الهداية فإنها غير متعرضة للتسمية وعدمها نعم في التبيين واختلافوا في غسله وتسميته فذكر الكرخي عن محمد أنه لم يغسل ولم يسم وذكر الطحاوي عن أبي يوسف أنه يغسل ويسمى أه وفي الحاشية والخاصة والفيض والجموع وفي تسميته كلام قاله الشيخ اسمعيل (قوله ولعله سبق نظرهما الخ) ٢٠٣ قال في النهر ما في الخلاصة عزاءه في

الدراية إلى المبسوط والمحيط
أفسبق نظر السرخسي
وصاحب المحيط أيضا
كلا وفي الظهيرية السقط
الذي لم تتم أعضاؤه لا
يصل على عليه باتفاق
الروايات واختلافوا في
غسله والمختار أنه يغسل
ويدفن ملفوفا بخرقه
وعزاه الشيخ اسمعيل إلى
النهاية قال وجرم به في
عمدة المفتي والفيض
والجموع والحاشية

كصبي سي مع أحد أبويه
الأن يسلم أحدهما أو هو

والمبتغى ثم قال وبهذا
يظهر ضعف ما في المنبع
من أنه لا يغسل أجماعا
وفي شرح ابن الملك وغرر
الاذكار اتفاقا وما في
البحر غير واضح بل
الظاهر تضعيف الاجماع
والاتفاق أه لكن
في الشرنبلالية يمكن
التوفيق بأن من نفى غسله
أراد الغسل المرامي فيه
وجه السنة ومن أثبت
أراد الغسل في المجردة
كصب الماء عليه من غير

قطع اذنه وخرج حيا ثم مات فعليه الدية أه وفي المحتبى والبدائع اختلاف في الاستهلال فعن أبي حنيفة لا يقبل فيه الا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين لأن الصياح والحركة يطاع عليها الرجال وقال لا يقبل قول النساء فيه الا لام فلا يقبل قولها في الميراث اجماعا لانها متهمه بجرحها المغنم إلى نفسها وانما تقبل قول النساء عندهما لأن هذا المشهد لا يشهد به الرجال وقول القابلة مقبول في حق الصلاة في قولهم وأمه كالقابلة كافي البدائع لكن قيد بانعذاره فقال لان خبر الواحد في الديانات مقبول اذا كان عدلا أه ولما كانت الحركة دليل الحياة قالوا الحمل اذا مات وفي بطنها ولد يضرب يشق بطنها ويخرج الولد لا يسمع الا ذلك كذا في الظهيرية وأفاد بقوله والا لانه اذا لم يستهل لا يصل عليه ويلزم منه أن لا يغسل ولا يرث ولا يورث ولا يسمى واتفقوا على ما عدا الغسل والتسمية واختلفوا فيهما فظاهر الرواية عدمهما وروى الطحاوي فعلم ما وفي الهداية أنه المختار لانه نفس من وجه وفي شرح الجمع للمصنف اذا وضع المولود سقط تام الخلقه قال أبو يوسف يغسل اكراما لبي آدم وقال لا يدرج في خرقه ولا يغسل والصحيح قول أبي يوسف واذا لم يكن تام الخلق لا يغسل اجماعا أه وبهذا يظهر ضعف ما في فتح القدير والخاصة من أن السقط الذي لم تتم خلقه أعضاؤه المختار أنه يغسل أه لما سمعت من الاجماع على عدم غسله ولعله سبق نظرهما إلى الذي تم خلقه أو سهو من الكاتب ثم اعلم ان قولهم هنا بان من ولد ميت لا يرث ولا يورث ليس على إطلاقه لما في آخر الفتاوى الظهيرية من المقطعات ومتى انفصل الحمل ميتا انما لا يرث اذا انفصل بنفسه فاما اذا فصل فهو من جملة الورثة بانه اذا ضرب انسان بطنها فالقتل حينئذ ميتا فهذا الجنين من جملة الورثة لان الشارع أوجب على الضارب الغرة ووجوب الضمان بالجناية على الحي دون الميت اذا حكمنا بحياته كان له الميراث ويورث عنه نصيبه كما يورث عنه بدل نفسه وهو الغرة أه وهذا في آخر المبسوط من ميراث الحمل وفي المبتغى السقط الذي لم تتم أعضاؤه هل يحشر قيل اذا نفخ فيه الروح يحشر والا فلا وقيل اذا استبان بعض خلقه يحشر أه وفي الظهيرية والذي يقتضيه مذهب علمائنا انه اذا استبان بعض خلقه فانه يحشر وهو قول الشعبي وابن سيرين أه (قوله كصبي سي مع أحد أبويه) أي لا يصل على عليه لانه تبع لهما الحديث كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه إلى آخره وتقدم في غسل الجنابة معني الفطرة وأفاد بقوله (الأن يسلم أحدهما) انه يصل على عليه لاسلامه تبع للمسلم منهما لانه يتبع خيرهما ديناً وأفاد بقوله (أو هو) انه يصل على عليه اذا أسلم وأبواه كافران لصحة اسلامه عندنا وأطلقه وقيدته في الهداية بان يعقل الاسلام واختلف في تفسيره ف قيل ان يعقل المنافع والمضار وان الاسلام هدى واتباعه خير له ذكره في العناية وفسره في فتح القدير بان يعقل صفة الاسلام وهو ما في الحديث ان تؤمن بالله أي بوجوده وبر بوبية لكل شئ وملائكته أي بوجود ملائكته وكتبته أي انزالها ورسله أي ارسالهم اليهم عليهم السلام واليوم الآخر أي البعث بعد الموت والقدر خير منه وشربه من الله تعالى وهذا دليل ان مجرد قول لا اله الا الله لا يوجب المحكم بالاسلام ما لم يؤمن بما ذكرنا وعلى

وضوء وترتيب لفعله كغسله ابتداء بحرض وسدر (قوله واختلف في تفسيره) قال في النهر وفي فتاوى قارئ الهداية المراد بالعقل المميز وهو من بلغ سبع سنين فما فوقها فلو ادعى أبوه انه ابن خمس وأمه انه ابن سبع عرض على أهل الخبرة ورجع اليهم في ذلك أه وكان ينبغي أن يقال ما قيل في المحضنة عند اختلاف الابوين في سنه اذا كان ياكل وحده ويشرب وحده ويستنجي وحده فابن سبع والا فلا (قوله وهذا دليل ان مجرد قول لا اله الا الله لا يوجب المحكم الخ) الظاهر ان المراد لا يوجب المحكم بالاسلام في نفس

الامر والا في ظاهر الشرع يكتفى بالاقرار بالشهادتين كما كان يفعل صلى الله تعالى عليه وسلم لانه دليل على ما في الباطن وان لم يكن مقراباطنا كالمناق في فهو مسلم حكامو يعامل معاملة المسلمين وأمره مفوض الى ربه تعالى وكما كان من مناق في زمنه صلى الله تعالى عليه وسلم وكان عليه الصلاة والسلام يعاملهم معاملة المسلمين وفي مختصر أنفع الوسائل للزهري عن البدائع الكفار أصناف أربعة صنف ينكرون الصانع وهم الدهرية وصنف ينكرون الوحدانية وهم الثنوية والمجوس وصنف يقرون بالصانع وتوحيدوه وينكرون الرسالة ٢٠٤ رأسا وهم قوم من الفلاسفة وصنف يقرون بالصانع وتوحيدوه والرسالة في الجملة

لكنهم ينكرون رسالة رسولنا عليه الصلاة والسلام وهم اليهود والنصارى فان كان من الاول أو الثاني فقال لا اله الا الله محكم باسمه وكذلك اذا قال أشهد أن محمدا رسول الله لانهم يمتنعون عن كل واحدة وان كان من الثالث فقال لا اله الا الله لا محكم باسمه ولو قال أشهد

أولم يسب أحدهما معه

أن محمدا رسول الله يحكم به لانه يمتنع عن هذه فكان الاقرار بهادليل الايمان وان كان من الرابع فاني بهما لا يحكم باسمه حتى يتبرأ عن الدين الذي هو عليه لان من هؤلاء من يقر برسالة محمد عليه الصلاة والسلام لكنه يقول بعث الى العرب دون غيرهم اه ملخصا ثم نقل عن قاضيان ان في الذي لا بد أن يقول أيضا ودخلت

هذا قالوا واشترى جارية أو تزوج امرأة فاستوصفها صفة الاسلام فلم تعرفه لا تكون مسلمة والمراد من عدم المعرفة ليس ما يظهر من التوقف في جواب ما الايمان ما الاسلام كما يكون من بعض العوالم لقصورهم في التعبير بل قيام الجهل بذلك بالباطن مثلاً بان البعث هل يوجد أولا وان الرسل وانزال الكتب عليهم كان أولا لا يكون في اعتقاده اعتقاد طرف الايمان للجهل البسيط فعن ذلك قالت لا أعرفه وقول ما يكون ذلك لمن نشأ في دار الاسلام فانا نسمع ممن قد يقول في جواب ما قلنا لا أعرف وهو من التوحيد والاقرار والخوف من النار وطلب الجنة بمكان بل وذكر ما يصلح استدلالا في أثناء أحوالهم وتكاملهم على التصريح ما يصرح باعتقاده هذه الامور وكانوا يظنون ان جواب هذه الاشياء انما يكون بكلام خاص منظوم وعبارة عالية خاصة فيجسمون عن الجواب اه فعلى هذا فينبغي أن لا يسأل العايم والمرأة على هذا الوجه بان يقال ما الايمان وانما يد كحقيقة الايمان وما يجب الايمان به يحضرتهما ثم يقال له هل أنت مصدق بهذا فاذا قال نعم كان ذلك كافيا وأفاد بقوله (أولم يسب أحدهما معه) انه يصلي عليه اذا دخل دار الاسلام ولم يكن معه أحد أبويه تبع الدار الاسلام وفي التبيين أي اذا لم يسب مع الصبي أحد أبويه فينبغي ان يصلي عليه تبع السابى أو الدار اه فجعل كلام المصنف شاملا لتبعية السابى ولتبعية الدار والظاهر انه لم يتعرض لتبعية السابى فان السبى في اللغة الاسرى والسبى المحمولون من بلد الى بلد كما في ضياء المحلوم وفائدة تبعية السابى انما تظهر في دار الحرب بان وقع صبي في سبهم رجل ومات الصبي في دار الحرب فانه يصلي عليه تبع السابى وظاهر ما في ضياء المحلوم انه لا بد من المحل من دار الحرب الى دار الاسلام حتى يسمى سبيا وفي فتح القدير واختلاف بعد تبعية الولاد الذي في الهداية تبعية الدار وفي المحيط عند عدم أحد الابوين يكون تبع الصاحب اليد وعند عدم صاحب اليد يكون تبع الدار ولعله أولى فان من وقع في سهمه صبي من الغنمة في دار الحرب فبات يصلي عليه ويجعل مسلما تبع الصاحب اليد اه وفيه نظر لان تبعية اليد عند عدم الكون في دار الاسلام متفق عليه فلا يصلح مرجع ما في المحيط من تقدم تبعية اليد على الدار فالحاصل ان الاتفاق على التبعية بالجهات الثلاث وانما محل الاختلاف في تقديم الدار على اليد فصاحب الهداية وقاضيان وجع على تقديم الدار على اليد وهو الوجه لما نقله في كشف الاسرار شرح أصول فخر الاسلام انه لو سرق ذمي صبياً وأخرجه الى دار الاسلام ومات الصبي فانه يصلي عليه ويصير مسلماً بتبعية الدار ولا يعتبر الاخذ حتى يجب تخليصه من يده اه ولم يحك فيه خلافاً وهي واردة على ما في المحيط فان مقتضاه أن لا يصلي عليه تقديم التبعية اليد على الدار الا أن يكون على الخلاف وأطلق المصنف في الصبي ولم يقيده

في دين الاسلام ثم ذكر انه كما يصح الاسلام بالقول يصح بالفعل وسمى ايمانا بطريق الدلالة من أي صنف من غير الاربعة كان كما اذا صلى بجماعة أو سجد للتلاوة أو أحرمت وطاف أو صلى وحده أو أدى زكاة أو اذن في وقت الصلاة (قوله) وظاهر ما في ضياء المحلوم انه لا بد ان أي وحينئذ فلا يكون مما نحن فيه لان الكلام في السبى وهو ما دام في دار الحرب لا يسمى سبياً فلا فائدة لذكر السابى قالت الذي يظهر ان ما في ضياء المحلوم ليس المراد منه ظاهراً لخالفته لما في الصحاح والقاموس لانها ذكر انه يقال سبي العدو وسبياء أسره كاستبائه فهو سبي وهي سبي أيضاً والمجمع سبياء فاذا ان السبي يطلق على الاسر وعلى المأسور

أى على المصدر واسم المفعول من غير مراعاة قيد الحمل من بلد الى بلد نعم ذكر اذ لك القيد في سبي الخمرة فيقال سميت الخمرة سبياً وسباً
اذا جعلتهما بلداً الى بلد فهي سبية (قوله وكلامهم يدل على خلافه) قال المحقق ابن أمير طاج في شرح التحرير في فصل الحاكم
بعد ذكر التبعة للابوين ثم للدار ثم للسبى ما نصه الذى في شرح الجامع الصغير لفخر الاسلام ويسوى فيما قلنا أن يعقل أولاً
يعقل الى هذا أشار في هذا الكتاب ونص عليه في الجامع الكبير فلا جرم ان قال ٢٠٥ في شرحه أو أسلم أحد أبويه يجعل مسلماً

تبعاً سواء كان الصغير
عاقلاً أو لم يكن لان الابن
يتبع خير الابوين ديناً
اه أقول ورأيت أيضاً
في شرح السير الكبير
للإمام السرخسي في باب
الوقت الذى يتمكن فيه
المستأمن من الرجوع
الى أهله وذلك حيث قال
بعد كلام وجهه اتين
خطأ من يقول من أصحابنا

ويغسل ولي مسلم الكافر
ويكفنه ويدفنه ويؤخذ

ان الذى يعبر عن نفسه
لا يصير مسلماً تبعاً لآبويه
فقد نص ههنا على انه
يصير مسلماً يمنع من
الرجوع الى دار الحرب
اه ونص أيضاً في هذا
الباب على ان التبعة
تنتهى ببلوغه عاقلاً
(قوله وهذه عبارة معيبة
غير محررة الخ) قال في
النهر بعد ذكره ان هذه
العبارة لفظ الجامع الصغير
ولنا ان يقول لان سلم
انها معيبة اخذنا بالامران
اطلاق الولي على القريب
محال لكن بقربة وهي

بغير العاقل وقيد المحقق ابن الهمام في تحريره بغير العاقل قال وان كان عاقلاً استقل باسلامه فلا
يرتد برده من أسلم منهما اه وهو ظاهر كلام الزيلعي فانه على تبعية اليدين الصغير الذى لا يعبر
عن نفسه بمنزلة المتاع وعزاه الى شرح الزيادات فظاهرهما انه لو سبى صبي عال مع أحد أبويه
الكافر فانه لا يكون كافراً تبعاً لآبويه الكافر ويكون مسلماً تبعاً للدار ويحتاج الى صريح النقل
وكلامهم يدل على خلافه فانهم جعلوا الولد تابعاً لآبويه الى البلوغ ولا تزول التبعة الى البلوغ نعم
تزول التبعة اذا اعتقد ديناً غير دين أبويه اذا عقل الأديان فحينئذ صار مستقلاً وفي الظهيرية
واذا ارتد الزوجان والمرأة حامل فوضعت المرأة الولد ثم مات الولد لا يصلى عليه وحكم الصلاة عليه
يخالف حكم الميراث اه ثم اعلم ان المراد بالتبعة التبعة في أحكام الدنيا لا في العقبى فلا يحكم بان
أطفالهم من أهل النار ألتمة بل فيه خلاف قيل يكونون خدام أهل الجنة وقيل ان كانوا قالوا الى يوم
أخذ العهد عن اعتقاد في الجنة والافى النار وعن محمد انه قال فيهم اني أعلم ان الله لا يعذب أحداً
بغير ذنب وهذا ينفي التفصيل وتوقف فيهم أبو حنيفة كذا في فتح القدير وفي القنية صبي سبى مع
أبيه ثم مات أبوه في دار الاسلام ثم مات الصبي لا يصلى عليه لثبوت التبعة بالموت اه وحكم الجنون
البالغ في هذه الأحكام كحكم الصبي العاقل فيكون فيه الاوجه الثلاثة في التبعة كما صرح به
الاصوليون (قوله ويغسل ولي مسلم الكافر ويكفنه ويدفنه) بذلك أمر على رضى الله عنه أن
يفعل بأبيه حين مات وهذه عبارة معيبة غير محررة أما الاول فلان المسلم ليس بولي الكافر وما في
العناية من انه أراد به القريب فغير مفيد لان المؤاخاة على نفس التعبير به بعد ارادة القريب به
وأطلقه فشمع ذوى الارحام كالأخت والخال والحالة وأما الثاني فلانه أطلق في الغسل والتكفين
والدفن فيعصر الى ما قدمه من تجهيز المسلم وليس كذلك وإنما يغسل غسل الثوب التحس من
غير وضوء ولا بداءة بالميا من ولا يكون الغسل طهارة له حتى لو حمله انسان وصلى لم تحز صلاته ويلف
في خرقه بلا اعتبار عدد ولا حنوط ولا كافور ويحفر له حفرة من غير مراعاة سنة اللحد ولانه أطلق
في الكافر وهو مفيد بغير المرتد أما المرتد فلا يغسل ولا يكفن وإنما يلقي في حفرة كالكافر ولا
يدفع الى من انتقل الى دينهم كافي فتح القدير ولانه أطلق جواب المسئلة وهو مفيد بما اذا لم يكن له
قريب كافران كان خلى بينه وبينهم ويتبع الجنازة من بعيد وقيد المصنف بالولي المسلم لان المسلم
اذا مات وله قريب كافران الكافر لا يتولى تجهيزه وإنما يفعله المسلمون ويكره ان يدخل الكافر
في قبر قرابته المسلم ليدفنه وما استدلل به الزيلعي على ان الكافر يمكن من تجهيز قرابه المسلم من
قول القدوري اذا مات مسلم ولم يوجد رجل يغسله يعلم النساء الكافر فاستدل غير صحيح لان كلامنا
فيما اذا وجد المسلمون ودليله فيما اذا لم يوجد من الرجال أحد فلو قال ويغسل ويدفن ويدفن
المسلم قرابه الكافر الاصل عند الاحتياج من غير مراعاة السنة لكان أولى (قوله ويؤخذ

ما اشتره ان لا تولى بين كافر ومسلم وقد صرحوا بان لا عيب في الجواز الذى معه قرينة في الحدود فبالك في غيرهما ولا نسلم أيضاً انها
غير محررة لان جواب المسئلة انها هو جواز الغسل قال الامام الترمذي اذا كان لبيت الكافر من يقوم به من أقاربه فالاولى
للمسلم أن يتركه لهم كذا في السراج وهذا القدر لا ينتفى الجواز وأما المرتد فقد تعوزت ائراجهم من لفظ الكافر قدبر وحيث
كانت العبارة واقعة من امام المذهب محمد بن الحسن فنسبة العيب وعدم التحريم اليها مما لا ينبغي كيف وقد تبعه في ذلك كبار

سريه بقوائمه الاربع) بذلك وردت السنة وفيه تكثير الجماعة وزيادة الاكرام والصبانة
ويرفعونه أخذاً بالبدل ووضعاً على العنق كما تحمل الامتعة وفي مختصر الكرخي ويكره أن يحمل
بين عمودي السري من مقدمه أو مؤخره لان السنة فيه التربع ويكره جله على الظهر والكتابة وذكر
الاسبيجاني ان الصبي الرضيع أو الفطيم أو فوق ذلك قليلاً اذا مات فلا بأس بأن يحمله رجل واحد
على يديه ويتداوله الناس بالحمل على أيديهم ولا بأس بأن يحمله على يديه وهو راكب وان كان
كبيراً يحمل على الجنازة اهـ (قوله ويجعل به بلا خيب) وهو بمجتمعة مفتوحة وموحدتين ضرب
من العدو وقيل هو كالرمل وحده التحميل المسنون أن يسرع به بحيث لا يضطرب الميت على الجنازة
للحديث أسرعوا بالجنازة فان كانت صالحة قربتموها الى الخبير وان كانت غير ذلك فشر تضعونه
عن رقابكم والافضل أن يجعل بتجهيزه كله من حين يموت ولو مشوا به بالحب كره لانه اذ درأ بالميت
واضرار بالمبتعين وفي القيمة ولو جهز الميت صليحة يوم الجمعة يكره تأخير الصلاة ودفعه ليصلي عليه
الجمع العظيم بعد صلاة الجمعة ولو خافوا فوت الجمعة بسبب دفعه يؤخر الدفن وتقدم صلاة العيد
على صلاة الجنازة وتقدم صلاة الجنازة على الخطبة والقياس أن تقدم على صلاة العيد لكنه قدم
صلاة العيد مخافة التشويش وكذا لا يظنهما من في آخريات الصفوف انها صلاة العيد اهـ (قوله
وجلس قبل وضعها) أي بلا جلوس لمتبعها قبل وضعها لانه قد تنفع الحاجة الى التعاون والقيام
أمكن منه فكان الجلوس قبله مكرهاً ولان الجنازة متبوعة وهم اتباع والتبع لا يتعد قبل
قعود الاصل قيد بقوله قبل وضعها لانهم يجلسون اذا وضعت عن أعناق الرجال ويكره القيام بعد
وضعها كما في الخاتمة والعناية وفي المحيط خلافة قال ولا فضل أن لا يجلسوا ما لم يسو وأعليه التراب
لما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يقوم حتى يسوي عليه التراب ولان في القيام اظهار العناية
بامر الميت وانه مستحب اهـ والاولى الاول لما في البدائع وأما بعد الوضع فلا بأس بالجلوس لما
روى عن عبادة بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يجلس حتى يوضع الميت في اللحد
فكان قائماً مع أصحابه على رأس قبر فقال يهودي هكذا صنع بموتانا فجلس صلى الله عليه وسلم
وقال لأصحابه خالفوهم اهـ أي في القيام فلذا كره وقيدنا بمتبعها لان من لم يرد اتباعها وفرت عليه
فالتخار انه لا يقوم لها لما روى عن علي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرنا بالقيام
في الجنازة ثم جلس بعد ذلك وأمرنا بالجلوس بهذا اللفظ لاجد رجه الله وصح في الظهيرية ان من في
المصلى لا يقوم لها اذا رآها قبل أن توضع (قوله ومشي قدامها) أي بلا مشي لمتبعها امامها لان
المشي خلفها أفضل عندنا للاحاديث الواردة باتباع الجنازة وقد نقل فعل السلف على الوجهين
والترجيح بالمعنى فالشافعي يقول هم شفعاء والشافعية يتقدم ليمهد المقصود ونحن نقول هم مشيعون
فمتأخرون والشافعية المتقدم هو الذي لا يستحب الشفوع له في الشفاعة وما نحن فيه بخلافه بل
قد ثبت شرعاً الزام تقدمه حالة الشفاعة له أعني حالة الصلاة فثبت شرعاً عدم اعتبار ما اعتسره قالوا
ويجوز المشي امامها الا أن يتباع دعائها أو يتقدم السكك فيكره ولا مشي عن يمينها ولا عن شمالها
وذكر الاسبيجاني ولا بأس بأن يذهب الى صلاة الجنازة راكباً غير انه يكره له التقدم امام الجنازة
بخلاف الماشي اهـ وبهذا يضعف ما نقله ابن الملك في شرح المجمع معزى الى أبي يوسف فقال رأيت
أبا حنيفة يتقدم الجنازة وهو راكب ثم قعد حتى تأتته كذا في النوادر اهـ وفي الظهيرية والمشى
فيها أفضل من الركوب كصلاة الجمعة وفي الغاية باتباع الجنازة أفضل من النوافل اذا كان لجوار

الائمة كالمصنف وغيره
(قوله وجلس قبل
وضعها) قال في التمر
للهي عن ذلك كما في
السراج قال الرمي
ومقتضاه انها كراهة
تحریم نامل (قوله ويكره
القيام بعد وضعها) قال
الرملي وهو مقيد بعدم
الحاجة والضرورة ذكر
الحاجي في شرح منية المصلي
سريه بقوائمه الاربع
ويجعل به بلا خيب
وجلس قبل وضعه
ومشي قدامها

وهو ظاهر ومقتضى
الدليل الا في انها كراهة
تحریم نامل (قوله فلذا
كره) يفيد ان قول البدائع
فلا بأس بالجلوس ليس
جاري على ما هو الغالب
في استعماله فيما تركه
أولى (قوله قالوا ويجوز
المشي امامها الا ان يتباع
الح) قال الرمي الظاهر
انها كراهة تنزيه وكذا
ما بعده

أو قرابة أو صلاح مشهور والافالوافل أفضل وينبغي لمن تبع جنازة أن يطيل الصمت ويكره رفع الصوت بالذكر وقراءة القرآن وغيرهما في الجنازة والكره فيها كراهة تحريم في فتاوى العصر وعند مجد الأئمة التركاني وقال علاء الدين الناصري ترك الأولى اه وفي الظهيرية فان أراد أن يذكر الله يذكره في نفسه لقوله تعالى أنه لا يحب المعتدين أي الجاهرين بالدعاء وعن ابراهيم انه كان يكره أن يقول الرجل وهو يمشي معها استغفر والله غفر الله لكم وفي البدائع ولا ينبغي أن يوجع من يتبع جنازة حتى يصل لان الاتباع كان للصلاة عليها فلا يرجع قبل حصول المقصود ولا ينبغي للنساء أن يخرجن في الجنازة لان النبي صلى الله عليه وسلم نهاهن عن ذلك وقال انصرفن ما زورات غير ما جورات ويكره النوح والصياح في الجنازة ومنزل الميت انتهى عنه فاما المكاء فلا بأس به وان كان مع الجنازة نائحة أو صائخة جرت فان لم تنزج فلا بأس بان تتبع الجنازة ولا تمتنع لاجلها لان الاتباع سنة فلا تترك بدعة من غيره اه وفي المحتسب قال البقالي اذا استمع الى باكية امين فلا بأس اذا أمن الوقوع في الفتنة لا سماعه عليه الصلاة والسلام لبوا كي حمزة ولا تتبع بنار في حمزة ولا شمع ولا بأس بغير نية الميت شعرا كان أو غيره والتعزية للمصاب سنة للحديث من عزى مصابا فله مثل أجره قال البقالي ولا بأس بالجلوس للعرزاء ثلاثة أيام في بيت أو مسجد وقد جاس رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قتل جعفر وزيد بن حارثة والناس يأتون ويعزون والتعزية في اليوم الاول أفضل والجلوس في المسجد ثلاثة أيام للتعزية مكروه وفي غيره جاءت الرخصة ثلاثة أيام للرجال وتركه أحسن ويكره للعرزى أن يعزى ثانيا اه وهي كافي التبيين أن يقول أعظم الله أجرك وأحسن عزاك وغفر لميتك ولا بأس بالجلوس اليها ثلاثة أيام من غير ارتكاب محظور من فرش البسط والاطمئنت من أهل البيت لأنها تتخذ عند السرور ولا بأس بان يتخذ لاهل الميت طعام اه وفي الخاتمة وان اتخذ ولي الميت طعاما للفقراء كان حسنا اذا كانوا بالغين وان كان في الورثة صغير لم يتخذ ذلك من التركة اه وفي الظهيرية ويكره الجلوس على باب الدار للتعزية لانه عمل أهل الجاهلية وقد نهى عنه وما يصنع في الاداء الجهم من فرش البسط والقيام على قوارع الطرق من أقيم القبائح اه وفي التجنيس ويكره الافراط في مدح الميت عند جنازته لان الجاهلية كانوا يذكرون في ذلك ما هو شبه الحال وفيه قال عليه الصلاة والسلام من تعزى بعزاء الجاهلية فاعضوه بهن أيه ولا تكنوا اه وفي القنية عن شدادا كره التعزية عند القبر ذكره في المجرى اه وفي الظهيرية وهل يعذب الميت بيكاه أهله عليه فقال بعضهم يعذب لقوله عليه الصلاة والسلام ان الميت لم يعذب بيكاه أهله وقال عامة العلماء لا يعذب لقوله تعالى ولا ترزوا رزوا أخرى وتأويل الحديث انه في ذلك الزمان كانوا يوصون بالنوح عليهم فقال عليه الصلاة والسلام ذلك اه (قوله وضع مقدمها على يمينك ثم مؤخرها ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها) بيان لا كمال السنة في حملها عند كثرة الحاملين اذا تناوبوا في حملها وقوله ثم مؤخرها أي على يمينك وقوله ثانيا ثم مؤخرها أي على يسارك وهذا لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن في كل شيء واذا حمل هكذا احصت البداءة يمين الحامل ويمين الميت وانما بدأ باليمين المتقدم دون المؤخر لان المتقدم أول الجنازة والبداءة بالشيء انما يكون من أوله ثم يضع مؤخرها الايمن على يمينه لانه لو وضع مقدمها الايسر على يساره لاحتاج الى المشي امامها والمشي خلفها أفضل ولانه لو فعل ذلك أو وضع مؤخرها الايسر على يساره تقدم الايسر على الايمن وانما يضع مقدمها الايسر على يساره لانه لو فعل هكذا وقع الفراغ خلف الجنازة فيمشي خلفها وهو أفضل لذلك كان كمال السنة كما وصفنا اه وينبغي أن

(قوله والتعزية للمصاب سنة) قال الرمي وتكره بعد ثلاثة أيام لانه يجدد الحزن الا أن يكون العزى أو العزى غائبا فلا بأس بها وهي بعد الدفن أفضل منها قبله (قوله فاعضوه بهن أيه ولا تكنوا) قال الرمي قال وضع مقدمها على يمينك ثم مؤخرها ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها في مختار الصحاح قلت قال الازهرى معناه قولوا له اعضض بأير أيك ولا تكنوا عن الايمن باليمن تأديسالة وتذكيلة اه (قوله ولانه لو فعل ذلك) أي وضع مقدمها الايسر على يساره بعد مقدمها الايمن على يمينه وقوله أو وضع مؤخرها لايسر على يساره أي بعد وضع مقدمها الايمن على يمينه أو بدونه ابتداء

يحمل من كل جانب عشر خطوات للحديث من جل جنازة أربعين خطوة كفرت أربعين كبيرة كذا
 في البدائع وذكر الأسبجاني وفي حالة المشي بالجنازة يقدم الرأس وإذا نزلوا به المصلي فإنه يوضع عرضاً
 للقبلة والمقدم يفتح الدال وكسرها والكسر أفصح كذا في الغاية وكذا المؤخر وفي ضياء المحلوم المتقدم
 بضم الميم وفتح الدال مشددة بقبض المؤخر يقال ضرب مقدم وجهه وهو الناصية اه (قوله ويحفر
 القبر ويحسد) الحديث صاحب السنن مرفوعاً للحديث والشق لغيره يقال لحديث الميت وأحدث له
 لغتان والحديث بفتح اللام وضعها كذا في الغاية وهو أن يحفر القبر بتمامه ثم يحفر في جانب القبلة منه
 حفيرة يوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف والشق أن يحفر حفيرة في وسط القبر يوضع فيها
 الميت واستحسنوا الشق فيما إذا كانت الأرض رخوة لتعذر الحكدوان تعذر الحكد فلا بأس بتأبوت
 يتخذ الميت لكن السنة أن يفرش فيه التراب كذا في غاية البيان ولا فرق بين أن يكون التأبوت من
 حجر أو حديد كذا في التبيين وذكر في الظهيرية معزيا إلى السرخسي في الجامع الصغير أنه لا يجوز أن
 تطرح المضربة في القبر وما روى عن عائشة وغيره مشهور ولا يؤخذ به اه واختلّفوا في عمق القبر فقل
 قدر نصف القامة وقيل إلى الصدر وإن زادوا فحسن وفي المحيط وغيره ومن مات في السفينة يغسل
 ويكفن ويصلى عليه ويرمى في البحر اه وهو مقيد بما إذا لم يكن البر اليه قريبا كما في فتح القدير وفي
 الوقعات لا ينبغي أن يدفن الميت في الدار وإن كان صغيراً لأن هذه السنة كانت للأنبياء (قوله
 ويدخل من قبل القبلة) وهو أن توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل الميت منه فيوضع
 في اللحد فيكون الاستقبال القبلة حال الأخذ واختار الشافعي السبل وهو أن توضع الجنازة
 على عين القبلة ويجعل رجل الميت إلى القبر طولاً ثم يؤخذ برجليه ويدخل رجلاه في القبر ويذهب
 به إلى أن يصير رجلاه إلى موضعهما ويدخل رأسه القبر واضطربت الروايات في إدخاله عليه الصلاة
 والسلام ورجعنا الأول لأن جانب القبلة معظم فيستحب الإدخال منه (قوله ويقول واضعه باسم
 الله وعلى ملة رسول الله) كذا ورد في الحديث وقال السرخسي أي بسم الله وضعناك وعلى ملة
 رسول الله سلمناك وزاد في الظهيرية بالله وفي الله وزاد في البدائع وفي سبيل الله ثم قال المنازدي
 وليس هذا بدعاء للميت لأنه إذا مات على ملة رسول الله لم يجز أن تبدل عليه الحالة وإن مات على غير
 ذلك لم تبدل إلى ملة رسول الله ولكن المؤمنين شهداء الله في الأرض يشهدون بوفاته على الملة وعلى
 هذا جرت السنة ولا يضر وترد دخل القبر أم شفع واختار الشافعي التواتر اعتباراً بعدد الكفن والغسل
 والأجبار ولنا إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يادفن أدخله العباس والفضل بن العباس وعلى
 وصهيب كذا في البدائع وغزو الرحم المحرم أولى بأدخال المرأة القبر وكذا الرحم غير المحرم أولى من
 الأجنبي فإن لم يكن فلا بأس للأجانب وضعها ولا يحتاج إلى النساء للوضع (قوله ووجه إلى القبلة)
 بذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكون على شقه الأيمن كما قدمناه وفي الظهيرية وإذا دفن
 الميت مستدبر القبلة وأهالوا التراب عليه فإنه لا ينش ليحبل مستقبل القبلة ولو بقي فيه متاع لأنسان
 فلا بأس بالنش لأخراج المتاع وروى أن المغيرة بن شعبه سقط خاتمه في قبر رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فبازال بالحنابة حتى رفع اللبن وأخذ خاتمه وقبل بين عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ثم كان يفخر بذلك ويقول أنا أحدثكم برسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله وتحمل العقدة) لو قوع
 الأمن من الانتشار (قوله ويسوى اللبن عليه والقصب) لأنه جعل على قبره عليه الصلاة والسلام
 اللبن وطن من قصب واللبن واحد لبنته على وزن كلمة ما يتخذ من الطين والطين بضم الطاء المحزمة

ويحفر القبر ويحسد
 ويدخل من قبل القبلة
 ويقول واضعه باسم الله
 وعلى ملة رسول الله
 ووجه إلى القبلة وتحمل
 العقدة ويسوى اللبن
 عليه والقصب

واختلف في المنسوج من القصب وما ينسج من البردي يكره في قولهم لانه للترين كذافي الختبي
(قوله لا الآجر والحشب) لانهما لا احكام البناء والقبر ووضع البلاء ولا بالآجر أثر النار فيكره
تفأولا كذافي الهداية فعلى الاول يسوي بين الحجر والآجر وعلى الثاني يفرق بينهما كذافي الغاية
وأورد الامام حميد الدين الضرير على التعليل الثاني ان الماء يسخن بالنار ومع ذلك يجوز استعماله
فعلم ان أثر النار لا يضر وأجاب عنه في غاية البيان بالفرق لان أثر النار في الآجر محسوس بالمشاهدة
وفي الماء ليس بمشاهد أطلق المصنف في منعهما وقيد الامام السرخسي بان لا يكون الغالب على
الاراضي التروارخاوة وان كان فلا بأس بهما كاتخاذ تابوت من حديد لهذا وقيد في شرح الجمع
بان يكون حوله اما لو كان فوقه لا يكره لانه يكون عصمة من السبع اه وفي المغرب الآجر الطين
المطبوخ (قوله ويسجي قبره لا قبره) لان مبنى حاله على السر والرجال على الكشف الا ان يكون
لمطر أو يلج في المغرب سجي الميت بثوب ستره (قوله ويهال التراب) ستره ويكره ان يزداد على التراب
الذي أخرج من القبر لان الزيادة عليه بمنزلة البناء ويستحب أن يحث عليه التراب ولا بأس برش
الماء على القبر لانه تسوية له وعن أبي يوسف كراهته لانه يشبه التطيين (قوله ويسم القبر ولا يربع)
لانه عليه الصلاة والسلام نهى عن تربع القبر وروى شاهد قبر النبي عليه الصلاة والسلام
أخبر انه مسم في المغرب قبر مسم مرتفع غير مسطح ويسم قدر شبر وقيل قدر أربع أصابع وما ورد
في الصحيح من حديث علي أن لا ادع قبراً مشرفاً لاسويته فمحمول على ما زاد على التسليم وصرح
في الظهيرية بوجوب التسليم وفي المجتبى باستحباه (قوله ولا يخصص) لمحدث جابر نهى رسول
الله صلى الله عليه وسلم أن يخصص القبر وان يقعد عليه وان يبنى عليه وأن يكتب عليه وان يوطأ
والتخصص طلى البناء بالخص بالكبر والفتح كذافي المغرب وفي الخلاصة ولا يخصص القبر ولا
يطين ولا يرفع عليه بناء قالوا أراد به السقف الذي يجعل في ديارنا على القبر وقال في الفتاوى اليوم
اعتماد السقف ولا بأس بالتطين اه وفي الظهيرية وله وضع عليه شيء من الاشجار أو كتب عليه
شيء فلا بأس به عند البعض اه والحديث المتقدم يمنع الكتابة فليكن المعول عليه لكن فصل
في المحيط فقال وان احتج الى الكتابة حتى لا يذهب الاثر ولا يمتن فلا بأس به فاما الكتابة من غير
عذر فلا اه وفي المجتبى ويكره أن يطأ القبر أو يجلس أو ينام عليه أو يقضى عليه حاجة من بول
أو غائط أو يصلى عليه أو يديه ثم المشى عليه يكره وعلى التابوت يجوز عند بعضهم كالمشي على السقف
اه وفي الخلاصة ولو وجد طر يقافي المقبرة وهو يظن انه طريق أحد ثوبه لا يمشى في ذلك وان لم يقع
ذلك في ضميره لا بأس بان يمشى فيه اه وفي فتح القدير ويكره الجلوس على القبر ووطؤه حيث
فاتصنعه الناس ممن دفنت أقاربه ثم دفنت حوالهم خلق من وطء تلك القبور الى أن يصل الى
قبر قريبه مكره اه وفي المحيط وغيره ولا يدفن اثنان وثلاثة في قبر واحد الا عند الحاجة يوضع
الرجل مما يلي القبلة ثم خلفه الغلام ثم خلفه الخنثى ثم خلفه المرأة ويجعل بين كل ميتين حاجز من
التراب ليصير في حكم قبرين هكذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم في شهداء أحد وقال قدموا أكثرهم
قرأنا اه وفي فتح القدير ويكره الدفن في الاماكن التي تسمى فساقى اه وهي من وجوه الاول
عدم اللحد الثاني دفن الجماعة في قبر واحد غير ضرورة الثالث اختلاط الرجال بالنساء من غير
حاجز كما هو الواقع في كثير منها الرابع تخصيصها والبناء عليها وفي البدائع قال أبو حنيفة رحمه الله
ولا ينبغي أن يصلى على ميت بين القبور وكان على وابن عباس يكرهان ذلك فان صلوا أجزاءهم اه

(قوله وأجاب عنه في غاية البيان الخ) أحسن من هذا ما في النهر وهو ان الآجر انما يكره في القبر تفأولا لان به أثر النار ألا ترى انه يكره الاجار عند القبر واتباع الجنائز بالنار بخلاف الغسل بالماء الحار لانه يقع في البيت ولا يكره الاجار فيه واليه أشار الشارح

لا الآجر والحشب ويسجي قبره لا قبره ويهال التراب ويسم القبر ولا يربع ولا يخصص

(قول المصنف ويسجي قبرها) قال الرملي أى على سبيل الوجوب كما صرح به الزيلعي في كتاب الخنثى (قوله باستحباه) قال في النهر وهو أولى (قوله التي تسمى فساقى) هي كبيت معقود بالبناء يسع جماعة قياماً ونحوه كذافي الامداد (قوله وهي) أى الكراهة

(قوله أودفن معه مال الخ) قال الرملي استفيد منه جواب حادثة الفتوى امرأة دفنت مع بنتها من المصاغ والأسباب والامتنعة المشتركة أرباعها بغية الزوج انه ٢١٠ ينشئ لحقه وإذا تلفت به تضمن حصته (قوله لانه روى ان يعقوب صلوات الله

تعالى عليه الخ) لا يخفى ان هذا شرع من قبلنا ولم تتوفر فيه شروط كونه شرعاً لنا كذا في شرح العلامة المقدسي ومثله في شرح الشيخ اسمعيل عن الفتح وأوضحه بان من شرط كونه شرعاً لانه ان يقصه الله تعالى أو رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يوجد ذلك مع ان ما نقل من نقل سعد رضي الله تعالى عنه وان لم يرد من أنكره لكن ورد ما عن عائشة

ولا يخرج من القبر الا أن تكون الارض مغصوبة

رضي الله تعالى عنها حين نقل أخوها الا أن يقال ذلك من بلد الى بلد ونقل سعد دونه لكن ما استدلل له به هو من بلد الى بلد فليست أم قال وقد جزم في التاجسة بالكرهية وفي التجنيس وذكر انه اذا مات في بلدة يكره نقله الى أخرى لانه اشتغال بما لا يفيد وفيه تأخير دفنه وكفي بذلك كراهية (قوله وقيل تحرم على النساء الخ) قال الرملي

(قوله ولا يخرج من القبر الا أن تكون الارض مغصوبة) أي بعدما أهيل التراب عليه لا يجوز إخراجها لغير ضرورة للنهي الوارد عن نبشه وصرحوا بحرمة وأشار بكون الارض مغصوبة الى انه يجوز نبشه لحق الا دعى كما اذا سقط فيها متاعه أو كفن بثوب مغصوب أو دفن في ذلك القبر أو دفن معه مال احياء لحق المحتاج قد أباح النبي صلى الله عليه وسلم نبش قبر أي رجال لعصامن ذهب معه كذا في المجتبى قالوا ولو كان المال درهمين ودخل فيه ما إذا أخذها الشفيع فانه ينشئ أيضاً لحقه كما في فتح القدير وذكر في التبيين ان صاحب الارض مخير ان شاء أخرجه منها وان شاء ساءلها مع الارض وانتفع بها زراعة أو غيرها وأما كلام المصنف انه لو وضع لغير القبلة أو على شقه الا يسر وأجعل رأسه في موضع رجله أودفن بلا غسل وأهمل عليه التراب فانه لا ينشئ قال في البدائع لان النبش حرام حق الله تعالى وفي فتح القدير وانفقت كلمة المشايخ في امرأة دفن ابنها وهي غائبة في غير بلدها فلم تصبر وارادت نقله انه لا يسعها ذلك فتجوز برضا بعض المتأخرين لا يلتفت اليه اه وأطلق المصنف فشمع ما لا بدت المدة أو قصرت كما في الفتاوى ولم يتكلم المصنف على نقل الميت من مكان الى آخر قبل دفنه قال في الوقعات والتجنيس القليل أو الميت يستحب لهما أن يدفنا في المكان الذي قتل أو مات فيه في مقابر أولئك القوم لما روى عن عائشة رضي الله عنها انها زارت قبراً خيراً لعبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما وكان مات بالشام ووجع من هناك فقالت لو كان الامريك بيدي ما نقلتك ولدفتك حيث مت لكن مع هذا اذا نقل عيلاً أو ميلاً أو نحو ذلك فلا بأس وان نقل من بلد الى بلد فلا اثم فيه لانه روى ان يعقوب صلوات الله عليه مات بمصر فحمل الى أرض الشام وموسى عليه السلام حمل تابوت يوسف عليه السلام بعدما أتى عليه زمان الى أرض الشام من مصر ليكون عظامه مع عظام آبائه وسعد بن أبي وقاص مات في ضيعة على أربعة فراسخ من المدينة فحمل على أعناق الرجال الى المدينة اه وفي التبيين ولولبي الميت وصار تراباً جاز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه اه وفي الوقعات عظام اليهود لها حرمة اذا وجدت في قبورهم كحرمة عظام المسلمين حتى لا تكسر لان الذي لم يحرم اذاؤه في حياته لذمته فتجب صيانة نفسه عن الكسر بعد موته اه ولم يتكلم المصنف رحمه الله على زيارة القبور ولا بأس ببيان تكميل الفائدة قال في البدائع ولا بأس بزيارة القبور والدعاء للاموات ان كانوا مؤمنين من غير وطء القبور لقوله صلى الله عليه وسلم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزروها ولعمل الامة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا اه وصرح في المجتبى بانها مندوبة وقيل تحرم على النساء والاصح ان الرخصة ثابتة لهما وكان صلى الله عليه وسلم يعلم السلام على الموتي السلام عليكم أيها الدار من المؤمنين والمسلمين وانا ان شاء الله بكم لاحقون انتم لنا فرط ونحن لكم تبع فنسأل الله العافية ولا بأس بقراءة القرآن عند القبور وربما تكون أفضل من غيره ويجوز ان يخفف الله عن أهل القبور شيئاً من عذاب القبر أو يقطع عنه عند دعاء القارئ وتلاوته وفيه ورد آثار من دخل المقابر فقرأ سورة يس خفف الله عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسنات اه وفي فتح القدير ويكره عند القبر كالم يعهد من السنة والمعهد ومنها اليس الا زيارتها والدعاء عندها قاعاً كما كان يفعل صلى الله عليه وسلم في الخروج الى البقيع اه وفي الخلاصة

وأما النساء اذا أردت زيارة القبور ان كان ذلك لتحديد الحزن والبكاء والنسب على ما جرت به عادتهن فلا تجوز لهن الزيارة وعليه حمل الحديث لعن الله زائرات القبور وان كان للاعتبار والترحم والتبرك بزيارة قبور الصالحين فلا بأس اذا كن عجائز ويكره اذا كن شواب كحضور الجماعة في المساجد ويكره

ويكره قطع الحطب والحشيش من المقبرة الا اذا كان يابس ولا يستحب قطع الحشيش الرطب اه
وذكري في الظهيرية بمسئلة السؤال في القبر وليست فقهية وانما هي كلامية فلذا اثر كاهها والله سبحانه
وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الشهيد

النجاب له مع ان المقتول ميت باجله عند اهل السنة لا اختصاصه بالفضيلة فـ كان افراده كافر
جبريل مع الملائكة وهو فاعيل بمعنى مفعول لان الملائكة يشهدون موته اكرامه فـ كان مشهودا
اولا انه مشهود له بالجنة او بمعنى فاعل لانه حي عند الله حاضر (قوله هو مع قتله اهل الحرب او
البغي أو قطاع الطريق أو وجد في المعركة وبه أثر أو قتله مسلم ظمالم يجب بقتله دية) بيان لشرايطه
قيده بكونه مقتولا لانه لو مات حنفاً أنفـه أو تردى من موضع أو احترق بالنار أو مات تحت هدم أو
غرق لا يكون شهيداً أي في حكم الدنيا والا فقد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم للغريق وللحريق
والمبطون والغريب بانهم شهداء فينالون ثواب الشهداء كذا في البدائع وفي التيجندس رجل قصد
العدو ليضربه فأخطأ فأصاب نفسه فمات يغسل لانه ما صار مقتولا بفعل مضاف الى العدو ولو لـ كنه
شهيد فيمات من الثواب في الآخرة لانه قصد العدو لانه نفسه اه وأطلق في قتله فشمـل القتل
مباشرة أو تسبيلاً لانه موته مضاف اليهم حتى لو أوطؤا دابة مسلم أو نفر وادبته مسلم فرمته أو رموه
من السور أو القوا عليه حائطاً أو رموا بنار فاحرقوا سقمهم أو ما أشبه ذلك من الاسباب كان شهيداً ولو
انفلتت دابة مشرك ليس عليها أحد فوطئت مسلماً أو رمى مسلماً الى الكفار فأصاب مسلماً أو نفرت
دابة مسلم من سواد الكفار أو نفر المسلمون منهم والجؤهم الى خندق أو ناراً ونحوه أو جعلوا حولهم
الشوك فحشي عليها مسلماً فمات بذلك لم يكن شهيداً خلافاً لابي يوسف لان فعله يقطع النسبة اليهم
وكذا فعل الدابة دون حامل وانما لم يكن جعل الشوك حولهم تسيباً لان ما قصد به القتل فهو
تسيب وما لا فلا وهم انما قصدوا به الدفع لا القتل وأراد بمن المسلم فان الكافر ليس بشهيد وأراد
بالأثر هنا ما يكون علامة على القتل كالجرح وسيلان الدم من عينيه أو أذنه أو أنفه أو
ذكره أو دبره فان كان يسيل من فيه فان ارتقى من الجوف وكان صافياً كان علامة على القتل وان
نزل من الرأس أو كان جامداً فلا وفي البدائع ان أثر الضرب والخنق كالأجرح وقيدنا بكونه في
المعركة وهي موضع الحرب لانه لو وجد في عسكر المسلمين قتيلاً قبل لقاء العدو فليس بشهيد لانه
ليس قتيلاً العدو ولهذا تجب فيه القسامة والدية بخلاف ما اذا كان بعد لقاءهم وأنه قتلهم ظاهراً
كذا في البدائع وانما لم يكتف بقوله أو قتله مسلم ظمالم ذكر اهل البغي وقطاع الطريق مع
كونهم مسلمين قتلوا ظمالم لان قتل اهل البغي وقطاع الطريق لا يشترط أن يكون قتله بحديدة
بل بكل آلة سلاحة كان أو غيره مباشرة أو تسبيلاً كقتل اهل الحرب قال في معراج الدراية لانه
لما كان القتال مع اهل البغي وقطاع الطريق مأموراً به الحق يقتل اهل الحرب فعمت الآلة كما
عمت هناك اه بخلاف قتل غيرهم فانه يشترط أن يكون بحديدة كما سنده كره وقيد بقوله ظمالم لان
من قتله مسلم حقاً كالمقتول بحد أو قصاص أو عدا على قوم فقتلوه فليس بشهيد وكذا لو مات في حد
أو تعزير أو غيره وقيد بقوله ولم يجب بقتله دية لانه من قتله مسلم ظمالم خطأ أو عدا بالمشقة أو غيره
فليس بشهيد لوجوب الدية بقتله وكذا لو وجد مذبحاً ولم يعلم قاتله كما سيأتي وكذا لو وجد في محلة

باب صلاة الشهيد

هو من قتله اهل الحرب
أو البغي أو قطاع الطريق
أو وجد في معركة وبه
أثر أو قتله مسلم ظمالم
تجب به دية

باب الشهيد

(قوله فان كان يسيل
من فيه الخ) قال في فتح
القدير وأما ان ظهر من
القم فقالوا ان عرف انه
من الرأس بان يكون
صافياً غسل وان كان
خلفاً فعرف انه من
الجوف فيكون من جراحة
فيه فلا يغسل وأنت علمت
ان المرتقى من الجوف قد
يكون علماً فهو وسوداء
بصورة الدم وقد يكون
رقيقاً من قرحة في الجوف
على ما تقدم في الطهارة
فلم يلزم كونه من جراحة
حادث بل هو أحد
المحتملات اه (قوله وانما
لم يكتف بقوله أو قتله
مسلم ظمالم الخ) قال في
النهر فيه نظر لانه لو قال
من قتل ظمالم لم تجب
بقتله دية لاستفهام ما ذكره
مع كمال الاختصار اه
ولا يخفى ما فيه

(قوله لان المدافع

المدكور شهيد الخ) قال

في النهر من قتل مدافعا

عن نفسه فكونه شهيدا

مع قتله بغير المحدد مشكل

جدال وجوب الدية بقتله

فتدبره معنا النظر فيه اه

ومثل المدافع عن نفسه

المدافع عن غيره ادلا

فرق يظهر والجواب عن

فيكفن ويصلى عليه بلا

غسل ويدفن بدمه وثيابه

الا ماليس من الكفن

وبرادوينقص

اشكاله ان هذا القاتل

ان كان مكابرا في المصر

للا فسيأتي انه عنزة

قاطع الطريق وان كان

لصائرل عليه للال لقتله

أويا خذماله فهو بمنزلة

أيضا كما في النهر وعلى كل

فلا دية كلال دية في قاطع

الطريق فقول له لوجب

الدية ممنوع وعلى كل فهو

شهيد ولا اشكال تدبر

(قوله فسد فوع من ان

كلامه في نفس الصلاة لا

في المدعوله) ذكر في النهر

ان هذا الجواب ممنوع

واقصر على الثاني (قوله

وفي معراج الدراية وبه

استدل المشايخ الخ) قال

في هذا يفيدان

المراد بزيادة على الثلاث

وقدم عن الغاية

مقتول ولم يعلم قتله فانه لا يدري أقتل ظلما أو مظلوما عمدا أو خطأ وفي المجتبى وإذا التفت سريتان
 من المسلمين وكل واحدة ترى انهم مشركون فاجلوا عن قتلي من الفريقين قال محمد لاديه على أحد
 ولا كفارة لانهم دافعون عن أنفسهم ولم يذكروا حكم الغسل ويجب أن يغسلوا لأن قتلهم لم يظلمهم
 اه واحترز بقوله بقتله أي بسببه عما اذا وجبت الدية بالصالح أو بقتل الاب ابنه أو شخصا آخر
 ووارثه ابنه فان المقتول شهيد لان نفس القتل لم يوجب الدية بل يوجب القصاص وانما سقط للصالح
 أو للشبهة وانما كان المال عوضا ما نعا ولم يكن وجوب القصاص عوضا ما نعا لان القصاص للميت
 من وجه وللوارث من وجه آخر وهي تشفي الصدور وللصلحة العامة وهو ما في شرعيته من حياة
 النفس فلم يكن عوضا ما نعا فلا تبطل الشهادة بالشك كذا في شرح الجمع للمصنف وذكري المجتبى
 والبدائع ان الشرائط ست العقل والبلوغ والقتل ظلما وانه لا يجب به عوض مالي والطهارة عن
 الجنابة وعدم الارثاث اه وانما لم يذكر المصنف بقتلها الماسية صرح به من مفهوماتها لكن بقي
 من قتل مدافعا عن نفسه أو عن ماله أو عن أهل الدمة من غير أن يكون القاتل واحدا من الثلاثة
 في الكتاب فان المقتول شهيد كما صرح به في المحيط وعطفه على الثلاثة وجعله سببا رابعا ولا يمكن
 دخوله تحت قواد أو قتله مسلم ظلما لان المدافع المذكور شهيد بأي آلة قتل بجديدة أو حجر أو خشب
 كما صرح به في المحيط ومقتول المسلم ظلما لا يكون شهيدا الا اذا قتل بجديدة كما قدمناه ومن هنا
 يظهر ان عبارة الجمع هنا لم تكن محررة فانه لم يفصل في مقتول المسلم ظلما بل أدخل الباغي وقاطع
 الطريق تحت المسلم وجعل حكم مقتولهم واحدا وليس بصحيح وان أراد بالمسلم ما عداهما فليس في
 عبارته استيفاء للشهيد ويرد على الكل ما قتله ذمي ظلما فانه في حكم المسلم هنا كما صرح به ابن الملك
 في شرح الجمع قال والمكبرون في المصر ليسوا بمنزلة قطاع الطريق اه والباغي في عبارة المختصر
 مجرور وقطاع الطريق مرفوع (قوله فيكفن ويصلى عليه ثلاث غسل) بيان حكمه اما عدم
 الغسل فلحديث السنن انه عليه الصلاة والسلام أمر بقتلي أحد أن ينزع عنهم الحديد والمجلود وان
 يدفنوا بدمهم وثيابهم وماعل به الحسن البصري لعدم الغسل بانهم كانوا جرحى فقد قال السرخسي
 انه ليس بصحيح لانه لو كان عدم الغسل باعتبار الجراحة لكان التيمم مشروعا وأما الصلاة فلصلاته
 عليه السلام على حزة وغيره يوم أحد وحديث البخاري انه صلى على قتلي أحد بعد ثمان سنين وما
 قيل من انهم أحياء والحى لا يصلى عليه فدفوع بانه حكم أخروي لا ذنوي بدليل ثبوت أحكام الموتى
 لهم من قبلة تركاتهم وبينونة نسائهم الى غير ذلك وما قيل من انها للاستغفار وهم مغفور لهم
 فمتنقض بالنبي والصبي كما في الهداية وما في فتح القدير من انه لو اقتصر على النبي لكان أولى فان
 الدعاء في الصلاة على الصبي لا يوجب دفوع من ان كلامه في نفس الصلاة لا في المدعوله ولان الصبي
 ليس يستغن عن الرحمة فنفس الصلاة عليه رحمة له ونفس الدعاء الوارد لا يوجب دعاء له لانه اذا كان
 فرط لا يوجب فقد تقدمهم في الخبر لاسيما وقد قالوا ان حسنات الصبي له لا لا يوجب له ولهما ثواب التعليم
 (قوله ويدفن بدمه وثيابه الا ماليس من الكفن ويزاد وينقص) بيان حكم آخر له وأشار الى انه
 يكره أن ينزع عنه جميع ثيابه ويجدد الكفن ذكره الاسيماجي وقالوا ماليس من جنس الكفن
 الفرو والحشوة والفلنسوة والسلاح والحف وقد مناه فيه كلاما واختلاف في معنى قولهم يزداد وينقص
 ففي غاية البيان وغيره يزداد ان كان ما عليه ناقصا عن كفن السنة وينقص ان كان ما عليه زائدا على
 كفن السنة وفي معراج الدراية وبه استدل المشايخ على جواز الزيادة في الكفن على الثلاث وفيه

(قوله وفيه ان هذا الغسل الخ) تنظر فيه ما قاله في المعراج من الاستدلال بقصة آدم عليه السلام لان هذا الغسل عند أي خنفة للجنابة لا للموت وما في القصة غيره وأعلم ان هذا الغسل لا يخلو اما أن يكون للجنابة ٢١٢ أو للموت وان كان للجنابة فهو

يتأدى من أي غاسل كان والجواب عن قولهما حينئذ ظاهر وان كان للموت وهو ظاهر كلام المعراج كما هو قضية تنظره بقصة آدم عليه السلام فالجواب مشكل لما مر من انه لا بد في اسقاط الفرض من فعل المكلفين

ويغسل ان قتل جنبا أو صيبا أو ارتب بان أكل أو شرب أو نام أو تداوى أو مضى وقت صلاة وهو يعقل أو نقل من المعركة حيا أو أوصى

حتى لو وجد في البحر لا بد من تغسله فقوله اذا لواجب نفس الغسل الخ غير ظاهر ويحجب عن قصة آدم بان ذلك أول تعليمه للجواب فجاز ان يسقط بفعل الملائكة بخلاف ما بعد الاول فلا يسقط الا بفعل المكلفين والذي يشعر به قول البدائع ان الجنابة علة الغسل وقوله كالفتح أيضا ان الشهادة عرفت مانعة من حلول نجاسة الموت لرافعة للنجاسة كانت قبلها اه

ويجعل المخطوط بالشهيد كالميت (قوله ويغسل ان قتل جنبا أو صيبا) بيان لشرطين آخرين للشهادة الاول الطهارة من الجنابة الثاني التكليف أما الاول فهو قوله وقالوا الجنابة شهيد لان ما وجب بالجنابة سقط بالموت وله ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة وقد صح ان حنظلة لما استشهد جنبا غسلته الملائكة وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية كذا في الهداية وفي معراج الدراية وانما لم يعد النبي صلى الله عليه وسلم غسل حنظلة لان الواجب تأدى بدليل قصة آدم عليه السلام ولم تعد أولاده غسله وهو الجواب عن قولهما لو كان واجبا لوجب على بني آدم ولما اكتفى به اذ الواجب نفس الغسل فاما الغاسل يجوز من كان كما في قصة آدم اه وفيه ان هذا الغسل عنده للجنابة لا للموت قيد بقوله جنبا لانه لو قتل محدثا حدثا أصغر فانه لا يغسل والفرق بين المحدثين عنده هو ان سقوط غسل أعضاء الوضوء لعني ضروري لان الموت لا يخلو عن حدث قبله لعدم خلوهم من زوال العقل فكانت الشهادة رافعة له ضرورة ولا ضرورة في الجنابة لان الموت يخلو عنها فلا تكون رافعة في حقها وفي الجواز يتهدد الجواب في النفساء مجرى غلى اطلاقه لان أقل النفاس لاحد له اما في الحائض فصوره فيما اذا استمر بها الدم ثلاثة أيام ثم قتلت قبل الانقطاع أو بعده أما لو رأت يوما أو يومين دما وقتلت لا تغسل بالاجماع ذكره القمي ناشئ لعدم كونها حائضا اه وأما الثاني فعلى الخلاف أيضا لهما ان الصبي أحق بهذه الكرامات وله ان السيف كفي عن الغسل في حق شهيداه أحد بوصف كونه مطهرة ولا ذنب للصبي فلم يكن في معناه فعلى هذا الخلاف الجنون وقد يقال ينبغي تخصيصه بمنحون بلغ مجنوننا اما من بلغ عاقلنا ثم جن فهو محتاج الى ما يطهره اذ ذنوبه الماضية لم تسقط عنه بجنونه الآن يقال ان الجنون اذا استمر على جنونه حتى مات لم يؤخذ بما مضى لانه لا قدر له على التوبة ولم أر نقل في هذا الحكم (قوله أو ارتب بان أكل أو شرب أو نام أو تداوى أو مضى وقت الصلاة وهو يعقل أو نقل من المعركة أو أوصى) بيان للشرط السادس وهو عدم الارثاث وهو في اللغة من الرث وهو الشيء البالي وسمى به مرثالثا لانه قد صار خلقا في حكم الشهادة وقيل مأخوذ من الترتيث وهو الجرح وفي مجمل اللغة رث فلان أي جل من المعركة رثيثا أي جرحا وحاصله في الشرع أن ينال بعد مرافق الحياة فبطلت شهادته في حكم الدنيا فيغسل وهو شهيد في حكم الآخرة فينال الثواب الموعود للشهداء وذكر في البدائع ان الميراث في الشرع من خرج عن صفة القتلى وصار الى حال الدنيا بان جرى عليه شيء من أحكامها أو وصل اليه شيء من منافعها اه وهو أصح مما تقدم أطلق في الاكل والشرب والنوم والتسداوى فشمل القلب والكثير وأطلق في مضى الوقت فشمل ما اذا كان قادر على الاداء أولا لضعف بدنه لا لزوال عقله وقيده في التبيين بان يقدر على أدائها حتى يجب القضاء بتركها وورده في فتح القدير بقوله الله أعلم بحجته وفيه افادة انه اذا لم يقدر على الاداء لا يجب القضاء فان اراد اذ لم يقدر لضعف مع حضور العقل فكونه يسقط به القضاء قول طائفة واختاره هو ظاهر كلامه في باب صلاة المريض انه لا يسقط وان اراد لغلبة العقل والمغمى عليه يقضى ما لم يزد على صلاة يوم وليلة فتى يسقط

ان الغسل للجنابة كما قاله المؤلف للموت وقضيته انه لو وجد حتى يجر لم يجب اعادته عليه وهل الحكم كذلك لم أره فليراجع (قوله وأما الثاني) أي التكليف (قوله الا أن يقال ان الجنون اذا استمر الخ) قال في النهر ولا يخفى ان هذا مسلم فيما اذا جن عقب المعصية أما لو مضى بعدها زمن يقدر فيه على التوبة فلم يفعل كان تحت المشيئة اه وهذا نظير ما قالوا فيمن أظفر بعذر ومات ولم يدرك عدة من أيام أخر يقضى فيها لا يلزمه الوصية بخلاف ما لو أدر كها تامل (قوله وفيه افادة) أي في كلام التبيين

القضاء مطلقا لعدم قدرة الاداء من الجريح اهـ وقد يقال ان مراده الاول وكون عدم القدرة للضعف لا يسقط القضاء على الصحيح هو فيما اذا قدر بعده اما اذا مات على حاله فلا اثم لعدم القدرة عليه بالاعياء وقد يقولوه وهو يعقل لانه لو مضى الوقت وهو لا يعقل لا يغسل وان زاد على يوم وليس له أو قبل من المعركة لعدم الانتفاع بحياته فلو أخر وهو يعقل وجعله قيد في السكك لكان أولى كما انه لا بد من استثناء من نقل من المعركة خوفا من ان تطأه الخيل فانه لا يغسل لانه ما نال شيئا من الراحة كما في الهداية وتعقبه في غاية البيان باننا لانسلم ان الحمل من المصروع ليس بنيل راحة اهـ وصرح في البدائع بان النقل من المعركة يزيد ضعفا ويوجب حدوث الآلام لم تحدث لولا النقل والموت يحصل عقب ترادف الآلام فيكون النقل مشاركا للجراحة في اثارة الموت فلم يمت بسبب الجراحة بقينا فلذا لم يسقط الغسل بالشك اهـ فلا رثاثة فيه ليس للراحة بل لما ذكره وأطلق في النقل فشمّل ما اذا وصل الى بيته حيا أو مات على الايدي كما في البدائع وأشار الى انه لو قام من مكانه الى مكان آخر فانه يكون مرتثا بالأولى كما في البدائع والى انه لو باع أو ابتاع فهو مرتث وأطلق في الوصية فشمّت ما كان بامور الدنيا و بامور الآخرة وفيه اختلاف معروف والاظهر انه لا خلاف فجواب أبي يوسف بانه يكون مرتثا فيما اذا كان بامور الدنيا وجواب محمد بعدمه فيما اذا كان بامور الآخرة لان الوصية بامور الدنيا من أمر الأحياء فقد أصابه مرافق الحياة فتقص معنى الشهادة فاما الوصية بامور الآخرة من أمور الموتى وصنيع من أيس من نفسه فيوصي بما يكف به ويخلص رقبته ويبرد جلده من النار ويدخله في الجنة لا سيما في الوصية بسعد بن الربيع لما بلغه سلامة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحمد لله على سلامته الآن طابت نفسي للموت اقر رسول الله صلى الله عليه وسلم مني السلام واقرا الانصار مني السلام وقل لهم لا عذر لكم عند الله ان قتل محمد وفيكم عين تطرف كذا في المحيط وشمّل الوصية بكلام قليل أو كثير كما في غاية البيان واستثنى في الخاتمة الوصية بكلمتين وقالوا اذا تكلم فان كان طويلا كان مرتثا والا فلا ويمكن حمله على كلام ليس بوصية توفيقا بينهما لكن ذكر أبو بكر الرازي انه لو أكثر من كلامه في الوصية فطال غسل لان الوصية بشئ من أمر الميت فاذا طالت أشبهت بامور الدنيا كذا في غاية البيان ومن الارثاثة ما اذا أواه فسطاط أو خيمة كذا في الهداية يعني وهو في مكانه والا فهي مسألة النقل من المعركة وفي التبيين وهذا كله اذا وجد بعد انقضاء الحرب وأما قبل انقضاءها فلا يكون مرتثا بشئ مما ذكرنا اهـ (قوله أو قتل في المصر ولم يعلم انه قتل بحديدة ظلما) أي مظلوما لان الواجب فيه القسامة والدية تخف أثر الظلم قيد بالمصر لانه لو وجد في مفازة ليس بقربها عمران لا تجب فيه قسامة ولا دية فلا يغسل لو وجد به أثر القتل كذا في معراج الدراية فالمراد بالمصر عمران وما يقرب به مصر كان أو قرية وقيد بكونه لم يعلم انه قتل بحديدة لانه لو علم ذلك بان وجد مذبوحا فان علم قاتله فهو شهيد لوجوب القصاص وان لم يعلم قاتله فلا لعدم وجوبه فقوله ظلما داخل تحت النفي يعني لم يعلم انه قتل مظلوما بحديدة فكان فيه شيئا من أحدهما عدم العلم بكونه قتل بحديدة ثانيهما عدم العلم بكونه مظلوما بان لم يعلم قاتله لانه اذا لم يعلم قاتله لم يتحقق كونه مظلوما وأما اذا علم فقد تحقق كونه مظلوما فلا يكون كلام المصنف محلا بشئ كما قد يتوهم وحاصل المسئلة ان من قتل بغير المحدد وعلم قاتله أولا فانه ليس بشهيد عند أبي حنيفة أصلا سواء كان بالمنقل أو بغيره لوجوب الدية ومن قتل بالمحدد ولم يعلم قاتله فليس بشهيد لوجوب الدية والاقتصار على وجوب الدية في التعميل أولى مما قدمناه

أو قتل في المصر ولم يعلم انه قتل بحديدة ظلما

(قوله وصرح في البدائع بان النقل لا يوجب عتبه العلامة المقدسي في شرحه بان لقائل أن يقول تزايد الآلام وان حدث فهو ناشئ من الجراحة فلا تنقص الشهادة انما تنقص بحصول الرفق والراحة

من ضمن القسامة كما في الهداية لانه بر د عليه المقتول في الجامع أو الشارع الاعظم فانه ليس بشهيد
حيث لم يعلم قاتله وليس فيه قسامة وإنما تجب الدية في بيت المال فقط فلو قتل أو قتل في العمران بغير
المحدد مطلقاً أو بالحدد ولم يعلم قاتله لشمل الكل لكن قد علم حكم ما اذا قتل بغير المحدد مطلقاً من أول
الباب وفي البدائع لو قتل في المصر بغير المحدد لا يكون شهيداً وان كان في المغارة كان شهيداً لانه
يوجب القتل بحكم قطع الطريق لا المال ولو نزل عليه اللصوص ليلا في المصر فقتل بسلاح أو غيره أو
قتله قطاع الطريق خارج المصر بسلاح أو غيره فهو شهيد لان القتل لم يخالف في هذه المواضع بدلاً
هو مال اه وبهذا يعلم ان من قتله اللصوص في بيته ولم يعلم له قاتل معين منهم لعدم وجودهم فانه
لا قسامة ولا دية على أحدهما لا يجبان الا اذا لم يعلم القتال وهذا قد علم ان قاتله اللصوص وان لم
يثبت عليهم لغرارهم فليحفظ هذا فان الناس عنه غافلون (قوله أو قتل بحد أو قود) أي يغسل لانه
صح انه عليه الصلاة والسلام غسل ما عزا اولاه بذل نفسه لحق واجب عليه فلم يكن في معنى شهيداً
أحد (قوله لا لبغي وقطع طريق) أي لا يغسل من قتل للبغي أو قطع الطريق واذا لم يغسل لم يصل
عليه ما لان علياً رضي الله عنه لم يصل على البغاة ولم ينكر عليه فكان اجساعاً وقطاع الطريق بمنزلة
أطلقه فشمل ما اذا قتلوا في حال الحرب أو أخذوا وقتاً لوابعه كذا روى عن محمد ورفق الصمد
الشهيد بينهما فوافق في الاول وقال بالصلاة في الثاني قال في التبيين وهذا تفصيل حسن أخذه
الكبار من المشايخ والمعنى فيه ان القتل في الثاني حد أو قصاص في قاطع الطريق وفي البغاة لا كسر
شؤ كتمهم فنزل منزلة لعود منفعته الى العامة وهذا التفصيل ربما يشير اليه قوله لبغي فان من قتل
بعد الحرب لم يقتل لبغي وإنما قتل قصاصاً والحق بقطاع الطريق المكابرون في المصر بالسلاح ليلا
كذا في غاية البيان والحناف الذي خنف غير مرة كذا في الاسيحي و حكم أهل العصية كحكم
البغاة ومن قتل أحد أبويه لا يصل عليه اهانة له كذا في التبيين ولم يذكروا المصنف حكم قاتل نفسه
عمداً للاختلاف فعندهما يصل عليه وهو الاصح لانه فاسق غير ساع في الارض بالفساد كذا في
النهاية وقال أبو يوسف لا يصل عليه وهو الاصح لانه باع على نفسه كذا في غاية البيان معزي الى
القاضي على السعدي فقد اختلف الصحاح كما ترى لكن نأيد قول أبي يوسف بما في صحيح مسلم عن
جابر بن سمرة قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه اه وفي فتاوى
قاضيخان قريمان كتاب الوقف رجلان أحدهما قتل نفسه والاخر قتل غيره كان قاتل نفسه أعظم
وزراً وإنما اه قيدنا بكونه قتل نفسه عمداً لانه لو قتلها خطأ فانه يغسل ويصل عليه اتفاقاً

أو قتل بحد أو قصاص

لا لبغي وقطع طريق

باب الصلاة في الكعبة

صح فرض ونفل فيها

وفوقها

(قوله فوافق في الاول)

وهو ما اذا قتلوا في حال

الحرب والمراد بالثاني

ما اذا قتلوا بعدها

باب الصلاة في الكعبة

باب الصلاة في الكعبة

ختم كتاب الصلاة بما يتبرك به حالا ومكاناً وأوله للشهيد لانه معسول به عن سائر الصلوات لجواز
جعل الظهر فيها الى ظهر الامام (قوله صح فرض ونفل فيها وفوقها) لانه صلى الله عليه وسلم صلى
في جوف الكعبة يوم الفتح ولا نها صلاة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لان استيعابها
ليس بشرط وإنما حازت فوقها لان الكعبة هي العرصة والهواء الى عنان السماء عندنا دون البناء
لانه ينقل ألا ترى انه لو صلى على أبي قبيس جاز ولا بناء بين يديه الا أنه يكره لما فيه من ترك التعظيم
وقد ورد النهي عنه وفي غاية الكعبة هي البناء المرتفع مأخوذ من الارتفاع والنتوء ومنه الكعب
فكيف يقال الكعبة هي العرصة والصواب القبلة هي العرصة كما ذكره صاحب المحيط والوبرى

(قوله لانه متوجه الى القبلة) زاد في النهر غير متقدم على امامه قال وحذفه في البحر ولا بد منه لقوله والى وجهه لا اى لا يصح مع ان متوجه الى القبلة غير انه تقدم عليه فالمتأثر انما هو التقديم وعدمه (قول المصنف ان لم يكن في جانبه) قال الزملي رأيت في كتب الشافعية لو توجه الامام أو المأموم الى الركن فشكل من جانبه جهته وأقول ولا شيء من قواعدنا بأباه فلو وصل الى الامام الى الركن فشكل من جانبه فمتنظر الى ٢١٦ من عن يمينه وشماله من المقتدين فمن كان الامام أقرب منه الى الحائط أو بمساواته

له فيحكم بجهة صلواته وأما الذي هو أقرب منه الى الحائط فصلاته وأسدة وبه يتضح الحال في التحلق حول السكبة المشرفة مع ومن جعل ظهره الى ظهر امامه فيها صح والى وجهه لا يصح وان تحلقوا حولها صح لمن هو أقرب اليها من امامه ان لم يكن في جانبه

كتاب الزكاة

هي تملك المال من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولا به شرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى

الامام في سائر الاحوال اه ونحوه في الدر المختار حيث قال ولو وقف مسامتا لركن في جانب الامام وكان أقرب لم أره وينبغي الفساد احتياط الترجيح جهة الامام وهذه صورته



مؤتم امام

كتاب الزكاة

(قوله في اثنين وثلاثين

وفي المجتبى وقد رفع البناء في عهد ابن الزبير لينفي على قواعد الحليل وفي عهد الحجاج كذلك ليعيدها الى الحالة الاولى والناس يصلون والاحرار والعبيد والرجال والنساء في ذلك سواء (قوله ومن جعل ظهره الى ظهر الامام فيها صح) لانه متوجه الى القبلة ولا يعتد امامه على الخط بخلاف مسألة التحري (قوله والى وجهه لا) اى لو جعل ظهره الى وجه امامه لا يصح لتقدمه على امامه وسكت عما اذا جعل وجهه الى وجه الامام لانه صحيح لما قدمناه لكنه مكرره بلا حائل لانه يشبه عبادة الصورة وعما اذا جعل وجهه الى جوانب الامام وهو جائز بلا كراهة فهي أربعة تصح بلا كراهة في صورتين ومعها في صورة ولا تصح في أخرى (قوله وان حلقوا حولها صح لمن هو أقرب اليها ان لم يكن في جانبه) لانه متأخر حكمان التقديم والتأخر لا يظهر الا عند اتحاد الجهة فمن كان وجهه الى الجهة التي توجه الامام اليها وهو عن يمينه أو يساره وتقدم عليه بان كان أقرب الى الحائط من الامام فهو غير صحيح لتقدمه فهو في معنى من جعل ظهره الى وجه الامام ولو قام الامام في السكبة وتخلق المقتدون حولها جاز اذا كان الباب مفتوحا لانه كقيامه في الخراب في غيرها من المساجد والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

كتاب الزكاة

ذكر الزكاة بعد الصلاة لانها مقترنان في كتاب الله تعالى في اثنين وثلاثين آية وهذا يدل على ان التعاقب بينهما ما في غاية الوكادة والنهاية كما في المناقب البرازية وهي لغة الطهارة قال في ضياء المحلوم سميت زكاة المال زكاة لانها تركى المال أى تطهروا قال تعالى خير امنه زكاة وقيل سميت زكاة لان المال تركى كونه أى ينمو ويكثر ثم ذكر فعل بالفتح يقال زكاة المال زيادته وتماؤه وزكاة أيضا اذا طهر ثم ذكر في باب التفعيل زكاة المال أى زكاة وزكاة اخذ كاته اه وفي الغاية انها في اللغة بمعنى النماء وبمعنى الطهارة وبمعنى البركة يقال زكاة البقعة أى يورك فيها وبمعنى المدح يقال زكاة نفسه وبمعنى الثناء الجليل يقال زكاة الشاهد وفى اصطلاح الفقهاء ما ذكره المصنف (قوله هي تملك المال من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولا به شرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى) لقوله تعالى وآتوا الزكاة ولا يتأخر هو التملك ومراعاة تملك جزء من ماله وهو ربع العشر أو ما يقوم مقامه وانما كانت اسما للفعل عند المتحققين وهو الاصح لانها توصف بالوجوب وهو من صفات الأفعال دون الاعيان والمراد من ايتاء الزكاة اخراجها من العدم الى الوجود كما في قوله أقيموا الصلاة كذا في المعراج ويؤيده ان موضوع الفقه كما قدمناه فعل المكاف وفي الشرع هي المال المؤدى لانه تعالى قال وآتوا الزكاة ولا يصح الايتاء الا للعين كذا في العناية وأورد الشارح على هذا الحد الكفارة اذا ملك لان التملك بالوصف المذكور موجود وفيه ولو قال تملك المال على وجه لا بد له منه لان فصل عنها لان الزكاة يجب فيها تملك المال اه وجوابه ان قوله من فقير مسلم خرج

آية) صوابه في اثنين وثلاثين كما عده بعض الفضلاء (قوله وجوابه ان قوله الخ) اعترضه المقدسى وأقره مخرج الشرع بلالية بانه لا يفهم من التعريف شيء مما ذكر من كون الاسلام شرطاً في الزكاة وليس بشرط في الكفارة حتى يخرج هذا اه واعترضه في النهر أيضاً بان شأن الشرط أن تكون خارجة عن المساهية لانها جزء منها فالاولى أن يقال أل في المال للعهد أى هو داخر احد شرعاً ولم يعهد فيها الا التملك وكون المخرج ربع العشر وبه عرف ان حقيقة تملك ربع العشر لا غير اه ولا يخفى

مخرج الشرط والاسلام ليس بشرط في اخذ الكفارة كما سيأتي وأيضا ليس الجواز في الكفارة باعتبار التملك بل باعتبار ان الشرط فيها التمكن الشامل للتملك والاباحة والمال كما صرح به أهل الأصول ما يتمول ويدخر للحاجة وهو خاص بالاعيان فخرج تملك المنافع قال في الكشف الكبير في بحث القدرة اليسرة الزكاة لا تنادي بالتملك عين متقومة حتى لو أسكن الفقير داره سنة بنية الزكاة لا يجزئه لان المنفعة ليست بعين متقومة اهـ وهذا على احدى الطرفين يقتضيان وأما على الأخرى من أن المنفعة مال فهو عند الإطلاق منصرف الى العين وقيد بالتملك احتراماً عن الاباحة ولهذا ذكر الولوالجي وغيره انه لو عال يتيماً فجعل يكسوه ويطعمه وجعله من زكاة ماله والكسوة يجوز لوجود ركنه وهو التملك وأما الاطعام ان دفع الطعام اليه بيده يجوز أيضاً لهذه العلة وان كان لم يدفع اليه ويأكل اليتيم لم يجز لانعدام الركن وهو التملك ولم يشترط قبض الفقير لان التملك في التبرعات لا يحصل الا به واحترز الفقير الموصوف بما ذكر عن الغني والكافر والهاشمي ومولاه والمراد عند العلم بحالهم كما سيأتي في المصنف ولم يشترط البلوغ والعقل لانهما ليس بشرط لان تملك الصبي صحيح لكن ان لم يكن عاقلاً فانه يقبض عنه وصيه أو أبوه أو من يعوله قريباً أو أجنبياً أو الملتقط كما في الولوالجية وان كان عاقلاً فقبض من ذكره وكذا قبضه بنفسه والمراد أن يعقل القبض بان لا يربى به ولا يتخذ عنه والدفع الى المعتوه يجزئ كذا في فتح القدير وحكم المجنون المطبق معلوم من حكم الصبي الذي لا يعقل ولم يشترط الحرية لان الدفع الى غير الحر جائز كما سيأتي في بيان المصنف وأفاد بقوله بشرط ان الدفع الى أصوله وأن علواً والى فروعها وان سفلوا والى زوجته وزوجها والى مكاتبه ليس بزكاة كما سيأتي مبيناً وأشار الى ان الدفع الى كل قريب ليس باصل ولا فرع جائز وهو مقيد بما في الولوالجية رجل يعول أخته أو أخاه أو عمه فاراد أن يعطيه الزكاة فان لم يفرض القاضي عليه النفقة جاز لان التملك بصفة القرية يتحقق من كل وجه وان فرض عليه النفقة لزمانته ان لم يحتسب من نفقته لم جاز وان كان يحتسب لا يجوز لان هذا اداء الواجب عن واجب آخر اهـ وقوله لله تعالى بيان لشرط آخر وهو النسبة وهي شرط بالاجتماع في العبادات كلها المقاصد (قوله شرط وجوبها العقل والبلوغ والاسلام والحرية) أي شرط افتراضها لانها فريضة محكمة تطعية أجمع العلماء على تكفير جاحدها ودليله القرآن وما في البدائع من انه الكتاب والسنة والاجماع والمعقول رده في الغاية بان السنة لا يثبت بها الفرض الا أن تكون متواترة أو مشهورة والسنة الواردة أخباراً حاد صحاح وبها يثبت الوجوب دون الفرض والعقل لا يثبت به شيء من الاحكام الشرعية وان أراد بالمعقول المقاييس المستنبطة من الكتاب والسنة فلا يثبت بها الفرضية اهـ وجوابه انهم في مثله يجعلونه مؤكداً للقرآن القطعي لا مثبته وهو كثير في كلامهم كاطلاق الواجب على الفرض وهو ما يحجاز في العرف بعلاقة المشترك من لزوم استحقاق العقاب بتركه عدل عن الحقيقة وهو الفرض اليه بسبب ان بعض مقاديرها وكيفياتها تثبت باخبار الآحاد أو حقيقة على ما قال بعضهم ان الواجب نوعان قطعي وظني فعلى هذا يكون اسم الواجب من قبيل المشكك اسماً اعم وهو حقيقة في كل نوع وقد أسلفنا شيئاً منه في أول الطهارة وخرج المجنون والصبي فلا زكاة في مالهما كما لا صلة عليهما بالحديث المعروف رفع القلم عن ثلاث وأما ايجاب النفقات والغرامات في مالهما فلا تنههما من حقوق العباد لعدم التوقف على النية وأما ايجاب العشر والمخراج وصداقة الفطر فلا تنهها ليست عبادة محضة لما عرف في الأصول وقد قدمنا في نقض الوضوء

وشرط وجوبها العقل
والبلوغ والاسلام
والحرية

عليك ما في كل من
الاعتراضين نعم برده على
المؤلف ان جعل بعض
القيود شروطاً في الحدود
غير معهود فلاولى
الاقتصار على الجواب
الثاني لكن برده عليه
أيضاً انه اذا ملك الكفارة
صدق عليها تعريف
المصنف للزكاة فيكون
غير مانع فلا يندفع الا
بجعل ال في المال للعهد
نأمل

بقيد آخر وهو قليل المدة فان المدة اذا كانت طويلة فانها تسقط ولا تصير ديناً وشمل كلامه كل دين وفي الهداية والمراد دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة ودين الزكاة مانع حال بقاء النصاب لانه ينقص به النصاب وكذا بعد الاستهلاك خلافاً للزفر فيهما ولا ييوسف في الثاني لان له مطالباً وهو الامام في السوائم ونوابه في أموال التجارة كان الملاك نوابه اهـ وكذا لا يمنع دين صدقة الفطرو وجوب الحج وهدي المتعة والاضحية وفي معراج الدراية ودين النذر لا يمنع ومتى استحق بجهة الزكاة بطل النذر فيه بيبانه له ما تادروهم نذر بان يتصدق بمائة منها وحال المحول سقط النذر بقدر درهمين ونصف ويتصدق للنذر بسبعة وتسعين ونصف ولو تصدق بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف عن الزكاة لانه متعين بتعين الله تعالى فلا يبطل بتعيينه لغيره ولو نذر بمائة مطلقة لزمته لان محل المنذور به الذمة فلو تصدق بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف للزكاة ويتصدق بمثلها عن النذر اهـ فلو كان له نصاب حال عليه حو لان ولم يتركه فمسا لالزكاة عليه في المحول الثاني ولو كان له خمس وعشرون من الابل لم يتركها حولين كان عليه في المحول الاول بنت مخاض وللحول الثاني اربع شياه ولو كان له نصاب حال عليه المحول فلم يتركه ثم استهلكه ثم استفاد غيره وحال على النصاب المستفاد المحول لازكاة فيه لاشتغال خمسة منه بدين المستهلك بخلاف ما لو كان الاول لم يستهلك بل هلك فانه يجب في المستفاد لسقوط زكاة الاول بالهلاك وبخلاف ما لو استهلك قبل المحول حيث لا يجب شيء ومن فروعه ما اذا باع نصاب السائمة قبل المحول بيوم بسائمة مثلها او من جنس آخر او بدرهم يريد به القرار من الصدقة اولا يريده لا يجب عليه الزكاة في البدل الا بحول جديد او يكون له ما يضمه اليه في صورة الدراهم وهذا بناء على ان استبداله السائمة بغيرها مطلقاً استهلاك بخلاف غير السائمة كذا في فتح القدير وفي البسائع وقالوا دين الخراج يمنع وجوب الزكاة لانه يطالب به وكذا اذا صار العشر ديناً في الذمة بأن أنلف الطعام العشري صاحبه فأما وجوب العشر فلا يمنع لانه متعلق بالطعام وهو ليس من مال التجارة وذكر الشارح وغيره ان كان للدينون نصب يصرف الدين الى الايسر قضاء فيصرف الى الدراهم والدينانير ثم الى عروض التجارة ثم الى السوائم فان كانت اجناسا صرف الى اقلها حتى لو كان له اربعون من الغنم وثلاثون من البقر وخمس من الابل صرف الى الغنم اولى الابل دون البقر لان التبيع فوق الشاة وان استموا بخير كاربعين من الغنم وخمس من الابل وقيل يصرف الى الغنم لتجب الزكاة في الابل في العام القابل هكذا أطلقوا وقيدوه في المسوط بان يحضر المصدق أى الساعى وان لم يحضره فالمختيار الى صاحب المال ان شاء صرف الدين الى السائمة وأدى الزكاة من الدراهم وان شاء صرف الدين الى الدراهم وأدى الزكاة من السائمة لان في حق صاحب المال هما سواء اهـ وفي المحيط وأما الدين المعترض في خلال المحول فانه يمنع وجوب الزكاة بمنزلة هلاكه عند محمد وعند أبي يوسف لا يمنع بمنزلة نقصانه اهـ وتقديمهم قول محمد يشعر بترجيحه وهو كذلك كما لا يخفى وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا أبرأه فعند محمد يستأنف حولا جديداً عند أبي يوسف كفى المحيط أيضاً وأما الحادث بعد المحول فلا يسقط الزكاة اتفاقاً كذا في الحانية وغيرها وعلى هذا من ضمن دركافي بيع فاستحق المبيع بعد المحول لم تسقط الزكاة لان الدين انما وجب عليه عند الاستحقاق كذا في غاية البيان وشمل كلامه الدين بطريق الاصلية وبطريق الكفالة ولذا قال في المحيط لو استقرض ألفاً فكفل عنه عشرة وليس كل

(قوله وتقديمهم قول محمد يشعر بترجيحه) سيد كر المؤلف آخر باب زكاة المال ما يدل على ان هذا قول زفر حيث قال وذكر في المجتبي الدين في خلال المحول لا يقطع حكم المحول وان كان مستغرقاً وقال زفر يقطع اهـ وظاهره ان عدم القطع أى عدم منعه وجوب الزكاة قول علمائنا الثلاثة خلاف ما هنا فتأمل وانظر ما في الجوهرة فلهـ له يفيد التوفيق

(قوله لشغله بدين الكفالة) أقول انما يتحقق الشغل في مال من يأخذه منه صاحب الدين فينبغي أن يكون المراد انه لا يتعين الزكاة في مال واحد منهم لان صاحب الدين له الخيار في الاخذ من شاء منهم فكل منهم يحتمل أن يكون ماله مشغولا لكن بعد تعيين صاحب الدين واحد منهم لا أخذ من شغل مال ذلك الواحد وظهر عدم وجوب الزكاة في ماله بخلاف غيره منهم فانه قد ظهر عدم ذلك فينبغي لزوم الزكاة في مالههم حينئذ لتحقيق عدم الشغل تامل لكن قد يقال انه قبل الاخذ من أحدهم كان مال كل واحد بانفراده مستحقا لقضاء الدين فاذا مضى المحول كذلك لم يتحقق سبب وجوب الزكاة على واحد منهم (قوله والغاصب الثاني) أي لا يتركى ألفه لما يذكره من ان اقرار الضمان عليه لكن يتعين تقييد ذلك بما اذا استهلك الغاصب الثاني الألف أدلوا بقيت معه يتركى ألفه لانها سالمة من الضمان لانه يلزمه رد ما غصبه (قوله ولذا قالوا لو أن ساطانا غصب مالا وخططه الخ) أي خططه بماله أما اذا لم يكن له مال وغصب أموال الناس وخططها ببعضها فلا زكاة عليه لما في القنية لو كان الخبيث نصابا لا يلزمه الزكاة لان الكل واجب التصديق عليه فلا يفيده ايجاب التصديق ببعضه ومثله في البرازية قال في الشرنبلالية وبه صرح في شرح المنظومة ويجب عليه تفرغ ذمته برده إلى أربابه ان علموا والا إلى الفقراء (قوله وهو قيد حسن الخ) قال في النهر وينبغي أن يقيد بما اذا لم يكن له مال غيره يوفي منه الكل أو البعض فان كان زكي ما قدر على وفائه ثم رأيت في المحواشي السعدية قال محمل ما ذكره ما اذا كان له مال غير ما استهلكه ٢٢١ بالخط يفضل عنه فلا يحيط الدين بماله وهذا طبق ما فهمته

ألف في بيته وحال المحول فلا زكاة على واحد منهم لشغله بدين الكفالة لان له ان يأخذ من أيهم شاء بخلاف ما اذا كان له ألف وغصب ألفا وغصبهما منه آخره ألف وحال المحول على مال الغاصبين ثم أبرأهما فانه يتركى الغاصب الأول ألفه والغاصب الثاني لان الغاصب الأول لو ضمن يرجع على الثاني والثاني لو ضمن لا يرجع على الأول فكان قرار الضمان عليه فصار الدين عليه مانعا اه وظاهره انه لو لم يبرئهما لا يكون المحكم كذلك وفي فتح القدير وغيره لا يخرج عن ملك النصاب المذكور ما ملك بسبب خبيث ولذا قالوا لو أن ساطانا غصب مالا وخططه صار ملكا له حتى وجبت عليه الزكاة وورث عنه على قول أبي حنيفة لان خططه دراهمه بدراهم غيره عنده استهلاك أما على قولهما فلا فلا يضمن فلا يثبت الملك لانه فرع الضمان فلا يورث عنه لانه مال مشترك فأنما يورث حصة الميت منه وفي الولو الجبة وقوله أرفق بالناس أدقل ما يتحلل مال عن غصب اه هكذا ذكرنا وهو مشكل لانه وان كان ملكه عند أبي حنيفة بالخط فهو مشغول بالدين والشرط الفراغ عنه فينبغي أن لا تجب الزكاة فيه على قوله أيضا ولذا شرط في المبتغي بالمجعة أن يبرئه أصحاب الأموال لانه قبل الابراء مشغول بالدين وهو قيد حسن يجب حفظه وقيد المصنف بالزكاة لان الدين لا يمنع

لا ينبغي قدسها لوجوب الزكاة عندنا اه وذكر في الشرنبلالية مثل ما في السعدية وبالجمله فوجوب الزكاة عليه مقيد بما اذا أبرأه الغرماء أو بما اذا كان له مال يوفي دينه والا فلا يندفع الاشكال لكن لا بد أن يكون معه نصاب زائد على ما يوفي دينه لان ما كان مشغولا بالدين لا زكاة فيه وانما يتركى ما زاد عليه اذا بلغ نصابا كما تفيد عبارة السعدية خلافا لما يورثهم كلام النهر وعلى هذا فلم تجب عليه زكاة ما غصبه بل زكاة ماله الزائد عليه ففي هذا الجواب نظر فتدبر لا يقال قد يحصل على ما اذا كان له مال آخر من غير جنس مال الزكاة كدور السكنى وثياب البدن ونحوها فاذا كان له من ذلك ما يساوي ما عليه تلزمه الزكاة لان ماله ما غصبه وخططه صار ملكا له وجهه وفاء بما ذكرنا نقول ما كان من الحوائج الاصلية لا يصير به غنيا فلو كان مديونا بما يساوي حوائجه الاصلية وقتنا بوجوب الزكاة في ذلك الدين لزم ايجاب الزكاة على الفقير الذي يحل له أخذ الزكاة ولان المصريح به ان الدين يصرف الى مال الزكاة حتى لو كان عليه دين وله مال الزكاة وغيره يصرف الدين الى مال الزكاة ولو من غير جنسه خلافا لفر حتى لو تزوج امرأة على خادم بغير عينة وله ما ثادهم وخادم يصرف الدين الى المائتين دون الخادم خلافا لفر صرح بذلك في البساتين فلا يمكن الحمل المذكور تامل وقد يجاب عن أصل الاشكال كما أفاده شيخنا حفظه الله تعالى بان ما غصبه السلطان وخططه بماله ان كان أصحابه معلومين فلا كلام في وجوب ضمانه لهم وعدم وجوب الزكاة عليه بقدره قبل أداء ضمانه وان كانوا غير معلومين أي لا هم ولا ورثتهم فعليه زكاة لانه صار ملكه بالخط وهو وان كانت ذمته مشغولة بقدره

بماله وهذا طبق ما فهمته
ولله تعالى المنه اه قلت
وقد رأيت ما يفيد في
الفصل العاشر من
التارخانة حيث قال
عن فتاوى المجة ومن ملك
أموالا غير طيبة أو غصب
أموالا وخططها ملكها
بالخط ويصير ضمانا
وان لم يكن له سواها نصاب
فلا زكاة عليه في تلك
الأموال وان بلغت نصابا
لانه مديون ومال المديون

لكن هـ بنادين ليس له مطالب من جهة العماد في الدنيا فلا يمنع وجوب الزكاة قلت لكن سبب كرم المؤلف في أو آخر فصل زكاة الغنم عن المبسوط أن الظلمة بمنزلة الغارمين والفقراء حتى قال محمد بن سلمة يجوز دفع الصدقة لوالى خراسان وذ كرقاضيجان في الجامع الخ غير لو أوصى بثلث ماله للفقراء فدفعت إلى السلطان الخائز سقط اهـ فكونه فقيراً يجوز دفع الصدقة إليه ينافي وجوب الزكاة عليه نعم سيأتي في باب المصروف ٢٢٢ تحقيق مسألة من له نصاب سائمة لا تساوي مائتي درهم أنه يحل له أخذ الزكاة مع

وجوب العشر والمخراج ويمنع صدقة الفطر كذا في الحاشية وأما التكفير بالمال فلا يمنع الدين وجوبه على الأصح كذا في الكشف الكبير من بحث القدرة الميسرة وفي الولو الجيسة رجل التقط ألف درهم وعرفها سنة ثم تصدق بها وله ألف درهم ثم تم المحول على ألفه زكاهما استخسانا لأن الألف المتصدق بها لم تصرفنا عليه في الحال لجواز أن يجيز صاحبها التصديق اهـ وشرط فراغه عن الحاجة الأصلية لأن المال المشغول بها كالمعدوم وفسر هـ في شرح الجمع لأن الملك بما يدفع الهلاك عن الإنسان تحقيقاً أو تقديرافا لثاني كالدين والاول كالنفقة ودور السكنى وآلات الحرب والاثياب المحتاج اليها الدفع المحرر أو البردو كآلات الحر فسة وأثاث المنزل ودواب الركوب وكتب العلم لاهلها فاذا كان له درهم مستحقة ليصرفها إلى تلك الحوائج صارت كالمعدومة كما أن الماء المستحق لصرفه إلى العطش كان كالمعدوم وجاز عنده التيمم اهـ فقد صرح بان من معه درهم وأمسكها بنية صرفها إلى حاجته الأصلية لا تجب الزكاة إذا حال المحول وهي عنده ويخالفه ما في معراج الدراية في فصل زكاة العروض أن الزكاة تجب في النقد كنفما أمسكه للنماء أو للنفقة اهـ وكذا في البدائع في بحث النماء التقديري ومن آلات الحرقة الصابون والمحرص للغسل لا للبقال بخلاف العصفور والزعفران للصباغ والدهن والعنق للديباغة فأنها واجبة فيه لأن المأخوذ فيه بمقابلته العين وقوارير العطارين ولحم الخيل والحجر المشتراة للتجارة ومقاودها وجلالها ان كان من غرض المشتري بيعها بها ففيها الزكاة والأفلا كذا في فتح القدير وما في النهاية من أن التقيد بالاهل في الكتب ليس بمفيد لما أنه ان لم يكن من أهلها وليست هي للتجارة لا تجب فيها الزكاة وإن كثرت لعدم النماء وإنما يفيد كراهل في حق مصرف الزكاة فاذا كانت له كتب تساوي مائتي درهم وهو محتاج اليها للتدريس وغيره يجوز مصرف الزكاة اليه وأما إذا كان لا يحتاج اليها وهي تساوي مائتي درهم لا يجوز مصرف الزكاة اليه اهـ فغير مفيد لأن كلامهم في بيان ما هو من الحوائج الأصلية ولا شك أن الكتب لغير الاهل ليست منها وهو تقييد مفيد كما لا يخفى وشرط أن يكون النصاب ناميا والنماء في اللغة بالمدا زيادة والقصر بالهـ مزخظاً يقال غنم المال ينمي غنماً وينسوم غنماً وأنما الله كذا في المغرب وفي الشرع هو نوعان حقيقي وتقديري فالحقيقي الزيادة بالتولد والتناسل والتجارات والتقديري تمكنه من الزيادة بكون المال في يده أو يدنا ثبته فلا زكاة على من لم يتمكن منها في ماله كمال الضممار وهو في اللغة الغائب الذي لا يرجى فاذا رجي فليس بضممار وأصله الاضممار وهو التغيب والاحفاء ومنه أضمرف قلبه شيئاً وفي الشرع كل مال غير مقدور الانتفاع به مع قيام أصل الملك كذا في البدائع فحاشي فتح القدير من أن مهر المرأة التي تبين أنها أمة ودية اللحيمة التي تنبت بعد حقها والمال المتصادق على عدم وجوبه والهبة التي رجع فيها بعد المحول

تقدیراً فيعلم أنه إذا لم يقصد بها التجارة لا تجب فيها الزكاة عليه أيضاً ثم ان عبارة الهداية هكذا وعلى هذا كتب من العلم لاهلها وآلات المخترفين لما قلنا قال في العناية يعني أنها ليست بنامية وأورد عليه الاعتراض المار وأنت خير بانه على تفسير قوله لما قلنا بما ذكره الاعتراض وارد لكن رده في الحواشي السعدية بان الظاهر انه إشارة إلى قوله لانها مشغولة الخ فلا يراد قوله ان قوله لاهلها غير مفيد ههنا لأن الكلام إذا كان في الحوائج الأصلية لا بد من التقيد فلا وجه لقصر الإشارة إلى التعليل الثاني مع كونه خلاف الظاهر ثم الاعتراض عليه فتأمل اهـ وهذا ما أجاب به المؤلف ومشتعر بما قلنا

(قوله فقير صحيح مطلقا) قال في النهر فيه بحث فان تعليل الفتح بقوله لانه كان غائبا غير مرجح والقصد ردة على الانتفاع به ظاهر في انه كونه ضمما رايه بالنسبة الى المال الأصلي نعم هو بالنسبة الى من كان في يده كالهالك بعد الوجوب فتدبره اه وأنت خير بان ماذكره المؤلف مبني على انه لا ملك فيه للمالك الأصلي والمأخوذ في مفهوم الضماد غيبته مع قيام الملك لا مطلق الغيبة فاني يكون ضمما را بدون الملك الا أن يدعي ذلك ثم رأيت الشيخ اسمعيل اعترض على النهر فقال فيه ان تعليل الفتح ظاهر في كونه ضمما را لو كان ملكا لم غاب عنه اذ ذلك والظاهر خلافا لانه لا ملك له ظاهر في الحول كما مر اه ٢٢٣ وهو موافق لما قلنا (قوله الى

أن يقبض أربعين درهما)
أي الاداء بالترخي الى
قبض النصاب (قوله ففيها
درهم) لان مادون الخمس
من النصاب عفو ولا زكاة
فيه شربلا الى (قوله
وكذا فيما زاد بحسابه) أي
وكما يقبض أربعين درهما
يلزمه درهم لان الكسور
التي دون الخمس لا تحب
فيها الزكاة عند أبي حنيفة
(قوله ويعتبر لما مضى الخ)
أي ولا يعتبر الحول بعد
القبض بل يعتد بما مضى
من الحول قبل القبض
وهذه إحدى الروايتين
عن الامام وهي خلاف
الاصح قال في البدائع
ذكر في الاصل انه تحب
الزكاة فيه قبل القبض
ليكن لا يخاطب بالاداء
مالم يقبض مائتي درهم
فاذا قبضها زكاة لما مضى
وروي ابن سماعة عن
أبي يوسف عن أبي حنيفة
انه لا زكاة فيه حتى يقبض

من جملة مال الضمما فقير صحيح مطلقا لان الذي كان في يده المال في الحول كان ممتصا كماله
الانتفاع به فلم يكن ضمما را في حقه وكذا من لم يكن في يده اذ لا ملك له ظاهر في الحول وانما
الحق في التعليل ما قدمناه عن الولوالجي من انه بمنزلة الهالك بعد الوجوب ومال الضمما هو الدين
المجحد والمغصوب اذ الم يكن عليهما بينة فان كان عليهما بينة وجبت الزكاة الا في غصب السائمة
فانه ليس على صاحبها الزكاة وان كان الغاصب مقرا كذا في الحاشية وفيها أيضا من باب المصروف
الدين المجحد انما لا يكون نصابا اذا حلفه القاضي وحلف اما قبل ذلك يكون نصابا حتى لو قبض
منه أربعين درهما يلزمه اداء الزكاة اه وعن محمد لا تحب الزكاة وان كان له بينة لان البينة قد
لا تقبل والقاضي قد لا يعدل وقد لا يظهر بالخصوصية بين يديه مانع فيكون في حكم الهالك
وصححه في التحفية كذا في غاية البيان وصححه في الحاشية أيضا وعزاه الى السرخسي ومنه المفقود
والا بقر والمأخوذ مصادرة والمال الساقط في البحر والمدفون في الصحراء المنسي مكانه فلو صار في
يده بعد ذلك فلا بد له من حول جديد لعدم الشرط وهو النمو وأما المدفون في حرز ولو دار غيره
اذ انسيه فليس منه فيكون نصابا واختلف المشايخ في المدفون في أرض مملوكة أو كرم فقيل بالوجوب
لامكان الوصول وقيل لا لانها غير حمز وأما اذا أودعه ونسي المودع قالوا ان كان المودع من الجانب
فهو ضمما را وان كان من معارفه وجبت الزكاة لتغير يده بالنسيان في غير محله وقيدنا الدين بالمجحد لانه
لو كان على مقرملى أو معسر تحب الزكاة لا مكان الوصول اليه ابتداء أو بواسطة التحصيل ولو كان
على مقرم فليس فهو نصاب عند أبي حنيفة لان تغليس القاضي لا يصح عنده وعند محمد لا تحب لتحقيق
الافلاس عنده بالتغليس وأبو يوسف مع محمد في تحقيق الافلاس ومع أبي حنيفة في حكم الزكاة رعاية
لمجانب الفقراء كذا في الهداية فاذا دانه اذا قبض الدين زكاة لما مضى قال في فتح القدير وهو غير
حار على اطلاقه بل ذلك في بعض أنواع الدين ولنوضح ذلك فنقول قسم أبو حنيفة الدين على ثلاثة
أقسام قوى وهو بدل القرض ومال التجارة ومتوسط وهو بدل ماليس للتجارة كثمان ثياب البدنة
وعبد الخدمة ودار السكنى وضعيف وهو بدل ماليس بمال كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح
عن دم العمد والدية وبدل الكفاية والسعاية ففي القوى تحب الزكاة اذا حال الحول و يتراخي
القضاء الى أن يقبض أربعين درهما ففيها درهم وكذا فيما زاد بحسابه وفي المتوسط لا تحب مالم يقبض
نصابا ويعتبر لما مضى من الحول في صحيح الرواية وفي الضعيف لا تحب مالم يقبض نصابا ويحول
الحول بعد القبض عليه وثمان السائمة كثمان عبد الخدمة ولو ورث دينار على رجل فهو كالدين

المائتين ويحول الحول من وقت القبض وهو الاصح من الروايتين عنه اه وكذا صرح بانه الاصح في غاية البيان (قوله وثمان
السائمة كثمان عبد الخدمة) أي هو من الدين المتوسط لانه يصدق عليه انه بدل ماليس للتجارة وجعله ابن مالك في شرح الجمع من
القوى وهو موافق لما في غاية البيان لانه بدل عن مال لو بقي ذلك المال في يده تحب الزكاة فيه فانه جعل الدين الذي هو بدل عن
مال على قسمين أحدهما هذا وهو الدين القوى والاخر ما يكون بدلا عن مال لو بقي ذلك المال في يده لا تحب فيه الزكاة وهذا هو
الدين المتوسط ولكن ماذكره المؤلف من تعريف الديون المذكورة هو الموافق لما في البدائع تأمل يقول الفقير محمود أحمد بن عبد
الغنى مجرد هذه الحواشي ورأيت هنا على هامش البحر بخط بعض الفضلاء ما صورته وفي غاية البيان ثم الدين اذا كان بدلا عن مال

لوجهين اما ان يكون بدلا عن مال وبقي ذلك المال في يده لا تجب فيه الزكاة كبديل عبيد الخدمة وثياب الدين في اصح
 بن عن أبي خنيفة رحمه الله لا تجب فيه الزكاة لما مضى وفي الرواية الاخرى تجب الزكاة اذا قبض المائتين واما ان يكون بدلا
 لوبقي ذلك المال في يده تجب الزكاة فيه كبديل عروض التجارة فلا خلاف بين اصحابنا في وجوب الزكاة فيه واختلافهم في
 الاداء فقال أبو خنيفة رحمه الله يقدر ذلك بربعين وعندهما تجب في قليل المقبوض وكثيره الا الدية على العاقلة وبديل الكتابة
 شرطافهم ما حولان المحول بعد قبض المالكين لان كل الديون صحيحة سوى هذين ثم الديون الصحيحة التي تجب فيها الزكاة
 افيها فقال اصحابنا لا يجب اخراج الزكاة عنها قبل القبض وقال الشافعي في الجديد اذا كان الدين حالا على ملي معترف به
 هو والباطن وجب اخراج زكاته وان لم يقبضه لئانه لو وجب التبجيل للزم اخراج الكامل عن الناقص وذلك لا يجوز
 البيض عن السود وهذا لان الدين أنقص من العين بدليل ان أداء الدين عن العين لا يجوز اه (قوله وكلما قبض شيئا زكاه)
 سابقبض شيئا يلزمه أداء زكاة ذلك القدر قبل القبض أو أكثر اه مارأيتاه (قوله وان كان للتجارة كان حكمه كالقوى الخ)
 هذا مخالف لما في المحيط ٢٢٤ حيث قال وفي أجرة مال التجارة أو عبد التجارة روايتان في رواية لازكاة فيها حتى يقبض

عليها المحول لان
 ليست بمال حقيقة
 ظاهر وفي ظاهر
 تجب الزكاة فيها
 الاداء اذا قبض منها
 هم لانها بدل عن
 من يجعل لوجوب
 فيه لان المنافع مال
 لكنها ليست بمال
 الزكاة لانها
 لانها لا تبقى سنة
 وهذا صريح في
 في الرواية الاولى
 بن الضعيف وعلى
 رواية من المتوسط
 قوى لان المنافع
 مال زكاة وان
 الوسط وروى انه كالضعيف وعندهما الديون كلها سواء تجب الزكاة قبل القبض وكلما قبض
 شيئا زكاه قل أو أكثر الا دين الكتابة والسعاية وفي رواية أخرجا الدية أيضا قبل المحكم بها وارش
 الجراحة لانها ليست بدين على الحقيقة فلذا لا تصح الكفالة ببدل الكتابة ولا يؤخذ من تركته من
 مات من العاقلة الدية لان وجوبها بطريق الله الا أن يقول الاصل ان المسببات تختلف بحسب
 اختلاف الاسباب ولو آجر عبده أو داره بنصاب ان لم يكونا للتجارة لا تجب ما لم يحل المحول بعد القبض
 في قوله وان كان للتجارة كان حكمه كالقوى لان أجرة مال التجارة كشمن مال التجارة في صحيح
 الرواية اه وفي الولو الحية وأما اذا اعتق أحد الشر يكتن عبدا مشتركا واختار المولى تضمن المعتق
 ان كان العبد للتجارة فحكمه حكم دين الوسط هو الصحيح وان كان العبد للخدمة فكذلك أيضا وان
 اختار استسعاء العبد فحكمه حكم الدين الضعيف اه ومقتضى الاول ان العبد اذا كان للتجارة
 حكم هذا الدين حكم الدين القوي وقد صرح به في المحيط الا ان الصحيح خلافه كما علمت ولعله ليس
 بدلا من كل وجه بدليل ان المولى مخير ثم قال الولو الحى وهذا كله اذا لم يكن عنده مال آخر للتجارة
 فاما اذا كان عنده مال آخر للتجارة يصير المقبوض من الدين الضعيف مضموما الى ما عنده فتجب
 فيها الزكاة وان لم يبلغ نصابا وكذا في المحيط وفيه ولو كان له مائتا درهم دين فاستفاد في خلال المحول
 مائة درهم فانه يضم المستفاد الى الدين في حوله بالاجماع واذا تم المحول على الدين لا يلزمه الاداء
 من المستفاد لم يقبض أربعين درهما وعندهما يلزمه وان لم يقبض منه شيئا وفائدة الخلاف تظهر
 فيما اذا مات من عليه مفسا سقط عنه زكاة المستفاد عنده لانه جعل مضموما الى الدين تبعاله فسقط

لاحقيقة تامل ثم رأيت في الولو الحية التصريح بان فيه ثلاث روايات (قوله واذا تم بسقوطه
 الخ) يقول مجرد هذه الحواشي رأيت بخط بعض الفضلاء على هامش البحر هنا عند قوله واذا تم المحول ما نصه وقال
 ن رجل له على رجل مائتا درهم فقال المحول الاشهر اتم استفاد الف اتم المحول على المائتين لا تجب عليه زكاة الالف ما لم يأخذ
 ن أربعين درهما فصاعدا في قول أبي خنيفة لانه لا تجب عليه زكاة المائتين ما لم يقبض أربعين درهما فاذا لم يقبض عليه
 ن الاصل لا يجب عن الفائدة اه ورأيت أيضا بخطه هنا عند قول صاحب البحر وعندهما تجب لانه بالضم
 وجود الخ ظاهر ته ليلهما بقوله صار كالوجود في ابتداء المحول يعطى ان النقْد لو كان موجودا من ابتداء المحول غير
 ل اثنا عشر يجب فيه الزكاة بعد حولان المحول وان كان أقل من النصاب بالاتفاق ويكون النقْد نصابا يضمه الى الدين وهو
 سافي البرازية له مائة نقْد ومائة دين على الناس يجب الزكاة وكل أحدهما بالآخر اه وقال قاضي خان رجل له مائة
 يده ومائة أخرى ديناله على غيره فقال المحول ذكر عصام رحمه الله تعالى ان عليه الزكاة وهو محمول على ما اذا كان الدين
 التجارة بكون المدون ملما مقررا بالدين اه مارأيتاه

(قوله وهو تقييد حسن الخ) قال في النهر هذا ظاهر في أنه تقيد للاطلاق وهو غير صحيح في الضعيف كما لا يخفى اه أي لان الضعيف لا يجب فيه الزكاة قبل القبض مالم يمض حول فيكون ابراء الموسر استهلاكاً ٢٢٥ قبل الوجوب (قوله واليه أشار

في الجامع كافي البدائع)
نص عبارة البدائع ولو
استقرض عروضا ونوى
أن تكون للتجارة اختلف
المشايع فيه قال بعضهم
تصير للتجارة لان القرض
يتقلب معاوضة المال
بالمال في العاقبة واليه
أشار في الجامع ان من كان
اد مائتا درهم لا مال له
غيرها فاستقرض من رجل
قيل حولان الحول خمسة
أقفره لغير التجارة ولم
يستهلك الاقفرة حتى حال
الحول لازكاة عليه
ويصرف الدين الى مال
الزكاة دون الجنس الذي
ليس بمال الزكاة فقوله
استقرض لغير التجارة
دليل انه لو استقرض
للتجارة يصير للتجارة وقال
بعضهم لا يصير للتجارة
وان نوى لان القرض
عارة وهو تبرع لا تجارة فلم
توجد نية التجارة مقارنة
للتجارة فلا تعتبر اه كلام
البدائع فعلى ما أشار اليه
في الجامع اذا نوى التجارة
تجب الزكاة فيما استقرضه
ولا يقال انه مشغول بالدين
لان الدين ينصرف الى
الدراهم التي في يده كما

بستوطه وعندهما تجب لانه بالضم صار كالموجود في ابتداء الحول فعليه زكاة العين دون الدين اه
وقد منا ان المبيع قبل القبض لا تجب زكاته على المشتري وذكر في المحيط في بيان أقسام الدين ان
المبيع قبل القبض قيل لا يكون نصا بل ان الملك فيه ناقص بافتقار البدن والصحيح انه يكون نصا لانه
عوض عن مال كانت يده ثابتة عليه وقد أمكنه احتواء البدن على العوض فتعتبر يده باقية على النصاب
باعتبار التمكن شرعا اه فعلى هذا قولهم لا تجب الزكاة معناه قبل قبضه وأما بعد قبضه فتجب
زكاته فيما مضى كالدين القوي وفي المحيط رجل وهب ديناله على رجل وكل يقبضه فلم يقبضه
حتى وجبت فيه الزكاة فالزكاة على الواهب لان قبض الموهوب له كقبض صاحب المال اه
ثم اعلم ان هذا كله فيما اذا لم يبرئ صاحب الدين منه اما اذا أبرأ المدينون منه بعد الحول فانه لازكاة
عليه فيه سواء كان ثمن مبيع أو قرضا أو غير ذلك صرح به قاضيان في فتاواه لكن قيدته في المحيط
بكون المدينون معسرا أمالو كان موسرا فهو استهلاك وهو تقييد حسن يجب حفظه وذكر في القنية
ان فيه روايتين ولم يبين المصنف رحمه الله ما يكون محلا للنماء التقدير من الاموال وحاصله
انها قسمان خلق وفعل فالخلق الذهب والفضة لانها تصلح للانتفاع باعيانها في دفع الحوائج
الاصلية فلا حاجة الى الاعداد من العبد للتجارة بالنية اذا النية للتعين وهي متعينة للتجارة باصل
الخاتمة فتجب الزكاة فيها نوى التجارة أو لم يغواها أصلا أو نوى النفقة والفعل ما سواه ما وانما يكون
الاعداد فيها للتجارة بالنية اذا كانت عروضا وكذا في المواشي لا بد فيها من نية الاسامة لانها كما
تصلح للدر والنسل تصلح للحمل وللا ركوب ثم نية التجارة والاسامة لا تعتبر مالم تتصل بفعل التجارة
والاسامة ثم نية التجارة قد تكون صريحا وقد تكون دلالة فالصريح ان ينوى عند عقد التجارة
أن يكون المملوك به للتجارة سواء كان ذلك العقد شراء أو اجارة وسواء كان ذلك الثمن من النقود
أو من العروض فلو نوى أن يكون للبذلة لا يكون للتجارة وان كان الثمن من النقود فخرج ما ملوكه
بغير عقد كالميراث فلا تصح فيه نية التجارة اذا كان من غير النقود الا اذا تصرف فيه فحينئذ تجب
الزكاة كما في شرح المجموع للمصنف وفي الخانية ولو ورث سائمة كان عليه الزكاة اذا حال الحول
نوى أو لم ينو وخرج أيضا ما اذا دخل من أرضه حنطة تبلغ قيمتها قيمة نصاب ونوى أن يسكها وبيعها
فامسكها حول لا تجب فيها الزكاة كما في الميراث وكذا لو اشترى بذرا للتجارة وزرعها في أرض عشر
استأجرها كان فيها العشر لا غير كما لو اشترى أرض خراج أو عشر للتجارة لم يكن عليه زكاة التجارة انما
عليه حق الارض من العشر أو الخراج وخرج ما ملوكه بعقد ليس فيه مبادلة أصلا كالهبته والوصية
والصدقة أو ملكه بعقد هو مبادلة مال بغير مال كالمهر وبذل الجامع والصالح عن دم العمد وبذل
العقق فانه لا تصح فيه نية التجارة وهو الاصح لان التجارة كسب المال ببذل هو مال والقبول هنا
اكتساب المال بغير بدل أصلا فلم يكن من باب التجارة فلم تكن النية مقارنة لعمل التجارة كذا
صححه في البدائع وقيدنا ببذل الصالح عن دم العمد لان العبد للتجارة اذا قتله عبدا خطأ ودفع به فان
المدفوع يكون للتجارة كذا في الخانية ولو استقرض عروضا ونوى أن تكون للتجارة اختلف
المشايع والظاهر انها تكون للتجارة واليه أشار في الجامع كافي البدائع ولو اشترى عروضا للبذلة

٢٩٥ - بحر ثاني تقدم نقله عن الشارح الزيلعي حتى لو زادت قيمة الاقفرة التي استقرضها يضم ما زاد في قيمتها الى المائتي درهم
التي في يده فتجب الزكاة فيها أيضا وكذلك لو لم ترصد من القرض اليها وان لم تقضها عن النصاب لانها تنضم الى مال التجارة
فيزكي عنها جميعا اذا حال عليها الحول تأمل ثم ان ما استظهره المؤلف هنا من أحد القولين خلاف الاصح لما في الذخيرة بعد ذكره

وشرط أدائها بمقارنة
للاداء أول عزل ماوجب
أو تصديق بكماله

نحو عبارة البدائع المسارة
قال شيخ الاسلام في شرح
الجامع والاصح انها أي
نية التجارة في القرض
لا تعمل لأن القرض بمعنى
العسارية ونية العواري
ليست بصححة ومعنى قول
محمد استقرض حنطة
لغير التجارة استقرض
حنطة كانت عند المقرض
لغير التجارة وفائدة ذلك
انها اذا ردت عليه عادت
لغير التجارة واذا كانت
عند المقرض للتجارة فاذا
ردت عليه عادت للتجارة
(قوله والمنقول في النهاية
وفتح القدير الخ) قال في
النهر أقول في الدراية لو
أراد أن يبيع السائمة أو
يستعملها أو يعلفها فلم
يفعل حتى حال المحول
فقبله زكاة السائمة لأنه
نوى العمل ولم يعمل فلم
ينعدم به وصف الاسامة
ولو نوى في العلوقة صارت
سائمة لأن معنى الاسامة
يثبت بترك العمل وقد
ترك العمل حقيقة كذا
في المبسوط والخلاصة
وهذا يخالف النقلين
فتدبره

والهنة ثم نوى أن تكون للتجارة بعد ذلك لا تصير للتجارة ما لم يبيعها فيكون بدلها للتجارة لأن التجارة
عمل فلا تتم بمجرد النية بخلاف ما إذا كان للتجارة فذوى أن تكون للبسالة خرج عن التجارة بالنية
وان لم يستعمله لانها ترك العمل فتسببها قال الشارح الزيلعي ونظيره المقيم والصائم والكافر
والعلوفة والسائمة حيث لا يكون مسافرا ولا مفطرا ولا مسلما ولا سائمة ولا علوفة بمجرد النية ويكون
متصيا وصائما وكافرا بالنية اه فقد سوى بين العلوفة والسائمة والمنقول في النهاية وفتح القدير ان
العلوفة لا تصير سائمة بمجرد النية والسائمة تصير علوفة بمجرد ادائها وقد ظهر لي التوفيق بينهما ان كلام
الشارح محمول على ما اذا نوى أن تكون السائمة علوفة وهي في المرعى ولم يخرجها بعد فانها بهذه
النية لا تكون علوفة بل لا بد من العمل وهو اخراجها من المرعى ولم يرد بالعمل ان يعلفها وكلام
غيره محمول على ما اذا نوى أن تكون علوفة بعد اخراجها من المرعى وهذا التوفيق يدل عليه ما في
النهاية في تعريف السائمة فليراجع وأما الدلالة فهي أن يشتري عيما من الاعيان بعرض التجارة
أو يؤجر داره التي للتجارة بعرض من العروض فيصير للتجارة وان لم ينو التجارة صريحا لكن ذكر
في البدائع الاختلاف في بدل منافع عين معدة للتجارة ففي كتاب الزكاة من الأصل انه للتجارة بلانية
وفي الجامع ما يدل على التوقف على النية فكان في المسئلة روايتان ومشايخ بلخ كانوا يصحون
رواية الجامع لأن العين وان كانت للتجارة لكن قد يقصد بدل منافعها المنفعة فيؤجر الدابة لينفق
عليها والدار للعمارة فلا تصير للتجارة مع التردد بالنية اه ثم اعلم انه يستثنى من اشتراط نية التجارة
للموجب ما يشتر به المضارب فانه يكون للتجارة وان لم ينوها ونوى الشراء للنفقة حتى لو اشترى عبيدا
بمال المضاربة ثم اشترى لهم كسوة وطعاما للنفقة كان الكل للتجارة وتجب الزكاة في الكل لأنه
لا يملك الا الشراء للتجارة بمالها وان نص على النفقة بخلاف المسالك اذا اشترى عبيدا للتجارة ثم اشترى
لهم طعاما وثيابا للنفقة فانه لا يكون للتجارة لأنه ملك الشراء لغير التجارة كذا في البدائع ويدخل في
نية التجارة ما يشتر به الصباغ نية أن يصبغ به للناس بالاجرة فانه يكون للتجارة بهذه النية وضابطه
ان ما يبقى أثره في العين فهو مال التجارة وما لا يبقى أثره فيها فليس منه كصابون الغسل كما قدمناه
ولم يذكر المصنف من شرائط الوجوب العلم به حقيقة أو حكما بالكون في دار الاسلام كما في البدائع لأنه
شرط لكل عبادة وقد يقال انه ذكر الشرط العامة هنا كالاسلام والتكليف فينبغي ذكره أيضا
اه (قوله وشرط أدائها بمقارنة للاداء أول عزل ماوجب أو تصديق بكماله) بيان لشرط الصحة فان
شرائطها ثلاثة أنواع شرائط وجوب وهي ما ذكره لا المحول فانه من شرائط وجوب الاداء بدليل
جواز التجيل قبله بعد وجود السبب وأما النية فهي شرط الصحة لكل عبادة كما قدمناه وقد
علمت من قوله أول الله تعالى لكن المراد هنا بيان تفاصيلها والأصل اقترانها بالاداء كسائر العبادات
لأن الدفع يتفرق فيخرج باستحضار النية عند كل دفع فاكتمل بوجودها حالة العزل دفعا للخرج
وانما سقطت عنه بلانية فيما اذا تصدق بجميع النصاب لأن الواجب جزء منه وقد وصل الى
مستحقة وانما تسترط النية لدفع المزارح فلما أدى الكل زالت المراجعة أطلق المقارنة فشمس
المقارنة الحقيقية وهو ظاهر والحكمة كما اذا دفع بلانية ثم حضرته النية والمال قائم في يد الفقير
فانه يجزئه وهو بخلاف ما اذا نوى بعده لا كه وكما اذا وكل رجلا بدفع زكاة ماله ونوى المسالك عند
الدفع الى الوكيل فدفعت الوكيل بلانية فانه يجزئه لأن المعترضة بالامر لانه المؤدى حقيقة ولو دفعها
الى ذي اليد دفعها الى الفقراء جاز لوجود النية من الامر ولو أدى زكاة غيره بغير أمره فبلغه فأجاز لم

بجز لانها وجدت نفاذا على المتصدق لانها لم تكن ولم يصيرنا تباعن غيره فنفت عليه ولو تصدق عنه
 بأمره جاز و يرجع عما دفع عند أبي يوسف وان لم يشترط الرجوع كالامر بقضاء الدين وعند محمد
 لا رجوع له الا بالشرط وتماه في الخائنة ولو أعطاه ذراهم ليتصدق بها تطوعا فلم يتصدق بها حتى
 نوى الا حرام تكون زكاته ثم تصدق بها أجزاءه وكذا لو قال تصدق بها عن كفارة عيني ثم نوى عن
 زكاة ماله وفي الفتاوى رجلان دفع كل واحد منهما مازكاة ماله الى رجل ليؤدي عنه فخطأ ماله ما ثم
 تصدق ضمن الوكيل وكذا لو كان في يد رجل أوقاف مختلفة فخطأ انزال الأوقاف وكذلك البياع
 والسمسار والطحان الا في موضع يكون الطحان مأذونا بالخطأ انتهى وبه يعلم حكم من يجمع
 للفقراء ومجمل ما اذا لم يوكلوه فان كان وكيله من جانب الفقراء أيضا فلا ضمان عليه فاذا ضمن في
 صورة الخطأ لا تسقط الزكاة عن أربابها فاذا أدى صار مؤديا مال نفسه كذا في التجنيس ولو لم يخطأ
 الجاني فانه يجوز دفع من أعطى قبل ان تبلغ الدراهم مائتين ولا يجوز لمن أعطى بعدما بلغت نصا بان
 كان الفقير وكل الجاني وعلم المعطى ببلوغه نصا فان لم يكن الجاني وكيل الفقير جازم مطلقا وان لم يعلم
 المعطى ببلوغه نصا جاز في قول أبي حنيفة ومحمد كذا في الظهيرية ولو وكيل بدفع الزكاة ان يدفعها
 الى ولد نفسه كبيرا كان أو صغيرا الى امرأته اذا كانوا محايصين ولا يجوز ان يمسك لنفسه شيئا أه الا
 اذا قال ضعها حيث شئت فله ان يمسكها لنفسه كذا في الولوالجية وأشار المصنف الى انه لا يخرج بعزل
 ما وجب عن العهدة بل لا بد من الاداء الى الفقير لما في الخائنة لو افرز من النصاب خمسة ثم ضاعت
 لا تسقط عنه الزكاة ولو مات بعد اقرارها كانت الخمسة ميراثا عنه اه بخلاف ما اذا ضاعت في يد
 الساعي لان يده كيد الفقراء كذا في المحيط وفي التجنيس لو عزل الرجل زكاة ماله ووضعها في ناحية
 من بيته فسرقها منه سارق لم تقطع يده للشبهة وقد ذكر في كتاب السرقة من هذا الكتاب انه يقطع
 السارق غنيا كان أو فقيرا اه بلفظه والى انه لو أخر الزكاة ليس للفقير ان يطالبه ولا ان يأخذ ماله
 بغير علمه وان أخذ كان لصاحب المال ان يسترده ان كان قائما ويضمنه ان كان هالكا فان لم يكن
 في قرابة من عليه الزكاة أو في قبيلته أو جرح من هذا الرجل فكذلك ليس له ان يأخذ ماله وان
 أخذ كان ضامنا في المحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى يرجي ان يحل له الاخذ كذا في الخائنة
 أيضا والى انه لو مات من عليه الزكاة لا تؤخذ من تركته لفقد شرط صحتها وهو النية الا اذا وصى
 بها فتعبر من الثلث كسائر التبرعات والى انه لو امتنع من أدائها فالساعي لا يأخذ منه كرها ولو
 أخذ لا يقع عن الزكاة لكونها بلا اختيار ولو كان يجبره بالمحس ليؤدي بنفسه لان الاكراه
 لا يسلب الاختيار بل الطواعية فيتحقق الاداء عن اختيار كذا في المحيط وفي مختصر الطحاوي ومن
 امتنع عن أداء زكاة ماله وأخذها الامام كرها منه فوضعها في أهلها أجزاءه لان الامام ولاية أخذ
 الصدقات فقام أخذها مقام دفع المالك اه وفي القنية فيه اشكال لان النية فيها شرط ولم توجد
 منه اه وفي الجمع ولا تأخذها من سائمة امتنع ربهامن أدائها بغير رضاه بل بأمره لم يؤدبها اختيارا
 اه والمفتي به التفصيل ان كان في الاموال الظاهرة فانه يسقط الفرض عن أربابها بأخذ السلطان
 أو نائبه لان ولاية الاخذ له فبعد ذلك ان لم يضع السلطان موضعها لا يبطل أخذها عنه وان كان في
 الاموال الباطنة فانه لا يسقط الفرض لانه ليس للسلطان ولاية أخذ زكاة الاموال الباطنة فلم يصح
 أخذها كذا في التجنيس والواقعات والولوالجية وقيد بالتصدق بالكل لانه لو تصدق ببعض النصاب
 بلانية اتفقوا انه لا يسقط زكاة كله واختلفوا في سقوط زكاة ما تصدق به فقال محمد بسقوطه وقال

(قوله واختلفوا في سقوط
 زكاة ما تصدق به الخ)
 آخر في الهداية قول أبي
 يوسف ودليله وعادته
 تأخير ما هو المختار عنده
 ولذا قال في مستن الملتقى
 لا تسقط حصته عند أبي
 يوسف خلافا لمحمد

(قوله وهو صحيح فيما اذا نوى التطوع الخ) قال في النهر في التعبير بالتصدق ايماء الى اخراج النذر والواجب الاخر (قوله والقواعد تشهد للاول الخ) اقول فيه نظرفان ما ذكره قياس مع الفارق لانهم صرحوا بان تعيين الزمان والمكان والدرهم والفقر غير معتبر في النذر لان الداخل تحت النذر ما هو قرينة وهو اصل التصديق دون التعيين فيبطل التعيين وتلزم القرينة وهذا الوجه كمال انما عليك التصرف من الموكل وقد امره بالدفع الى فلان فليس له مخالفتها كما في سائر انواع الوكالة ونظيره لو وصى بدراهم لفلان وأمر الوصي بان يدفعها اليه بعدم موته ليس له ان يدفعها الى آخر (قوله ومقتضى ما ذكر لزوم الاعادة) قال الرمي فرق بين هذا وبين ما تقدم فا تقدم شك في الاداء وعدمه وهنا في مقدار المؤدى فينبغي التحري كما هو الاصل في مثله اه أي حيث غلب على ظنه قدر معين اما اذا لم يغلب كما هو فرض كلام المؤلف فما معنى التحري تأمل

أبو يوسف عليه زكاة الا اذا كان الموهوب مائة وستة وتسعين فيثبت تسقط كذا في المبتني بالغين المحجمة وأطلق في التصديق بالكل فشمّل العين والدين فلو كان له على فقير دين فابراه عنه سقط زكاته عنه نوى الزكاة ولم ينو ما قدمناه ولو أبرأه عن البعض سقطت زكاته ذلك البعض ولا تسقط عنه زكاة الباقي ولو نوى به الاداء عن الباقي لان الباقي يصير عيناً بالقبض فيصير مؤدياً للدين عن العين والاصل فيه ان أداء العين عن العين وعن الدين يجوز وأداء الدين عن العين وعن دين سيمقبض لا يجوز وأداء الدين عن دين لا يقبض يجوز كذا في شرح الطحاوي وحيثما يجوز أن يعطى المدون الفقير خمسة زكاة ثم يأخذها منه قضاء عن دينه كذا في المحيط ولو أقر فقيراً بقبض دين له على آخر نواه عن زكاة عين عنده جاز لان الفقير يقبض عيناً فكان عيناً عن عين كذا في الولوالجية وقيدنا بكون من عليه الدين فقيراً لانه لو كان غنياً فهو به بعد المحول فغيره وإثبات أحدهما الضمان كما في المحيط وقد قدمناه وشمّل أيضاً ما دام بنوشياً أصلاً أو نوى غير الزكاة وهو الصحيح فيما اذا نوى التطوع أما اذا تصدق بكاهنا وبالنذر أو واجباً آخر فإنه يقع عما نوى ويضمن قدر الواجب كذا في التبيين وفي شرح الطحاوي لو وجبت الزكاة في مائتي درهم فأدى خمسة ونوى ذلك تطوعاً سقطت عنه زكاة الخمسة وهي ثمن درهم ولا تسقط عنه زكاة الباقي اه وينبغي أن يكون مفرعاً على قول محمد كما لا يخفى ولم يشترط المصنف رجه الله علم الاخذ بما يأخذه أنه زكاة للاشارة الى أنه ليس بشرط وفيه اختلاف والاصح كما في المبتني والقنية ان من أعطى مسكيناً دراهم وسماها هبة أو قرصاً ونوى الزكاة فإنها تجزئه ولم يشترط أيضاً الدفع من عين مال الزكاة لما قدمناه من أنه لو أمر انساناً بالدفع عنه أجزاءه لكن اختلف فيما اذا دفع من مال آخر حيث ظهر القنية ترجيح الاجزاء استدلالاً بقولهم مسلم له خرفوكل ذمياً فباعها من ذمى فلم يسلم أن يصرف هذا الثمن الى الفقراء من زكاة ماله اه وفي الحانية اذا هلك الوديعة عند المودع فدفع القيمة الى صاحبها وهو فقير لدفع المحصومة يريد به الزكاة لا يجزئه اه وفي القنية عليه زكاة ودين أيضاً والمال في باحدهما يقضى دين الغريم ثم يؤدي حق الكريم اه وفي الظهيرية له خمس من الابل وأربعون شاة فأدى شاة لا ينوى عن أحدهما صرفها الى أيهما شاء كما لو كفر عن ظهار امرأتين بتحرير رقبة كان له ان يجعل عن أيتهما شاء اه وفي فتح القدير والافضل في الزكاة الاعلان بخلاف صدقة التطوع وفي الولوالجية اذا أدى خمسة دراهم ونوى الزكاة والتطوع جميعاً يقع عن الزكاة عند أبي يوسف وعند محمد عن النفل لان نية النفل عارض نية الفرض فبقى مطلق النية لا ينيب يوسف ان نية الفرض أقوى فلا يعارضها نية النفل اه وأطلق في عزل ما وجب فشمّل ما اذا عزل كل ما وجب أو بعضه وفي الحانية من باب الاضحية للوكيل بدفع الزكاة ان يوكل بلاذن ولا يتوقف وفي القنية من باب الوكالة باداء الزكاة لو أمره أن يتصدق بدينار على فقير معين فدفعها الى فقير آخر لا يضمن ثم رقبه برقبته في الزكاة يضمن وله التعيين اه والقواعد تشهد للاول لانهم قالوا لو قال الله على أن أتصدق بهذا الدينار على فلان فله أن يتصدق على غيره وفي الوقعات ولو شك رجل في الزكاة فلم يدر اذ كي أم لافانه يعيد فرق بين هذا وبين ما اذا شك في الصلاة بعد ذهاب الوقت أصلاً أم لا والفرق ان العمر كله وقت لاداء الزكاة فصار هذا بمنزلة شك وقع في اداء الصلاة انه أدى أم لا وهو في وقتها ولو كان كذلك يعيد اه ووقعت حادثته ان من شك هل أدى جميع ما عليه من الزكاة أم لا بان كان يؤدي متفرقاً ولا يضبطه هل يلزمه اعادتها ومقتضى ما ذكرنا لزوم الاعادة حيث لم يغلب على ظنه دفع قدر معين لانه

باب صدقة السوائيم (قوله وقد يجاب بانهم الخ) قال في النهر هذا غير دافع اذا التعريف بالاعم لا يصح ولا ينفع فيمذكروا الحكمين بعده اه ويمكن أن يقال المراد ان القيد المذكور ملاحظ في التعريف وكثفوا عن التصريح به هنا لعله مما يأتي فلا يكون تعريف بالاعم تأمل على ان عدم التعريف بالاعم اصطلاح للتأخيرين والافالة تقدمون وأهل اللغة على جوازه (قوله قلت المقصود من هذا الشرط الخ) يدل على هذا المقصد ما في تحفة الملوك من أن السائمة

٢٢٩

لا لركوب والعمل اه
ليكن نظري في هذا الجواب

في النهر بان في الاسامة
للحمل والركوب قد

يحصل بدون قصد الدر
والنسل بان لا يقصد شيئا

أصلا ولا شك ان في هذه
الحالة لازكاة عليه أيضا

اه قلت لا يخفى عليك ان
محصل جواب المؤلف

باب صدقة السوائيم
هي التي تكفي بالرعي

في أكثر السنة

انه محاز من قبيل اطلاق
المزوم وارادة اللازم كما

في قولك نطقت الحال
فليس المراد خصوص

المذكور بل ما أطلق هو
عليه فالمراد اللازم أعني

في كونها للحمل أو للتجارة
كما ان المراد من النطق

الدلالة فقد آل كلام
المؤلف الى ما قدمناه عن

التحفة ولا يخفى عدم توجه
النظر عليه فكذلك آل

اليه فتدبر نعم برده عليه
ما مر عن الخاتمة لو ورث

سائمة كان عليه الزكاة

اذا حال الحول نوى أولم يذو تأمل (قوله ويسمونها في الباقي)

الذي رأيت في القيمة ويسمى من الاسامة لا من التسمين (قوله فلو ضبط

الرعي الخ) قال في النهر الكسر هو المتداول على الالسة ولا يلزم عليه أن تكون سائمة الا لو أتى الكلا على المنفصل ولقائل منعه

بل ظاهر ما مر عن المغرب أي من قوله هو كل ما رعيته الدواب من الرطب واليابس فيفدا اختصاصه بالقائم في معدنه ولم تكن منه

لأنه ثابت في ذمته يبين فلا يخرج عن العهدة بالشك والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه
المرجع والمطاب

باب صدقة السوائيم

أي زكاتها قالوا حيث أطلقت الصدقة في السكاب العزير والمراد بها الزكاة وبدأ أكثرهم ببيان
السوائيم اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها كانت مفتوحة بها ولكونها أعز أموال
العرب والسوائيم جمع سائمة ولها معنيان لغوي وفتحي قال في المغرب سامت الماشية رعت سوما
وأسامها صاحبها اسامة والسائمة عن الأصمعي كل ابل ترسل ترعى ولا تغلف في الابل اه وفي ضياء
المحلول السائمة المال الراعي (قوله هي التي تكفي بالرعي في أكثر السنة) بيان للسائمة بالمعنى
الفقهي لان اسم السائمة لا يزول بالعاف اليسر ولانه لا يمكن الاحتراز عنه قسدا لا كثيرا فإدائه
لو علقها نصف الحول فانها لا تكون سائمة فلا زكاة فيها لو وقع الشك في السبب لان المال انما
صار سببا بوصف الاسامة فلا يجب المحكم مع الشك اعترض في النهاية بان مرادهم تفسير السائمة التي
فيها المحكم المذكور فهي تعريف بالاعم اذ بقي قيد كون ذلك لغرض النسل والدر والتسمين والا
فيشمل الاسامة لغرض الحمل والركوب وليس فيها زكاة وأقره عليه في فتح القدير وقد يجاب بانهم
انما تركوا هذا القيد لتصريحهم بعدم ذلك بان ما كان للحمل والركوب فانه لا شيء فيه وصرحوا
أيضا بان العروض اذا كانت للتجارة يجب فيها زكاة التجارة وقالوا ان العرض خلاف النقد فيدخل
فيه الحيوانات وحاصله انه ان أسامها للحمل أو للركوب فلا زكاة أصلا أو للتجارة ففيها زكاة
التجارة أو للدر والنسل ففيها الزكاة المذكورة في هذا الباب وفي المحيط ولو اشتراها للتجارة ثم جعلها
سائمة يعتبر الحول من وقت الجعل لان حول زكاة التجارة يبطل بجعلها للسوم لان زكاة السوائيم
وزكاة التجارة مختلفان قدرا وسببا فلا يبنى حول أحدهما على الآخر اه فان قلت قد اقتصر الرعي
وغيره على ان المراد بها التي تسام للدر والنسل فيفيد انها لو كانت كلها ذكورا لا تجب الزكاة فيها
والمصريح به في البدائع والمحيط انه لا فرق بين كونها كلها ناثا أو كونها كلها ذكورا أو بعضها ذكورا
وبعضها ناثا قلت المقصود من هذا الشرط في كون الاسامة للحمل والركوب أو للتجارة لا اشتراط
أن تكون للدر والنسل ولذا زاد في المحيط ان تسام لقصد الدر والنسل والزيادة والسمن فالذكاة فقط
تسام للزيادة والسمن ليكن في البدائع لو أسامها اللحم لازكاة فيها كالحمل والركوب وفي القنية له
ابل عوامل يعمل بها في السنة أربعة أشهر ويسمونها في الباقي ينبغي أن لا يجب فيها الزكاة اه
والرعي مصدر رعت الماشية الكلا والرعي بالكسر الكلا نفسه كذا في المغرب والمناسبات هنا
ضبطه بالفتح لان السائمة في الفقه هي التي ترعى ولا تغلف في الابل لقصد الدر والنسل كما في فتح
القدير فلو جعل الكلا الهيا في البيت لا تكون سائمة فلو ضبط الرعي في كلامهم هنا بالكسر

سائمة لانه ملك بالحوز قد برة

لكانت سائمة ولا بد أن يكون الكلال الذي ترعاه مباحا كما قيده الشئني به لأن الكلال في اللغة كل ما رعت الدواب من الرطب واليابس فمدخل فيه غير المباح (قوله ويجب في خمس وعشرين ابلا بنت مخاض وفيما دونه في كل خمس شاة وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست وأربعين حقة وفي إحدى وستين جذعة وفي ست وسبعين بنتا لبون وفي إحدى وتسعين حقتان إلى مائة وعشرين) بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم والابل لبس لها واحد من لفظها والنسبة اليها ابلي بفتح الباء كقولهم في النسبة إلى سلمة سلمى بالفتح لتوالي الكسرات مع الياء والمخاض النوق الحوامل وابن المخاض هو الفصيل الذي حملت أمه قبل ابن اللبون بسنة وكذلك بنت المخاض والمخاض أيضا وجع الولادة قال تعالى فأجأها المخاض إلى جذع النخلة وشاة لبون ذات لبن وابن اللبون الذي استكمل سنتين ودخل في الثالثة والحق من الابل ما استكمل ثلاث سنين ودخل في الرابعة والحقة الانثى والجمع حقاق والجذع من البهائم قيل الثني الا انه من الابل في السنة الخامسة والانثى جذعة هذا في اللغة وفي الشريعة والمراد ببنت المخاض ما تم لها سنة وبنت اللبون ما تم لها سنتان وبالحقة ما تم لها ثلاث وبالجذعة ما تم لها أربع ذكر الزيلعي في فصل المحرمات من النكاح ان قيد كونها بنت مخاض أو بنت لبون خرج مخرج العادة لا يخرج الشرط فالمراد السن لأن تكون أمها مخاضا أو لبونا اه واقتصر الفقهاء على هذه الاسنان الاربعية لان ما عداها لا مدخل لها في الزكاة كالانثى والسديس والباذل يسير على أرباب الاموال بخلاف الاضحية فانها لا تجوز هذه الاسنان لانه لا يجوز فيها الا انثى ولا يجوز الجذع الا من الضأن وقالوا هذه الاسنان الاربعية نهاية الابل في الحسن والدر والنسل والقوة وما زاد عليه فهو رجوع كالكبر والهرم والاصل في هذا الباب انه توقيفي وما في المبسوط مما يفيدانه معقول المعنى فانه قال ان ايجاب الشاة في خمسة من الابل لان المأمور به ربع العشر بقوله عليه الصلاة والسلام ها تواربع عشر أموالكم والشاة تقرب من ربع عشر فان الشاة كانت تقوم بخمسة دراهم هناك وابنة مخاض باربعين درهما وايجاب الشاة في الخمس كما يجابها في المائتين من الدراهم ففيه نظر لانه قد ورد في الحديث ان من وجب عليه سن فلم يوجد عنده فانه يضع العشرة موضع الشاة عند عدمها وهو مصرح بخلافه وقيد المصنف السن الواجب في الابل بالاناث لانه لا يجوز فيها دفع الذكور كابن المخاض الا بطريق القيمة للاناث الا فيما دون خمس وعشرين من الابل وانه يجوز الذكور والانثى لان النص ورد باسم الشاة فانها تقع على الذكر والانثى بخلاف البقر والغنم فانه يجوز في السن الواجب فيها الذكور والاناث كما سيصرح به من التبعية والسن وفي البدائع ولا يجوز في الصدقة الا ما يجوز في الاضحية وأطلق في الابل فشمّل الذكور والاناث كما قدمناه لان الشرع ورد بنصها باسم الابل والبقر والغنم واسم الجنس يتناول جميع الانواع باي صفة كانت كاسم الحيوان وسواء كان متولدا من الاهليين أو من أهلي ووحشي بعد ان كان الام أهلية كالتولد من الشاة والظي اذا كان أمه شاة والتولد من البقر الاهلي والوحشي اذا كان أمه أهلية فتجب الزكاة فيه كذا في البدائع وشمّل الصغار والبيكار لكن بشرط أن لا يكون الكل صغارا مما سيصرح به بعد ذلك فالصغار تتبع للبيكار عند الاختلاط وشمّل الاعشى والمريض والاعرج في العدد ولا يؤخذ في الصدقة كما في الوالوجية وشمّل السمان والبعاف لكن قالوا اذا كان له خمس من الابل مهازيل وجب فيها شاة بقدره ومن معرفة ذلك أن ينظر إلى الشاة الوسط كم هي من بنت المخاض الوسط فان كانت قيمة بنت مخاض وسط خمسين وقيمة الشاة

ويجب في خمس وعشرين ابلا بنت مخاض وفيما دونه في كل خمس شاة وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست وأربعين حقة وفي إحدى وستين جذعة وفي ست وسبعين بنتا لبون وفي إحدى وتسعين حقتان إلى مائة وعشرين

(قوله الا فيما دون خمس وعشرين من الابل الخ) قال الرملي لو قال الا في الشاة الواجبة فيها لكان أخصر وأصوب من سائر ما في من قوله ثم في كل خمس شاة وهي أعم من الذكر والانثى وقد وجبت فيما زاد على العدد المذكور الذي هو دون الخمسة وعشرين من الابل تامل

الوسط عشرة تبين ان الشاة الوسط خمس بنت مخاض فوجب في المهازيل شاة قيمتها قيمة خمس واحدة منها وان كان سديسها فسديس وعلى هذا قياسه وان كان لا يبلغ قيمة كلها قيمة بنت مخاض وسط ينظر الى قيمة اعلانه فيجب فيها من الزكاة قدر خمس اعلانه فان كانت قيمة اعلانه عشرين فخمسه أربعة فيجب فيها شاة تساوى أربعة دراهم وان كانت قيمة اعلانه ثلاثين فخمسه ستة دراهم لانه لا وجه لا يحجب الشاة الوسط لانه لعل قيمتها تبلغ قيمة واحدة من الجحاف أو تربو عليها فيؤدى الى الجحاف بآرباب الاموال فوجبنا شاة بقدرهن ليعتدل النظر من الجانبين وكذا في العشرة منها يجب شاتان بقدرهن الى خمس وعشرين فيجب واحدة من افضلهن وتقام تفريعات زكاة الجحاف في الزيادات والمحيط وغيرها (قوله ثم في كل خمس شاة الى مائة وخمس وأربعين ففيها حقان وبنت مخاض وفي مائة وخمسين ثلاث حقاق ثم في كل خمس شاة وفي مائة وخمس وسبعين ثلاث حقاق وبنت مخاض وفي مائة وست وثمانين ثلاث حقاق وبنت لبون وفي مائة وست وتسعين أربع حقاق الى مائتين ثم تستأنف ابدا كما بعد مائة وخمسين) كما ورد ذلك في كتاب عمرو بن خزم وفي المبسوط وفتاوى قاضيه ان اذا صارت مائتين فهو مخير ان شاء أدى فيها أربع حقاق في كل خمسين حقة وان شاء أدى خمس بنات لبون في كل أربعين بنت لبون وفي معراج الدراية ان له الخيار فيما اذا كانت مائة وست وتسعين ان شاء أدى أربع حقاق وان شاء صبر لتكمل مائتين فخير بينهما وبين خمس بنات لبون وانما قيد في الاستئناف بقوله كما بعد مائة وخمسين ليفيد انه ليس كالاستئناف الذي بعد المائة والعشرين والفرق بينهما ان في الاستئناف الثاني ايجاب بنت لبون وفي الاستئناف الاول لم يكن لانعدام نصابه وان الواجب في الاستئناف الاول تغير من الخمس الى الخمس الى ان تستأنف الفريضة وفي الاستئناف الثاني لم يكن كذلك فاذا زاد على المائتين خمس ففيها شاة مع الاربع حقاق أو الخمس بنات لبون وفي عشر شاتان معها وفي خمسة عشر ثلاث شياه معها وفي عشرين أربع معها فاذا بلغت مائتين وخمسا وعشرين ففيها بنت مخاض معها الى ست وثلاثين فبنت لبون معها الى ست وأربعين ومائتين ففيها خمس حقاق الى مائتين وخمسين ثم تستأنف كذلك في مائتين وست وتسعين ست حقاق الى ثلثمائة وهكذا (قوله والبخت كالعراب) لان اسم الابل يتناولها واختلافها في النوع لا يخرجها - ما من الجحس والبخت جمع بختي وهو الذي تولده من العربي والجمي منسوب الى بخت نصر والعراب جمع عربي للبهائم والالاناسي عرب فقرؤا بينهم ما في الجمع والعرب هم الذين استوطنوا المدن والقرى العربية والاعراب اهل البدو واختلف في نسبتهم فلا يصح انهم نسبوا الى عربية بفتحين وهي من تهامة لان اباهم اسمعيل عليه السلام نشأ بها كذا في المغرب والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب صدقة البقر

قدمت على الغنم لقربها من الابل في الضخامة حتى شملها اسم البدنة وفي المغرب بقرب طننه شقه من باب طاب والباقر والباقر والباقر والباقر وسواء وفي التكملة عن قطرب الباقورة البقر اه والبقر خمس واحدة بقرة ذكر اكان أو أنثى كالتمر والتمر فالثناء للوحدة لا للتأنيث وفي ضياء الحلوم الباقر جماعة البقر مع رعاها (قوله في ثلاثين بقرا تباع ذو سنة أو تبعة وفي أربعين مسن ذو سنتين أو مسنة وفيما زاد بحسابه الى ستين ففيها تبعان وفي سبعين مسنة وتبيع وفي ثمانين مسنتان

ثم في كل خمس شاة الى مائة وخمس وأربعين ففيها حقان وبنت مخاض وفي مائة وخمسين ثلاث حقاق ثم في كل خمس شاة وفي مائة وخمس وسبعين ثلاث حقاق وبنت مخاض وفي مائة وست وثمانين ثلاث حقاق وبنت لبون وفي مائة وست وتسعين أربع حقاق الى مائتين ثم تستأنف ابدا كما بعد مائة وخمسين) كما ورد ذلك في كتاب عمرو بن خزم وفي المبسوط وفتاوى قاضيه ان اذا صارت مائتين فهو مخير ان شاء أدى فيها أربع حقاق في كل خمسين حقة وان شاء أدى خمس بنات لبون في كل أربعين بنت لبون وفي معراج الدراية ان له الخيار فيما اذا كانت مائة وست وتسعين ان شاء أدى أربع حقاق وان شاء صبر لتكمل مائتين فخير بينهما وبين خمس بنات لبون وانما قيد في الاستئناف بقوله كما بعد مائة وخمسين ليفيد انه ليس كالاستئناف الذي بعد المائة والعشرين والفرق بينهما ان في الاستئناف الثاني ايجاب بنت لبون وفي الاستئناف الاول لم يكن لانعدام نصابه وان الواجب في الاستئناف الاول تغير من الخمس الى الخمس الى ان تستأنف الفريضة وفي الاستئناف الثاني لم يكن كذلك فاذا زاد على المائتين خمس ففيها شاة مع الاربع حقاق أو الخمس بنات لبون وفي عشر شاتان معها وفي خمسة عشر ثلاث شياه معها وفي عشرين أربع معها فاذا بلغت مائتين وخمسا وعشرين ففيها بنت مخاض معها الى ست وثلاثين فبنت لبون معها الى ست وأربعين ومائتين ففيها خمس حقاق الى مائتين وخمسين ثم تستأنف كذلك في مائتين وست وتسعين ست حقاق الى ثلثمائة وهكذا (قوله والبخت كالعراب) لان اسم الابل يتناولها واختلافها في النوع لا يخرجها - ما من الجحس والبخت جمع بختي وهو الذي تولده من العربي والجمي منسوب الى بخت نصر والعراب جمع عربي للبهائم والالاناسي عرب فقرؤا بينهم ما في الجمع والعرب هم الذين استوطنوا المدن والقرى العربية والاعراب اهل البدو واختلف في نسبتهم فلا يصح انهم نسبوا الى عربية بفتحين وهي من تهامة لان اباهم اسمعيل عليه السلام نشأ بها كذا في المغرب والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

(قوله ثم في كل خمس شاة) ذكر الرملي انه ورد سؤال لبعض الفضلاء انه هل تشترط حياة الشاة أم لا وذكر الجواب عن بعضهم بالتوقف وانه لم يرفعه نضا وعن بعضهم الحزم بالاشتراط وان المذبوحة لا تجزئ الاعلى سبيل التقويم وأطال فيه فراجع

باب صدقة البقر

فالقرض يتغير في كل عشر من تبسيع إلى مسنة) بهذا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذاً حين بعثه إلى اليمن ولا خلاف فيما في المختصر إلا في قوله وفيما زاد على الأربعين فبحسب ما به فقيهه روايات عن الإمام في المختصر رواية عن أبي يوسف عنه فيجب في الزائد إذا كان واحدة جزء من أربعين جزء من مسنة وروى الحسن عنه أنه لا شيء فيما زاد إلى خمسين ففي الخمسين مسنة وربيع مسنة أو ثلث تبسيع وروى أسد بن عمرو عنه أنه لا شيء في الزيادة إلى ستين وهو قولهما وظاهر الرواية ما في المختصر كذا في غاية البيان لكن في المحيط رواية أسد أعدل الأقوال وفي جامع الفقه قولهما هو المختار وذكر الاستيعابي أن الفتوى على قولهما كما ذكره العلامة قاسم في تصحيحه على القدر وروى وسعى الحولي من أولاد البقر بالتبسيع لأنه يتبع أمه بعدد المسن من البقر والشاة ما تم له سنتان ومن الأبل ما دخل في السنة الثامنة ثم لا يتبعين إلا في السنة الثامنة ولا في الغنم بخلاف الأبل لأنها لا تعد فضلاً فيها ما بخلاف الأبل وفي المحيط معزياً إلى الزيادة له أربعون من البقر بخلافه عليه مسنة بقدرهن ومعرفة ذلك أن ينظر إلى قيمة التبسيع الوسط وقيمة المسنة الوسط فإن كانت قيمة التبسيع أربعين وقيمة المسنة خمسين تبين أن المسنة مثل تبسيع وربيع تبسيع فعليه واحدة من أفضلهن وربيع التي تليها وإن كانت قيمة أفضلهن ثلاثين وقيمة التي تليها عشرين فعليه مسنة قيمتها خمسة وثلاثون وعلى هذا تجرى المسائل اهـ (قوله والجاموس كالبقرة) لأن اسم البقرة يتناولها أذهن نوع منه فيكمل نصاب البقرة به وتجب فيه زكاتها وعند الاحتياط تؤخذ الزكاة من أغلبها إن كان بعضها أكثر من بعض وإن لم يكن فبأخذها على الأدنى وأدنى الأعلى ولا يرد عليه ما إذا حلف لا يأكل لحم البقرة فأكلفه فإنه لا يحنث كما في الهداية لأن أوهم الناس لا تسبق إليه في ديارنا لقلته وفي فتاوى قاضخان من فصل الأكل من الإيمان قال بعضهم لو حلف لا يأكل لحم البقرة فأكل كل لحم البقرة حنث ولو حلف أن لا يأكل لحم الجاموس فأكل لحم البقرة لا يحنث وهذا أصح وينبغي أن لا يحنث في الفصلين للعرف اهـ فعلى هذا التصحيح كان التشبيه في قوله كالجاموس عاماً في الإيمان أيضاً وبوافقه ما في المحيط والجواميس بمنزلة البقر ولهذا لو حلف لا يشترى بقر أو اشترى جاموساً يحنث بخلاف البقرة الوحشية لأنه ملحق بخلاف الجنس كالجمار الوحشي وإن ألفت فيما بينهما لا يلتحق بالأهلي حكماً حتى يبقى حلال الأكل فكذلك البقرة الوحشية اهـ والحق ما في الهداية وفي التبيين وقوله والجاموس كالبقرة ليس بجيد لأنه يوهم أنه ليس ببقرة اهـ وجوابه أنه لما كان في العرف ليس ببقرة كان ذلك كافياً في التغاير المقتضى لعمدة التشبيه وعبارة اللولو المحي أحسن وهي والجواميس من البقر لأنها نوع منه والله أعلم بالصواب وإلى المرجع والمآب

فصل في الغنم

سميت به لأنه ليس لها آلة الدفاع فكانت غنمة لكل طالب (قوله في أربعين شاة شاة وفي مائة واحدة وعشرين شاتان وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه وفي أربع مائة أربع شياه ثم في كل مائة شاة شاة) بالاجتماع وقد مر أن الشاة تشمل الذكر والأنثى وفي المحيط والمتولد بين الغنم والظباء يعتبر فيه الأم فإن كانت غنماً وجبت فيها الزكاة ويكمل به النصاب والأقلا وفي اللولو الحمية لو كان رجل مائة وعشرون شاة حتى وجبت فيها شاة ليس للساعي أن يفرقها فيجعلها أربعين أربعين فيأخذ ثلاث شياه لأن باتحاد الملك صار الكل نصيباً ولو كان بين رجلين أربعون شاة حتى لم يجب على كل واحد

فالقرض يتغير بكل عشر من تبسيع إلى مسنة والجاموس كالبقرة
فصل في الغنم
في أربعين شاة شاة وفي مائة واحدة وعشرين شاتان وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه وفي أربع مائة أربع شياه ثم في كل مائة شاة شاة

(قوله وجوابه أنه لما كان في العرف ليس ببقرة) اهـ قال في النهر فيه نظر والاولى أن يقال إن في كلامه مضافاً محذوفاً أي وحكم الجاموس كالبقرة فلا اشكال اهـ وفيه نظر لأن كون حكمهما واحداً لا يدفع إيهام أنهما نوعان فالاولى ما ذكره المؤلف تامل

فصل في الغنم

منهما الزكاة ليس للساعي أن يجمعها ويجعلها نصاباً ويأخذ الزكاة منها لأن ملك كل واحد منهما
 قاصر على النصاب له وفي الجحاف أن كانت شاة وسط تعينت والواحدة من أفضلها فإن كانت نصابين
 أو ثلاثة كما أنه واحد وعشرين أو مائتين واحدة وفيها عدد الواجب وسط تعينت هي أو قيمتها وان
 بعضه تعين هو وكل من أفضلها بقية الواجب فحبب الواحدة الوسط واحدة أو اثنتان محققان
 يحسب ما يملك من الواجب والموجود وتماه في الزيادات (قوله والمعز كالضأن) لأن النص
 ورد باسم الشاة والغنم وهو شامل لهما فكلنا جنس واحد وفي فتح القدير والضأن والمعز سواء أي
 في تكميل النصاب لا في أداء الواجب له وفي المعراج الضأن جميع ضائن كركب جمع راك
 من ذوات الصوف والضأن اسم للسد كرو النجعة للأنثى والمعز ذوات الشاة لراسم للأنثى واسم الذكر
 التيس (قوله ويؤخذ الثاني في زكاته لا المجذع) لقول علي رضي الله عنه لا يجزئ في الزكاة إلا
 الثاني فصاعداً وأطلقه فشمل الضأن والمعز ولا خلاف أنه لا يؤخذ في المعز إلا الثاني كما ذكره قاضيان
 واختلف في الضأن فإني المختصر ظاهر الرواية ويقال به جواز المجذع وهو قوله ما قيساً على
 الاضحية وهو ممتنع لأن جواز التضحية به عرف نصاباً لا يلحق به غيره والثاني ما تم له سنة واختلاف في
 المجذع ففي الهداية أنه ما أتى عليه أكثرها وذكر الناطق أنه ما تم له ثمانية أشهر وذكر الزعفراني
 أنه ما تم له سبعة أشهر وذكر الأقطع قال الفقهاء المجذع من الغنم ما له ستة أشهر له وهو الظاهر
 وحاصله أن المجذع من الغنم عند الفقهاء ابن نصف سنة ومن البقر ابن سنة ومن الإبل ابن أربع
 سنين والثاني عندهم ما تم له سنة من الغنم ومن البقر ابن سنتين ومن الإبل ابن خمسة وألذ كور في
 التبيين من كتاب الاضحية أن الثاني من الضأن والمعز سواء وهو ما تم له سنة ولم أرسن المجذع من المعز
 عند الفقهاء وإنما نقلوه عن الأزهري أن المجذع من المعز ما تم له سنة (قوله ولا شيء في الحمل)
 اختيار لقوله ما يحدث البخاري مرفوعاً ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة ولا برده عليه أن
 فيها زكاة التجارة إذا كانت لها اتفاقاً لأن كلامه في زكاة السوائم لا مطلق الزكاة وأما عند أبي
 حنيفة فلا يخلو ما أن تكون ساعة أو علوفة وكل منهما لا يخلو ما أن تكون للتجارة أو لا فإن كانت
 للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة ساعة كانت أو علوفة لأنها من العروض وإن لم تكن للتجارة فلا
 يخلو ما أن تكون للحمل والركوب أو لا فإن كانت للحمل والركوب فلا شيء فيها مطلقاً وإن كانت
 لغيرهما فاما أن تكون ساعة أو علوفة فإن كانت علوفة فلا شيء فيها وإن كانت ساعة للدر والنسل فلا
 يخلو فإن كانت ذكوراً أو أنثى فلا يخلو فإن كانت من أفراس العرب فصاحبها بالخيار أن شاء أعطى
 عن كل فرس ديناراً وإن شاء قومها وأعطى عن كل مائتين خمسة دراهم وهو مأثور عن عمر رضي الله
 عنه كما في الهداية وإن لم تكن من أفراس العرب فإنها تقوم ويؤدي عن كل مائتين خمسة دراهم
 والفرق أن أفراس العرب لا تتفاوت تفاوتاً فاحشاً بخلاف غيرها كما في الخائنية وإن كانت ذكوراً فقط
 أو أنثى فقط فنهروا إيتان المشهور منهما عدم الوجوب لأنها غير معدة للاستئماء لأن معنى النسل
 لا يحصل منها ومعنى السمن فيها غير معتبر لأنه غير مأكول اللحم كذا في المحيط وصححه في البدائع وفي
 التبيين الأشبه أن تجب في الأنثى لأنها تتناسل بالفعل المستعار ولا تجب في الذكور لعدم النماء
 ويرجح قوله شمس الأئمة وصاحب التحفة وتبعهما في فتح القدير وذكر في الخائنية أن الفتوى على
 قولهما وأجمعوا أن الإمام لا يأخذ منهم صدقة الخيل جبراً له واختلاف المشايخ على قوله في اشتراط
 نصاب لها والصحيح أنه لا يشترط لعدم النقل بالتقدير (قوله ولا في الحمر والبغال) لقوله عليه السلام

والمعز كالضأن ويؤخذ
 الثاني في زكاته لا المجذع
 ولا شيء في الحمل ولا في
 الحمر والبغال

(قوله فاما أن تكون
 ساعة أو علوفة) الا صوب
 حذفه لأنه أصل القسم

لم ينزل على فهماشي والمقادير ثبتت سماعا الآن تكون للتجارة لان الزكاة حينئذ تتعاقب بالسالية
 كما اثر اموال التجارة (قوله ولا في الحملان والفصالان والعجايل) الحملان بضم الحاء وفي
 الديوان بكسر هاء جمع حل بفتحين ولد الشاة والفصالان جمع فصيل ولد الناقة قبل ان يصير ابن
 مخاض والعجايل جمع عجول بمعنى عجل ولد البقرة وعدم الوجوب في الصغار من السوائم قولهم ما
 وقال أبو يوسف تجب واحدة منها وفي المحيط تكلمه وفي صورة المسئلة فانها مشككة لان الزكاة
 لا تجب بدون مضي الحول وبعد الحول لم يبق صغار اقل ان صورتها ان الحول هل ينعقد على هذه
 الصغار بان ملكها في أول الحول ثم تم الحول عليها هل تجب الزكاة فيها وان لم يبق صغار اقل
 صورتها اذا كانت لها أمهات فخصت ستة أشهر فولدت أولاد ثم ماتت الأمهات وبقيت الأولاد ثم تم
 الحول عليها وهي صغار هل تجب الزكاة فيها أم لا وهو الاصح لابي يوسف ان لو أوجبت فيها ما يجب في
 المسان كما قال زفر الجعفي باب الاموال ولو أوجبت فيها شاة أضربنا بالفقره فأوجبنا واحدة منها
 استدلالا بالمهازيل فان نقصان الوصف لما اثر في تخفيف الواجب لافي اسقاطه فكذلك في اسقاط
 السن والصحيح قول أبي حنيفة لان النص أوجب للزكاة أسنانا مرتبة ولا مدخل للقياس في ذلك وهو
 مفقود في الصغار اه وفي معراج الدراية انها موصورة فيما اذا كان له خمس وعشرون من النوق
 قال وانما لم تصور خمسة لان أبا يوسف أوجب واحدة منها وذلك لا يتصور في أقل من خمس وعشرين
 وهذا الخلاف فيما اذا لم يكن مع الصغار كبير فلما اذا كان فتجب بالاجماع حتى لو كان مع تسع
 وثلاثين جلا من تجب ويؤخذ المسن وكذلك في الابل والبقر اه وفي غاية البيان معزيا الى
 الزيادة رجل له تسعة وثلاثون جلا ومسنه واحدة فان كانت المسنة وسطا أخذت وان كانت جيدة
 لم تؤخذ ويؤدى صاحب المال شاة وسطا وان كانت دون الوسط لم يجب الا هذه فان هلكت الكبيرة
 بعد الحول بطل الواجب كله عند أبي حنيفة ومحمد لان الصغار كانت تبعا للكبار عندهما وعند
 أبي يوسف يجب في الباقي تسعة وثلاثون جزأ من أربعين جزأ من حل لان الفضل على الحمل انما
 وجب باعتبار الكبيرة فبطل بهلاكها واذا هلك الكل الا الكبيرة فان فيها جزأ من أربعين جزأ
 من شاة مسنة وكذلك رجل له أربعة وعشرون فصلا وبنت مخاض سمينة أو وسط وكذلك تسعة
 وعشرون عجولا وفيها مسنة أو تبععة ثم الاصل الذي يعتبر في حال اختلاط الصغار والكبار ان
 يكون العدد الواجب في الكبار موجودا كما اذا كان له مسنتان ومائة وتسعة عشر جلا فانه يجب
 مسنتان في قولهما اما اذا كان له مسنة ومائة وعشرون جلا يجب مسنة واحدة عند أبي حنيفة ومحمد
 وعند أبي يوسف تجب مسنة وحل وكذلك تسعة وخمسون عجولا وتبيع حيث يؤخذ التبيع فحسب
 عندهما لانه ليس فيها ما يجزئ في الوجوب غيره وقال أبو يوسف يؤخذ التبيع وعجل معه وتمامه
 في شرح الزيادات لقاضيخان (قوله ولا في العلوفة والعوامل) للحديث ليس في الحوامل والعوامل
 والعلوفة صدقة ولان السبب هو المال النامي ودليله الاسامة أو الاعداد للتجارة ولم يوجد اولان في
 العلوفة تتراكم المؤنة فينعدم النماء معنى والمراد بنفي الزكاة عن العلوفة زكاة السائمة لانها لو
 كانت للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة والمراد بنفيها عن العوامل التعميم والعلوفة بفتح العين ما
 يعلف من الغنم وغيرها الواحد والجمع سواء والعلوفة بالضم جمع علف يقال علفت الدابة ولا يقال
 أعلفتها والدابة مع علوفة وعليف كذا في غاية البيان وقدمنا عن القنينة انه لو كان له ابل وعوامل
 يعمل بها في السنة أربعة أشهر ويسمونها في الباقي بنين أن لا تجب فيها الزكاة (قوله ولا في العفو)

ولا في الحملان والفصالان
 والعجايل ولا في العلوفة
 والعوامل ولا في العفو

(قوله وهو الاصح) قال
 في النهر لعل وجهه انه
 على التصوير الاول لم يبق
 محلا للنزاع حيث يوجد
 الواجب وهو الطعن في
 السنة الثانية كانه
 عليه في الحواشي السعدية

(قوله وقيد بالهلاك لانه لو استهلك الخ) أقول المراد بالهلاك استهلاك الخراج النصاب عن ملكه قصد الاستبدال لا يقوم مقامه فاستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك لقيام الثاني مقام الاول لان الزكاة لم تتعلق بعينه بخلاف السائمة فان استبدالها ولو بجنسها

استهلاك لان بدلها لا يقوم مقامها لتعلق الزكاة بعينها (قوله واختلاف فيما لو حبس السائمة للعلف الخ) قال في النهر الذي يقع في نفسي ترجيح الاول ثم رأيته

ولا الهالك بعد الوجوب

في البدائع جزم به ولم

يبحث غيره (قوله للعلف

أو للماء) اللام بمعنى من

تأمل (قوله واستبدال

مال التجارة بمال التجارة

ليس باستهلاك) أي

وليس بهلاك أيضا خلافا

لفهمه في النهر لقيام

النصاب على حاله بوجود

بدله بخلاف استبدال

السائمة ولو بجنسها لتعلق

الزكاة بعينها فلم يقسم

بدلها مقامها قال في

البدائع ولو استبدال مال

التجارة بمال التجارة وهي

العروض قبل تمام

الحول لا يبطل حكم الحول

سواء استبدلها بجنسها

أو بخلاف جنسها بلا

خلاف لان وجوب الزكاة

في أموال التجارة يتعلق

بمعنى المال وهو المالية

أي لازكافي العفو وهو لغة مشترك بين أفضل المال وأفضل المرعى والمعروف والاعطاء من غير مسئلة والفاضل عن النفقة والمنكان الذي لم يوطأ والصفح والاعراض عن عقوبة المذنب وشرعا ما بين النصب كالاربعة الزائدة على الخمسة من الابل الى العشرة وكالعشرة الزائدة على خمس وعشرين من الابل فعند أبي حنيفة وأبي يوسف الزكاة في النصاب لا في العفو وعند محمد وزفر فيه ما حتى لو هلك العفو وبقي النصاب يبيى كل الواجب عند الاولين ويسقط بقدره عند الآخرين فلو كان له تسع من الابل أو مائة وعشرون من الغنم فهلك بعد الحول من الابل أربعة ومن الغنم ثمانون لم يسقط شيء من الزكاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر يسقط في الاول أربعة اتساع شاة وفي الثانية ثلثا شاة وفي الهداية وغيرها ان الهلاك يصرف بعد العفو الى النصاب الاخير ثم الى الذي يليه الى أن ينتهي عند الامام لان الاصل هو النصاب الاول وما زاد عليه تابع وعند أبي يوسف يصرف الى العفو أولا ثم الى النصب شاة وفي المحيط ان هذه رواية ضعيفة عن أبي يوسف وظاهر الرواية عنه كقول امامه وتظهر فائدته فيما اذا كان له مائة واحد وعشرون شاة فهلك احدى وثمانون بقي من الواجب شاة عند الامام وعند الثلاثة يجب أربعون جزأ من مائة واحد وعشرين جزأ من شاتين ولو هلك شاة فقط بقي من الواجب شاة عنده وعند الثلاثة يسقط جزء واحد من مائة واحد وعشرين جزأ من شاتين ويبقى الباقي واذا كان له اربعون من الابل فهلك نصفها بعد الحول فعند الامام الواجب اربع شياه وعند أبي يوسف عشرون جزأ من ستة وثلاثين جزأ من بنت اللبون وعند محمد نصف بنت لبون ولو هلك عشرة من خمس وعشرين فعنده الواجب ثلاث شياه وعند الثلاثة ثلاثة أخماس بنت الخناز وفي غاية البيان ينبغي لك ان تعلم ان العفو عند أبي حنيفة في جميع الاموال وعند محمد لا يتصور العفو الا في السوائم لان ما زاد على مائتي درهم لا عفو فيه عندهما اه (قوله ولا الهالك بعد الوجوب) أي لا شيء في الهالك بعد الوجوب فان هلك المال كله سقط الواجب كله وان بعضه فحسابه وقال الشافعي يضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء وهو مبني على ان الزكاة تجب في العين أو في الذمة فعندنا تجب في العين وهو المشهور من قول الشافعي وفي قول له تجب في الذمة والعين مرتبة بها كذا في غاية البيان ثم الظواهر تؤيد ما قلنا مثل قوله عليه الصلاة والسلام ها تواربع العشور من كل أربعين درهما درهم أطلقه فشمل ما اذا تمكن من الاداء وفرط في التأخير حتى هلك وما اذا منعه الامام أو الساعي بعد الطلب حتى هلك وفي الثاني خلاف وعامتهم على السقوط وهو الصحيح لانه لم يفوت بهذا المنع ملكا على أحد ولا يدا فصار كما لو طلب واحد من الفقراء ورجه في فتح القدير بانه الاشبه بالفقه لان الساعي وان تعين لكن للمالك رأى في اختيار محل الاداء بين العين والقيمة ثم القيمة شائعة في محال كثيرة والرأى يستدعي زمانا فالحبس لذلك اه وقيد بالهلاك لانه لو استهلك بعد الحول لا تسقط عنه لوجود التعدد واختلف فيما لو حبس السائمة للعلف أو للماء حتى هلكت قيل هو استهلاك فيضمن وقيل لا يضمن كالوديعة اذا منعها لذلك حتى هلكت لم يضمن كذا في المعراج وقدمنا أن الابرار عن الدين بعد الحول مطلقا ليس باستهلاك فلا زكاة فيه وفي الحامية واستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك

والقيمة فكان الحول منعقد على المعنى وانه قائم لم يفت بالاستبدال وكذلك الدراهم والدنانير اذا باعها بجنسها أو بخلاف جنسها بان باع الدراهم بالدراهم أو الدنانير بالدنانير أو الدراهم بالدنانير وقال الشافعي ينقطع حكم الحول فعلى قياس قوله لا تجب الزكاة في مال الصيارفة لوجود الاستبدال منهم ساعة فساعة كما اذا باع السائمة بالسائمة ولنا ان الوجوب في الدراهم والدنانير متعلق بالمعنى

أيضا لا بالعين والمعنى قائم بعد الاستبدال فلا يبطل حكم الحول كما في الحول بخلاف ما إذا استبدل السائمة بالسائمة لان الحكم هناك يتعلق بالعين فيبطل الحول ٢٣٦ المتعقد على الاول فيستأنف للثاني حول اه و يأتي قريناً نحوه في كلام المؤلف عن المعراج

وبغير مال التجارة استهلاك واستبدال مال السائمة بالسائمة استهلاك واقرض النصاب بعد الحول ليس باستهلاك وان نوى المال على المستقرض وكذا لو أعار ثوب التجارة بعد الحول اه وانما كان يبيع السائمة استهلاكاً كاملاً لئلا يوجب فيه ما يتعلق بالصورة والمعنى فيبيعها يكون استهلاكاً كاملاً استبدالاً فاذا باعها وان كان المصدق حاضر فهو بالخيار ان شاء أخذ قيمة الواجب من البائع وتم البيع في الكل وان شاء أخذ الواجب من العين المشتراة وبطل البيع في القدر المأخوذ وان لم يكن حاضراً وقت البيع وحضر بعد التفرق عن المجلس فانه لا يأخذه من المشتري وانما يأخذ قيمة الواجب من البائع ولو باع طعاماً واجب فيه العشر فالمصدق بالخيار ان شاء أخذ من البائع وان شاء من المشتري سواء حضر قبل الافتراق أو بعده لانه تعلق العشر بالعين أكثر من تعلق الزكاة بها ألا ترى ان العشر لا يعتبر فيه المال بخلاف الزكاة ولومات من عليه العشر قبل أدائه من غير وصية يؤخذ من تركته بخلاف الزكاة كذا في البدائع وفي معراج الدراية ولو استبدل السائمة بجنتها ينقطع حكم الحول لان وجوب الزكاة في السائمة باعتبار عينها وفي غيرها باعتبار ماليتها فالعين الثانية في السائمة غير الاولى لفوات متعلق الوجوب بخلاف العروض لان متعلق الوجوب هو المالية وهي باقية مع الاستبدال اه وقيدوا بالاستبدال لان اخراج مال الزكاة عنه ملكه بغير عوض كالهبة من غير الفقير والوصية أو بعوض ليس بمال بان تزوج امرأة أو صالح به عن دم العمد أو اختلعت به المرأة فهو استهلاك فيضمن به الزكاة وقولهم ان استبدال مال التجارة بمثله ليس باستهلاك يستثنى منه ما اذا حالي بمالا يتغاب الناس في مثله فانه يضمن قدر زكاة الحسابا ويكون ديناً في ذمته وزكاة ما بقي تتحول الى العين تبقى ببقائها كما في البدائع فاذا صار مستهلكاً كالهبة بعد الحول فاذا رجع بقضاء أو غيره لا شيء عليه لو لم يملك عنده بعد لان الرجوع فسخ من الاصل والنقود تتعين في مثله فعاد اليه قديم ملكه ثم هلك فلا ضمان ولو رجع بعدما حال الحول عند الموهوب له فكذلك خلافاً لفرقهما لو كان بغير قضاء فانه يقول يجب على الموهوب له فانه مختار فلو كان تملك قلنا بل غير مختار لانه لو امتنع عن الرد أجبر كذا في فتح القدير وقولهم ان الرجوع فسخ من الاصل ليس على اطلاقه فقد صرحوا في الهبة ان الواهب لا يملك الزوائد المنفصلة برجوعه وفي الظهيرية ولو وهب النصاب ثم استفاد مالا في خلال الحول ثم رجع في الهبة يستأنف الحول في الاستفادة من حين استفادته فهذه المسئلة تدل على ان الرجوع في الهبة ليس فسخاً للهبة من الاصل اذ لو كان فسخاً لما وجب استئناف في الاستفادة من وقت الاستفادة اه بلفظه ثم اعلم انه لو وهب النصاب في خلال الحول ثم تم الحول عند الموهوب له ثم رجع الواهب بقضاء أو غيره فلا زكاة على واحد منهما كما في الحانية وهي من حيل اسقاط الزكاة قبل الوجوب كما لا يخفى وفي المعراج ولو حال الحول على مائتي درهم ثم ورث مثله فخطبه بها وهلك النصف سقط نصف الزكاة لان احدهم ليس بتابع للآخر بخلاف ماله ربح بعد الحول مائتين ثم هلك نصف الكل غلطاً لم يسقط شيء لان الربح تبع فيصرف الهلاك اليه كالعفو وعندهما لا يتصور العفو في غير السواثم اه وسوى في المحيط بين الارث والربح عندهما في عدم السقوط وعند محمد يسقط نصفها وتقام تغاريعها فيه وفي المعراج ولو باع السواثم قبل

(قوله وبغير مال التجارة استهلاك واستبدال مال السائمة بالسائمة استهلاك) استهلاكاً قيدياً في الفتح بان ينوى في البذل عدم التجارة عند الاستبدال قال وانما قلنا ذلك لانه لو لم ينو في البذل عدم التجارة وقد كان الاصل للتجارة يقع البذل للتجارة (قوله وحضر بعد التفرق عن المجلس) قيد بالمجلس لما في الولوجية المراد من التفرق بالبدن حتى لو كانا في مجلس العقد كان للساعي أن يأخذ من المشتري وان كان قد قبضه ونقله لان تمام البيع قبل التفرق بالابدان مجتهد فيه والساعي في مال الصدقة بمنزلة القاضي في سائر الاحكام لثبوت ولايته فيها فكان للساعي أن يجتهد فان أدى اجتهاده الى ان البيع قد تم أخذ الزكاة من البائع لان الحق في ذمة البائع لا رابح استهلك المال باخراجه عن ملكه فصار الحق واجباً في ذمته وان أدى اجتهاده الى ان البيع لم يتم أخذ من المشتري لان الحق في عين المال بعد فإخذ منه دون ذمة

البائع وطريق الاخذ منه أن يجبر البائع على الاداء منه وهو المراد من الاخذ من المشتري اه (قوله وفي المعراج تمام ولو باع السواثم الخ) قال في متن درر البحار وشرحه غرر الاذكار ولا يكره أي يجوز أبو يوسف بلا كراهة حيلة دفعها أي منع وجوب الزكاة بان يستبدل نصاب السائمة آخر الحول أو يخرجها عن ملكه في آخره ثم يدخلها لان هذا اعتناع عن الوجوب

لا يطل حق الغير اذ ربما يخاف عدم امتثال امره تعالى فيكون عاصيه او الفرار من المعصية طاعة وفي المحيط هذا أصح ومحمد خالفه
 أي أبو يوسف وكره حيلة دفعها ومعه الشافعي واختار قوله الشيخ جيد الدين الضرير لأن في الحيلة اضراراً بالفقراء وقصد ابطال
 حقهم ما لا وكذا الخلاف في حيلة دفع الشفعة وأما الاحتمال بعد وجوب الشفعة فيكره اتفاقاً وقيل الفتوى في الشفعة على قول
 أبي يوسف وفي الزكاة على قول محمد وهذا تفصيل حسن وتحرم حيلة دفع وجوب ٢٣٧ الزكاة عند الاكثرين من الفقهاء

حتى أقصد مالك البيع
 لدفع الوجوب وحرّم
 الشافعي البيع له وإن صح
 وقال أحمد إن نقص
 النصاب في بعض المحول
 أو باعه أو بدله بغير
 حنسه انقطع المحول إلا
 أن يقصد بذلك الفرار
 من الزكاة عند قرب

ولو وجب سن ولم يوجد
 دفع أعلى منها وأخذ
 الفضل أو دونها ورد
 الفضل أو القيمة

وجوبها فلا تسقط اه
 (قوله وفي ذلك العود على
 الموضوع بالنقض) قال
 في النهر كيف يعود على
 موضوعه بالنقض مع
 جواز دفع القيمة اه وقد
 يقال عليه ان القيمة
 لا تتيسر للمالك في كل
 وقت فاذا لم يكن عنده
 الواجب ولا القيمة وامتنع
 الساعي عن أخذ الأعلى
 لزم العسر فتدبر (قوله
 لانه ليس شراء حقيقيا)
 قال في النهر كونه ليس
 بشراء حقيقة بل ضمنا
 لا يقتضي الاجبار كيف

تمت المحول بيوم فرار عن الوجوب قال محمد يكره وقال أبو يوسف لا يكره وهو الأصح ولو باعها
 للشفقة لا يكره بالاجماع ولو احتال لاسقاط الواجب يكره بالاجماع ولو فرم من الوجوب بخلا لا تأثما
 يكره بالاجماع اه (قوله ولو وجب سن ولم يوجد دفع أعلى منها وأخذ الفضل أو دونها ورد الفضل
 أو دفع القيمة) بيان المسئلتين الأولى لو وجب عليه سن كمنت مخاض مثلاً ولم تكن عنده فصاحب
 المال مخير ان شاء دفع الأعلى واسترد الفضل أو الأدنى ورد الفضل فقد جعل الخيار للمالك دون
 الساعي فيهما وقد صرح به في المبسوط وقال ليس للساعي اذا عين المالك سنة أن يأبي ذلك في
 الصورتين واستثنى في الهداية من ذلك ما اذا أراد المالك دفع الأعلى وأخذ الفضل من الساعي فانه
 لا اجبار على الساعي لانه شراء حينئذ لم يكن للمالك خيار في هذه الصورة وتبعه في التبيين وتعليقه
 في غاية البيان بان الزكاة وجبت بطريق اليسر فاذا كان للساعي ولاية الامتناع من قبول الأعلى
 يلزم العسر وفي ذلك العود على الموضوع بالنقض فلا يجوز وأيضاً فيه خلاف السنة لان من لزمه
 الحقة تقبل منه الجذعة اذا لم تكن عنده حقة وكذلك من لزمه بنت لبون وعنده حقة يقبل منه
 الحقة ويعطى المصدق عشرين درهماً وثلاثين كما في صحيح البخاري وهو دليل على دفع القيمة في
 الزكاة وهي في المسئلة الثانية وتقدير الفضل بالعشرين أو الساتين بناء على الغالب لانه تقدير لازم
 اه وأما قوله لم انه شراء ولا اجبار فيه فممنوع لانه ليس شراء حقيقيا ولم يلزم من الاجبار ضرر
 بالساعي لانه عامل لغيره فالظاهر اطلاق المختصر من ان الخيار للمالك فيه ما لكان ذكر محمد في الاصل
 ان الخيار للمصدق أي الساعي ورد في النهاية والمعراج بان الصواب خلافه وذكر في البدائع ان الخيار
 لصاحب المال دون المصدق الا في فصل واحد وهو ما اذا أراد صاحب المال أن يدفع بعض العين
 لأجل الواجب فالمصدق بالخيار بين أن يأخذ وبين أن يأخذ بان كان الواجب بنت لبون فاراد
 أن يدفع بعض الحقة بطريق القيمة فالمصدق ان شاء قبل وان شاء لم يقبل لم فيه من تشقيص العين
 والتشقيص في الاعيان عيب فممكن له أن لا يقبل اه وتعليقه الزباني بانه غير مستقيم لوجهين
 أحدهما انه مع العيب يساوي قدر الواجب وهو المعبر في الباب والثاني ان فيه اجبار المصدق على
 شراء الزائد اه وقد قدّمنا ان جبره على شراء الزائد مستقيم ولا يخفى ان في التشقيص اضراراً
 بالفقراء فلم يملك رب المال ذلك فاستقام ما في البدائع لكن قيد المصنف الخيار المذكور بين الامور
 الثلاثة بعدم وجود السن الواجب كما في أكثر الكتب وهو قيد اتفاق لان الخيار ثابت مع وجود
 السن الواجب ولذا قال في المعراج وثلث بعض أصحابنا ان أداء القيمة بدل عن الواجب حتى لقب
 المسئلة بالابدال وليس كذلك فان المصير الى البدل لا يجوز الا عند عدم الاصل وأداء القيمة مع
 وجود المنصوص عليه جائز عندنا اه وفي البدائع اختلاف أصحابنا فعند الامام الواجب فيما عدا
 السوائم جزء من النصاب معنى لا صورة وعندهم ما صورة ومعنى لكن يجوز اقامة غيره مقامه معني

والفاضل عن الواجب يصير ملكاً للساعي ولا طريق لتلك اياه الا بالشراء (قوله والثاني ان فيه اجبار المصدق على شراء الزائد)
 لم يظهر لنا هذا الكلام ولم أر من تعقبه وفي كلام المؤلف تسليم له وانه لا يضر ولنا ان يقول انه غير وارد على ما في البدائع لان
 كلامه فيما اذا دفع البعض عن الواجب عليه بطريق القيمة والزائد باق على ملك المالك لانه يأخذ منه قيمة الزائد والا كان هذا
 عين دفع الأعلى وأخذ الفضل ولم يكن فيه تشقيص أصلاً فتدبر ثم ظهر لي ان هذا الثاني راجع الى اطلاق قول البدائع أولاً ان

ولو أخذ العشر والحراج

والزكاة بغاه لم يؤخذ أخرى

(قوله فاقوته بالصيام الخ)

هذا بخلاف ما قدمه عن

الكشف الكبير من أن

التكفير بالمال لا يمنع

الدين وجوبه على الأصح

فيكون هذا مبني على

مقابل الأصح (قوله غير

ضائر) خبر المبتدا وهو

قوله وكونهم وفي النهر ولا

يخفى أن فيه تدافعا ظاهرا

وذلك أن وجوب الزكاة

عليه يؤذن بغناؤه وجواز

الصرف اليه يقتضي فقره

وتنبه لما قيدناه المسئلة

فيما مر فانه مما لا غنى عنه

هنا هو مراده بما مر قوله

وينبغي أن يعيد بما إذا

لم يكن له مال غيره يوفي

منه الكل أو البعض فإن

كان زكي ما قدر على وفائه

إلى آخر ما قدمناه وبه

يندفع التدافع عن كلام

المحقق لأن كونهم فقراء

إذا لم يكن لهم مال غير

ما استمكوه ووجوب

الزكاة عليهم إذا كان لهم

مال غيره أما إذا لم يكن

فلا وجوب ولا يخفى أنه

خلاف المتبادر من

كلامهم هنا على أنه قليل

المجدوى لأن الزكاة

حينئذ تكون لماله

الغير المأخوذ من الناس

لا المستهلك مع أن كلامهم

فيه فبقى اشكال المؤلف

النصاب من جنسه عند أبي حنيفة لأن في الضم تحقيق الثني في الصدقة لأن الثني إيجاب الزكاة مرتين على مالك واحد في مال واحد في حول واحد وأنه منفي لقوله عليه الصلاة والسلام لا ثني في الصدقة وعندهما يضم ولو جعل السائمة علوفة بعد ما زكاهما ثم باعها يضم ثمنها إلى ما عنده لحر وجها عن مال الزكاة فصار كمال آخر فلم يؤد إلى الثني وكذلك جعل العبد المؤدى زكاته للخدمة ثم باعه يضم ثمنه إلى ما عنده ولو أدى صدقة الفطر عن عبد الخدمة أو أدى عشر طعامه ثم باعه يضم ثمنه إلى ما عنده لأنه ليس يبدل مال أدبت الفطرة عنه لأن الفطرة إنما تجب بسبب رأس يموه ويلى عليه دون المسالبة ألا ترى أنها تجب عن أولاده الأحرار والثلث بدل المسالبة والعشر إنما تجب بسبب أرض نامية لا بالحراج فلم يثبت الاتحاد حتى لو باع الأرض النامية لا يضم ثمنها إلى ما عنده عند أبي حنيفة ومن عنده نصيبان من جنس واحد أحدهما ثمن أبل مزرعة واستغاد نصيبا من جنسها فانه يضم إلى أقربهما حولاً لأنهما استويا في علة الضم وترج أحدهما باعتبار القرب لكونه أنفع للفقراء ولو كان المستغاد رجحاً أو ولد أضمه إلى أصله وإن كان أبعد حولاً لأنه يرجح باعتبار التفرع والتولد لأنه تسع وحكم التسع لا يقطع عن الأصل ولو أدى زكاة الدراهم ثم اشترى بها سائمة وعنده من جنسها سائمة لم يضمها إليه لأنها بدل مال أدبت الزكاة عنه اهـ (قوله ولو أخذ العشر والحراج والزكاة بغاه لم يؤخذ أخرى) أي لم يؤخذ مرة أخرى لأن الإمام لم يحجمهم والمجباية بالمجباية قال في الهداية وأفتوا بأن يعيدوها دون الحراج لأنهم مصارف الحراج لكونهم مقاتلة والزكاة صرفها الفقراء ولا يصرفونها إليهم وقيل إذا نوى بالدفع التصديق عليهم سقاه عنه وكذلك دفع إلى كل جائل لأنهم معاً عليهم من التبعات فقراء والاول أحوط اهـ أطلق في الزكاة فتشمل الأموال القاهرة والباطنة ولذا قال في المبسوط الأصح أن أرباب الأموال إذا نوا عند الدفع إلى الخلفة التصديق عليهم سقط عنهم جميع ذلك وكذا جميع ما يؤخذ من الرجل من الجبايات والمصادرات لأن ما بأيديهم أموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق مالهم فهم بمنزلة الغارمين والفقراء حتى قال محمد بن سبعة يجوز دفع الصدقة له على بن عيسى بن ماهان وإلى خراسان وكان أمير أبي بلخ وجبت عليه كفارة عين فآل فاقوته بالصيام فجعل يبيكي ويقول تحشمه أنهم يقولون لي ما عليك من التبعات فوق مالك من المال فكفارتك كفارة عين من لا مالك شيئاً قال في فتح القدير وعلى هذا الوأوصى ثلث ماله للفقراء فدفع إلى السلطان الخاثر سقط ذكره قاضيان في الجامع الصغير وعلى هذا فإنكارهم على يحيى بن يعقوب تليد مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة في كفارة عليه بالصوم غير لازم وتعليقهم بأنه اعتبر للناسب المعلوم الإلغاء غير لازم لجواز أن يكون للاعتبار الذي ذكرناه من فقرهم لأنه لا يكون أشق عليه من الاعتناق ليكون هو المناسب المعلوم الإلغاء وكونهم لهم مال وما أخذوه خاطوه وبه وذلك استهلاك إذا كان لا يمكن تميزه عند عند أبي حنيفة فيما لم يملكه ويجب عليه الضمان حتى قالوا تجب عليهم فيه الزكاة ويورث عنهم غير ضائر لاشتغال ذمتهم بماله والمديون بقدر ما في يده فقير اهـ وظاهر ما صححه السرخسي أنه لا فرق بين الأموال الظاهرة والباطنة وصحح الوالحي عدم الجواز في الأموال الباطنة قال وبه بقي لأنه ليس للسلطان ولاية الزكاة في الأموال الباطنة فلم يصح الأخذ اهـ وفي الظهيرية الأفضل لصاحب المال الظاهر أن يؤدي الزكاة إلى الفقراء بنفسه لا هؤلاء لا يضعون الزكاة مواضعها فاما الحراج فانهم يضعونه مواضعه لأن موضع الحراج المقاتلة وهو لا مقاتلة اهـ وفي التبيين واشترط أخذهم الحراج ونحوه وقع اتفاقاً حتى لو لم يأخذوا منه سنين وهو عندهم لم يؤخذ منهم شيء أيضاً ما ذكرناه اهـ

والصبر في قوله وهو عندهم عائد الى من وجب عليه الخراج ونحوه وضيمير الجماعة في عندهم عائد الى
 البغاة أي ومن وجب عليه عند البغاة وأطلق فيمن وجب عليه الخراج فشمّل الذي كالمسلم وأشار
 المصنف الى ان الحرى لو أسلم في دار الحرب وأقام فيها أسنين ثم خرج اليها لم يأخذ منه الامام الزكاة لعدم
 الحماية ونفتيسه بآذانهم ان كان عالما بوجوبها والا فلا زكاة عليه لان الخطاب لم يباغمه وهو شرط
 الوجوب (قوله ولو لم يجز ذونصاب لسنين أول نصب ص) أما الأول فلانه أدى بعد سبب الوجوب
 فجوز لسنة ولسنين كما اذا كفر بعد الجرح وأما الثاني فلان النصاب الأول هو الأصل في السببية
 وأما الذي عليه تابع له قيد بقوله ذونصاب لانه لو لم يجز قبل أن يملك تمامه ثم تم الحول على النصاب
 لا يجوز وفيه شرطان أحدهما أن لا ينقطع النصاب في أثناء الحول وأن يكون كاملا في آخره فتفرع
 على الأول انه لو لم يجز ومعه نصاب ثم ملك كله ثم استفاد ثم الحول على النصاب لم يجز المجهل بخلاف
 ما اذا بقي في يده منه شيء وعلى الثاني ما لو لم يجز شاة عن أربعين وحال الحول وعنده تسعة وثلاثون
 فان كان صرفها الى الفقراء والمجهل نقل بخلاف ما اذا أدى بعد الحول الى الفقير وانتقص النصاب
 بادائه فان الزكاة واجبة وان كانت قائمة في يد الساعي فالصحيح وقوعها زكاة فلا يسترد هذا لان الدفع
 الى المصدق لا يزيل ملكه عن المدفوع ولا فرق بين السواثم والفقير في هذا ولا فرق بين أن تكون
 الزكاة في يد الساعي حقيقة أو استهلاكها أو أنفقها على نفسه قرضا أو أخذها الساعي من عماله
 لانه كقيام العين حكما بخلاف ما اذا صرفها الساعي الى الفقراء أو الى نفسه وهو فقير فانه كصرفها
 بنفسه فلا يجوز المجهل كما لو ضاعت من يد الساعي قبل الحول ووجدتها بعده فلا زكاة وللمالك أن
 يستردها فلو لم يستردها حتى دفعها الساعي الى الفقراء لم يضمن الا ان كان المالك نهاه ثم اعلم ان
 وقوعها زكاة فيما اذا أخذها الساعي من عماله انما هو في غير السواثم أما في السواثم فلا تقع زكاة
 لنقصان النصاب ويستردها المالك ويضمن الساعي قيمتها لو باعها او يكون الثمن له وانما كان
 كذلك في السائمة لانها لما خرجت عن ملك المجهل بذلك السبب فيتم الحول يصير ضمانا بالقيمة
 والسائمة لا يكمل نصابها بالدين بخلاف نصاب الدراهم لانه يكمل بالدين وهذا كله اذا لم يستفد
 قدر ما يجزى ولم ينتقص ما عنده فان استفادته صار المؤدى زكاة في وجوه كلها من وقت التجهيل
 والا يلزم هنا كون الدين زكاة عن العين في بعض الوجوه ولا يجب عليه زكاة المستفاد وان انتقص
 ما في يده فلا تجب في الوجوه كلها فيسترد ان كان في يد الساعي وان استهلكها أو أكلها قرضا أو
 بجهة العمالة ضمن ولو تصدق بها على الفقراء أو نفسه وهو فقير لا يضمن الا ان تصدق بها بعد الحول
 فيضمن عنده علم بالنقصان أو لم يعلم وعندهما ان علم وان كان نهاه ضمن عند الكل وأما الفقير فلا
 رجوع عليه في شيء من الصور لانه وقع صدقة تطوعا لو لم يجز المجهل عنها والحاصل ان وجود هذه
 المسئلة ثلاثة وكل وجه على سبعة لان المجهل اما أن يكون في يد الساعي أو استهلكه أو أنفقها على
 نفسه قرضا أو عمالة أو صدقة أو صرفه الى الفقراء أو ضاع من يد الساعي قبل الحول فهى إحدى
 وعشرون وقد علم أحكامها وبسطه في شرح الزيادات لقاضيان والمسئلة الثانية أعني ما اذا عمل
 لنصب بعد ملك نصاب واحد مقيدة بما اذا ملك ما يجزى عنه في سنة التجهيل فلو كان عنده مائتا
 درهم فجهل زكاة ألف فان استفاد مالا أو ربح حتى صارت ألفا ثم تم الحول وعنده ألف فانه يجوز
 التجهيل وسقط عنه زكاة الألف وان تم الحول ولم يستفد شيئا ثم استفاد المجهل لا يجزى عن زكاتها
 فاذا تم الحول من حين الاستفادة كان عليه أن يترك في الميسر وأفاده الاستيعابي والسكاكي

ولو لم يجز ذونصاب لسنين
 أول نصب ص

السابق على حاله وما نقلناه
 عن التنازع فانه هناك
 مؤيد له حيث صرح فيها
 بانه لازكاة في تلك
 الأموال وان بلغت نصابا
 لانه مديون ولعل في
 المسئلة خلافا كما قال في
 الشربلالية وفي القتح
 ما يفيد الخلاف لنقله
 بصيغة قالوا تجب فيه
 الزكاة فانها تذكر فيها
 فيه خلاف اه فلستأمل
 وقد منّا تمام الكلام
 على ذلك في أوائل كتاب
 الزكاة

باب زكاة المال

نحب في مائتي درهم
وعشر بن دينار ربع
العشر

(قوله يستثنى منه ما إذا
عجل غطاء الخ) قال في
النهر الظاهر أنه لا استثناء
وإن هذا من المسئلة
الاولى (قوله بعد النبات
الخ) سيأتي في باب العشر
أن سببه الأرض النامية
بالخارج حقيقة وإن وقته
وقت خروج الزرع
وظهور الثمرة عند أبي
حنيفة وعند أبي يوسف
وقت الإدراك وعند محمد
عند التيقن والجاذاه
وبه علم أنه على قول أبي
حنيفة ليس ما ذكره هنا
بتججيل بل هو أدعى وقته

باب زكاة المال

(قوله إلا أن في عرفنا الخ)
جواب عن تناوله السائمة
أيضا مع أنها غير مرادة
في هذا الباب وأجاب
الزبيلي وتبعه في الدرر
والنهر بأن أن في المال
للعهود في قوله عليه
الصلاة والسلام ها تو
ربع عشر أموالكم لأن
المراد به غير السواثم لأن
زكاتها غير مقدرة به قال
في النهر وبهذا يستثنى
عما قبل المال في
عرفنا يتبادر إلى النقد
والعروض اه وانظر
ماوجه الاستثناء مع أن

والاستغنى وغيرهم وبهذا ظهر ما في فتاوى قاضيه من أنه لو كان له خمس من الأبل المحامل
يعني المحال فيجعل شاتين عنها وعما في بطنها ثم تجت خمس قبل المحول أجزاء ما عجل وإن عجل عما
تحمّل في السنة الثانية لا يجوز اه لأنه لما عجل عما تحمله في الثانية لم يوجد المحمل عنه في سنة
التججيل ففقد الشرط فلم يجوز عما تحمله في الثانية وهو المراد من في المحول وليس المراد في المحول
مطلقا لظهور أنه يقع عما في ملكه وقت التججيل في المحول الثاني فهو تججيل زكاة ما في ملكه لسنتين
لأن التبعين في الجنس الواحد اه وكذا لو كان له ألف درهم بمض وألف سود فجعل خمسة وعشرين
عن البيض فهلك البيض قبل تمام المحول ثم تم لازكاة عليه في السود ويكون المخرج عنها وكذا
عكسه وكذا لو عجل عن الدنانير وأدراهم ثم هلك الدنانير كان ما عجل عن الدراهم باعتبار القيمة
وكذا عكسه قيدنا بالهالك لأنه لو عجل عن أحد المالين ثم استحق المال الذي عجل عنه قبل المحول
لم يكن المحمل عن الباقي وكذا لو استحق بعد المحول لأن في الاستحقاق عجل عا لم يملكه فبطل تججيله
كذا في فتاوى قاضيه وبما ذكرناه اندفع ما في فتح القدر من الاعتراض على الفرع الأول
المنقول من الفتاوى كما لا يخفى وقيدنا بكون الجنس تحدا لأنه لو كان له خمس من الأبل وأربعون
من الغنم فجعل شاة عن أحد الصنفين ثم هلك لا يكون عن الآخر ولو كان له عين ودين فجعل عن
العين فهلك قبل المحول جازع الدين وإن هلك بعد لا يقع عنه والدراهم والدنانير وعروض
التجارة جنس واحد بدليل الضم كما قدمناه وصرح بدق المحيط هنا وفي الولو الحية وغيرهما رجل عنده
أربعمائة درهم فظن أن عنده خمسمائة درهم وادى زكاة خمسمائة فله أن يحتسب الزيادة للسنة
الثانية لأنه أمكن أن تجعل الزيادة تجميلا اه فتقولنا فيما مضى يشترط أن يملك ما عجل عنه في
حوله يستثنى منه ما إذا عجل غطاء عن شيء يظن أنه في ملكه ثم أعلم أنه لو عجل زكاة ماله فابسر الفقير
قبل تمام المحول أو مات أو ارتد جازع الزكاة لأنه كان مسرفا وقت الصرف فصح الأداء إليه
فلا ينتقض بهذه العوارض كذا في الولو الحية وأشار المصنف بجواز التججيل بعد ملك النصاب
إلى جواز تججيل عشر زرعه بعد النبات قبل الإدراك أو عشر الثمر بعد الخروج قبل البلوغ
لأنه تججيل بعد وجود السبب وبعدم جوازه قبل ملك النصاب إلى عدم جواز تججيل العشر قبل
الزرع أو قبل الغرس واختلاف في تججيله قبل النبات بعد الزرع أو بعد ما غرس الشجر قبل
خروج الثمرة فعند محمد لا يجوز لأن التججيل للعائد لا للبذر ولم يحدث شيء وجوزه أبو يوسف
لأن السبب الأرض النامية وبعد الزراعة صارت نامية ورده محمدان السبب الأرض النامية
بحقيقة النماء فيكون التججيل قبلها واقعا قبل السبب فلا يجوز كذا في الولو الحية ولا يخفى أن
الأفضل لصاحب المال عدم التججيل للاختلاف في التججيل عند العلماء ولم أره منقولاً والله أعلم
بالصواب وإليه المرجع والمآب

باب زكاة المال

ما تقدم أيضا زكاة مال لأن المال كالمال عن محمد كل ما يملكه الناس من نقد وعروض وحيوان
وغير ذلك إلا أن في عرفنا يتبادر من اسم المال النقد والعروض وقدم الفضة على الذهب في بعض
المصنفات اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله يجب في مائتي درهم وعشرين مثقالا
ربع العشر) وهو خمسة دراهم في المائتين ونصف مثقال في العشرين والعشر بالضم أحد الأجزاء

تبادر الذهن الى العرف اقرب من تبادره الى المذكور في الحديث تأمل (قوله وقد صرح السيد نكر كان الخ) ذكر ذلك تعقبا
لما قاله في توجيه تعبير القدوري بواجبة قال في السراج وفي هذا أي التوجيه ٢٤٣ المذكور نظرا فان أهل الأصول

مجمعون على ان مقادير
الزكوات ثبتت بالخبر
التواتر وان جاحدها
يكفر فيحمل كلامه أي
الموجه على مقادير ما زاد
على المائتي الدرهم
واشبه ذلك من الزيادة
على النصب فان ذلك لم
يثبت بالتواتر وانما ثبت
بأخبار الآحاد (قوله
زكي ربع عشره) أي
يعطى خمسة دراهم قيمتها
سبعة ونصف وهي مسألة
الابريق الآتية قريبا
(قوله فسماء كسور باعتبار
ما يجب فيه) فيكون من

ولو تبرأ وحليا أو آنية
ثم في كل خمس بحسابه

قيل ذكر الحال وإرادة
الحل فان الاموال محال
للزكاة كذا في السعدية
وعلى هذا الوجه فالجاء
متعاقبا تأخذ وشيا مفعول
به أو مفعول مطلق (قوله
وفيه نوع تأمل) لعل
وجهه انه يكون المفعول
به على هذا اللفظ الكسور
ويبقى شيئا بلا كبير فائدة
وايضاف شروط زيادته
أن يكون مجرورا
نكرة عند الجمهور بخلاف
لا خفش قالت وشم وجهه

العشرة وانما وجبت ربع العشر لمحدث مسلم ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة والاوقية
أربعون رهما كما رواه الدارقطني ومحدث على وغيره في الذهب وعبر المصنف بالوجوب تبعاً للقدوري
في قوله الزكاة واجبة قال الان بعض مقاديرها وكيفياتها اثبتت بأخبار الآحاد وقد صرح السيد
نكر كان في شرح المنار ان مقادير الزكوات ثبتت بالتواتر كنفق القرآن وأعداد الزكوات وهذا
يقتضي كفر جاحد المقدار في الزكوات قيد بالنصب لان مادونه لازكاة فيه ولو كان نقصانا سيرا
يدخل بين الوزنين لانه وقع الشك في كمال النصب فلا يحكم بكامله مع الشك كذا في البدائع (قوله ولو
تبرأ أو حليا) بيان لعدم الفرق بين المصكوك وغيره كالنهر الشرعي وفي غير الذهب والفضة لا يجب
الزكاة ما لم تبلغ قيمته نصبا مصكوكا من أحدهما لان لزوما مبنى على المتقوم والعرف ان تقوم
بالمصكوك وكذا نصاب السرقة احتمالا لذلك قال في ضياء المحلوم التبرأ الذهب والفضة قبل أن يصاغ
ويعمل أو حلي المرأة معروف وجهه حلي وحلي بضم الحاء وكسرها قال تعالى من حلهم يقرأ بالواحد
والجمع بضم الحاء وكسرها اهـ والمراد بالحلي هنا ما تتحلى به المرأة من ذهب أو فضة ولا يدخل الجوهر
واللؤلؤ بخلافه في الايمان فانه ما تتحلى به المرأة مطلقا فتحث لباس اللؤلؤ والجوهر في حلقها لا تتحلى
ولم يكن مرصعا على المفتي به ودليل وجوب الزكاة في الحلي أحاديث في السنن منها قوله عليه الصلاة
والسلام لعائشة لما تزينت له بالفتحات أتودين زكاتها قالت لا قال هو حسبك من النار والفتحات
جميع فتحة وهي الخاتم الذي لا فصل له وفي المعراج وأما حكم الزكاة في الحلي والآواني يختلف بين أدائه
الزكاة من عينها وبين ادائها من قيمتها مثلا لانه اثناء فضة وزنه مائتان وقيمتها ثلثمائة فلوزكي من
عينه زكي ربع عشره ولو أدى من قيمته فعند محمد يعدل الى خلاف جنسه وهو الذهب لان الجودة
معتبرة اما عند أبي حنيفة لو أدى خمسة من غير الانية سقطت عنه الزكاة لان الحكم مقصور على الوزن فلو
أدى من الذهب ما يبلغ قيمته خمسة دراهم من غير الانية لم يجز في قوله جميعا لان الجودة متقومة
عند المقابلة بخلاف الجنس فان أدى القيمة وقعت عن القدر المستحق كذا في الايضاح وفي البدائع
فجب الزكاة في الذهب والفضة مضروبا أو تبرأ أو حليا مصوغا أو حلية سيف أو منقطة أو لحام أو
سرج أو الكواكب في المصاحف والآواني وغيرها اذا كانت تخص عن الازالة سواء كان يحسبها
للتجارة أو للنفقة أو للتعمل أو لم ينوشها اهـ (قوله ثم في كل خمس بحسابه) بضم الحاء المعجمة أحد
الاجزاء الخمسة وهو أربعون من المائتين وأربعة مائة من العشرة مائة دينار فيجب في الاول
درهم وفي الثاني قيراطان أو اد المصنف انه لا شيء فيما نقص عن الخمس والعقود من الفضة بعد
النصب تسعة وثلاثون فاذا ملك نصبا وتسعة وسبعين درهما فعليه سبعة والباقي عفو وهكذا ما بين
الخمس الى الخمس عفو في الذهب وهذا عند أبي حنيفة وقال لا يجب فيما زاد بحسابه من غير عفو
لقوله عليه الصلاة والسلام وفيما زاد على المائتين فيحسب به وله قوله عليه السلام في حديث معاذ
لا تأخذ من الكسور شيئا وقوله في حديث عمرو بن خرم ليس فيما دون الاربعين صدقة ولان المخرج
مدفوع وفي اجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف وفي المعراج معنى الحديث الاول لا تأخذ من
الشيء الذي يكون المأخوذ منه كسورا فسماء كسور باعتبار ما يجب فيه وقيل من زائدة وفيه نوع
تأمل اهـ ومما ينبغي على هذا الخلاف لو كان له مائتان وخمسة دراهم مضى عليها عاين عنده عليه

آخره وان يكون من الكسور بيان لقوله شيئا ثم رأيت في الحواشي السعدية (قوله ومما يبتنى على هذا الخلاف الخ) ويبتنى عليه
أيضا ما ذكر في السراج رجل له ألف درهم حال عليها ثلاثة أحوال فعند أبي حنيفة يجب في الاولى خمسة وعشرون وفي الثانية

أربعة عشر وثلثون وفي الثالثة ثلاثة وعشرون وعندهما الأولى خمسة وعشرون والثانية أربعة وعشرون وثلاثة أثمان درهم لان الكسور خمسة عشر وثلثون ٢٤٤ ثلاثة وعشرون ونصف وثمان درهم اه ونقله في النهر كذلك قال بعض الفضلاء

عشرة وعندهما خمسة لانه وجب عليه في العام الاول خمسة وثمان في الثاني مائتان الاثنان درهم فلا تجب فيه الزكاة وعنده لازكاة في الكسور في الثاني مائتين ففيها خمسة أخرى كذا في فتح القدير وينتفى على الخلاف أيضا الهلاك بعد الحول ان هلك عشرون من مائتي درهم بقي فيها أربعة دراهم عنده وعندهما أربعة ونصف كذا في المعراج وذ كرفي المحيط ولا يضم احدى الزياتين الى الاخرى ليم أربعين درهما أو أربعة مثاقيل عند أبي حنيفة لانه لا تجب الزكاة في الكسور عنده وعندهما يضم لانها تجب في الكسور (قوله والمعتبر وزنها أداء وجوبا) أما الاول وهو اعتبار الوزن في الاداء فهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال زفر تعتبر القسيمة وقال محمد يعتبر الانفع للفقراء حتى لو أدى عن خمسة دراهم حيا خمسة زيوفا قيمتها أربعة حيا جاز عند الامامين خلافا لمحمد وزفر ولو أدى أربعة حيدة قيمتها خمسة ردية عن خمسة ردية لا يجوز الا عند زفر ولو كان ابريق فضة وزنه مائتان وقيمتها بصياغته ثلاثمائة ان أدى من العين يؤدي ربع عشرة وهو خمسة قيمتها سبعة ونصف وان أدى خمسة قيمتها خمسة جاز عندهما وقال محمد وزفر لا يجوز الا ان يؤدي الفضل فلو أدى من خلاف جنسه تعتبر القيمة بالاجماع وأما الثاني وهو اعتبار الوزن في حق الوجوب دون العدد والقيمة فجمع عليه حتى لو كان له ابريق فضة وزنها مائة وخمسون وقيمتها مائتان فلا زكاة فيها وكذا الذهب وفي البدائع ولو كانت الفضة مشتركة بين اثنين فان كان يباع نصيب كل واحد مقدار النصاب تجب الزكاة والا فلا ويعتبر في حال الشركة ما يعتبر في حال الانفراد (قوله وفي الدراهم وزن سبعة وهو ان تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل) والنقل وهو الدينار عشرون قيراطا والدرهم أربعة عشر قيراطا والقيراط خمس شعيرات أي المعتبر في الدراهم الى آخره والاصل فيه ان الدراهم كانت مختلفة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفي زمن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما على ثلاث مراتب فبعضها كان عشرون قيراطا مثل الدينار وبعضها كان اثني عشر قيراطا ثلاثة أخماس الدينار وبعضها عشرة قيراطا نصف الدينار فالاول وزن عشرة من الدينار والثاني وزن ستة أي كل عشرة منه وزن ستة من الدينار والثالث وزن خمسة أي كل عشرة منه وزن خمسة من الدينار فوقع التنازع بين الناس في الايفاء ولا ستمقام فأخذ عمر من كل نوع درهما خفطه فجعله ثلاثة دراهم متساوية فخرج كل درهم أربعة عشر قيراطا فبقي العمل عليه الى يومنا هذا في كل شيء في الزكاة ونصاب السرقة والمهر وتقدير الديات وذ كرفي المغرب ان هذا الجمع والضرب كان في عهد بني أمية وذ كرا المرغيناني ان الدرهم كان شبه النواة وصار مدورا على عهد عمر فكتبوا عليه وعلى الدينار لا اله الا الله محمد رسول الله وزا ناصر الدولة ابن جدان صلى الله عليه وسلم وفي الغاية ان درهم مصر أربعة وستون حبة وهو أكبر من درهم الزكاة والنصاب منه مائة وثمانون درهما وحبان وتعبه في فتح القدير بان فيه نظرا على ما اعتبر وفي درهم الزكاة لانه ان أراد بالحبة الشعيرة فدرهم الزكاة سبعون شعيرة اذا كان العشرة وزن سبعة مثاقيل والنقل مائة شعيرة فهو اذن أصغر لا أكبر وان أراد بالحبة انه شعيراتان كما وقع تفسيرها في تعريف السجواندي فهو خلاف الواقع اذ الواقع ان درهم مصر لا يزيد على أربعة وستين شعيرة لان كل ربع منه مقدر

قوله وثمان درهم صوابه وخمس ثمن درهم ونقله بعضهم وارتضاه وبين وجهه قلت وليس كذلك بل صوابه وثمان ثمن درهم لان الفارغ عن الدين في الحول الثالث تسعمائة وخمسون درهما وخمسة أثمان درهم ففي تسعمائة والمعتبر وزنها أداء وجوبا وفي الدراهم وزن سبعة وهي أن تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل

وعشرين ثلاثة وعشرون درهما وفي ثلاثين ثلاثة وأربع درهم وفي خمسة أثمان درهم ثمن ثمن درهم كما لا يخفى على الحاسب (قوله وذ كرفي المحيط الخ) ذكر بعض المحشين عن حاشية الزبلي لم ير غنى ان ما نقله في البحر والنهر عن المحيط غلط في النقل وان المسذكور في غاية السروجي عن المحيط انه تضم احدى الزياتين الى الاخرى عنده ولا تضم عندهما عكس ما نقله هنا من ذكر الخلاف اه أقول وقد راجعت المحيط فراءيته كما نقله السروجي

ووجهه ظاهر لانه اذا كانت الزكاة واجبة في الكسور عندهما لم يظهر فائدة للضم نامل ثم رابت في البدائع مثل باربع ما نقلناه عن المحيط ونصه وان كان على كل واحد من النصابين زيادة فعند أبي يوسف ومحمد لا يجب ضم احدى الزياتين الى الاخرى لانهما يوجبان الزكاة في الكسور بحسبها وأما عند أبي حنيفة فنظر ان بلغت الزيادة منهما أربعة مثاقيل وأربعين درهما فكذلك

وغالب الورق ورق

لا عكسه وفي عروض

تجارة بلغت نصاب ورق

أذهب

وان كانت أقل من أربعة

مناقل وأقل من أربعين

درهما يجب ضم إحدى

الزيادتين إلى الأخرى ليم

أربعة مناقل وأربعين

درهما لان الزكاة لا تجب

عنده في الكسور اه

(قوله وذكره في فتح

القدير الخ) ظاهر كلام

المؤلف المبدل اليه وفي

السراج الا ان الاول وهو

أربعة عشر قيراطا عليه

الحجم الفبر والجهور

الكثير وطباق كتب

المقدمين والتأخيرين

(قوله وقيدنا الخاطا للورق

الخ) في البدائع وكذا

حكم الدنيا التي الغالب

عليها الذهب والصورية

ونحوهما في كمها وحكم

الذهب الخالص سواء

وأما المروية والمروية

بما لم يكن الغالب فيها

الذهب فتعتبر قيمتها ان

كانت ثمنارا ثجا ولا تجارة

والا فتعتبر قدر ما فيها من

الذهب والفضة وزنا لان

كل واحد منهما ما يخص

بالاذابة اه فتأمل مع

ما هنا انه يفسد تقصد

ما هنا بما اذا لم تكن ثمنارا

رائجا ولا للتجارة

باربع خرائب والمخرنوبة مقصورة باربع قممات وسط اه وذ كر الولوجي ان الزكاة تجب في
القطارفة اذا كانت مائتين لانها اليوم من دراهم الناس وان لم تكن من دراهم الناس في الزمن
الاول وانما يعتبر في كل زمان عادة أهمل ذلك الزمان ألا ترى ان مقدار المائتين لوجوب الزكاة من
الفضة انما تعتبر بوزن سبعة وان كان مقدار المائتين في الزكاة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان
بوزن خمسة وفي زمن عمر رضي الله عنه بوزن ستة فيعتبر دراهم أهل كل بلد بوزنهم وذناير كل بلد
بوزنهم وان كان الوزن يتفاوت اه وكذا في الخلاصة وعن ابن الفضل انه كان يوجب في كل مائتي
درهم بخارية خمسة منها وبه أخذ السرخسي واختاره في المجتبى وجمع النوازل والعيون والمعراج
والخانية وذكره في فتح القدير غير انه قال بعده الا اني أقول ينبغي أن يعقد بما اذا كانت لهم دراهم
لا تنقص عن أقل ما كان وزنا في زمنه عليه السلام وهي ما تكون العشرة ووزن خمسة لانها أقل ما قدر
النصاب بمائتين منها حتى لا تجب في المائتين من الدراهم المسعوية السكائنة بمكة مثلا وان كانت
دراهم قوم وكانه عمل اطلاق الدراهم والا وافي في الموجود وما يمكن أن يوجد يستحدث (قوله
وغالب الورق ورق لا عكسه) يعني ان الدراهم اذا كانت مغشوشة وان كان الغالب هو الفضة
فهو كالدرهم الخاصة لان الغش فيها مستهلك لافرق في ذلك بين الزئوف والنهرجة وما غلب فضته
على غشه تناوله اسم الدراهم مطلقا والشرع أوجب باسم الدراهم وان غلب الغش فليس كالفضة
كالستوقه فينظر ان كانت رائجة أونوى التجارة اعتبرت قيمتها فان بلغت نصابا من أدنى الدراهم
التي تجب فيها الزكاة وهي التي غلبت فضتها لم تجب فيها الزكاة والا فلا وان لم تكن أثمنارا رائجة ولا
منوبة للتجارة فلا زكاة فيها الا أن يكون ما فيها من الفضة يبلغ مائتي درهم بأن كانت كثيرة ويتخلص
من الغش لان الصفر لا تجب الزكاة فيها الا بنية التجارة والفضة لا يشترط فيها نية التجارة وان كان
ما فيها لا يتخلص فلا شيء عليه لان الفضة فيه قد هلك كذا في كثير من الكتب وفي غاية البيان
الظاهر أن خلوص الفضة من الدراهم ليس بشرط بل الاعتبار أن تكون في الدراهم فضة بقدر النصاب
فاما القطارفة فقليل يجب في كل مائتين منها خمسة منها اعددا لانها من أعز الاثمان والنفود عندهم وقال
السلف ينظر ان كانت أثمنارا رائجة أو سلعا للتجارة تجب الزكاة في قيمتها كالفلس وان لم تكن
للتجارة فلا زكاة فيها لان ما فيها من الفضة مستهلك لغلبة النحاس عليها فكانت كالستوقه وفي
البدائع وقول السلف أصح وحكم الذهب المغشوش كالفضة المغشوشة وقيد المصنف بالغالب
لان الغش والفضة لو استويا فيه اختلاف واختار في الخانية والخلاصة الوجوب احتياطا وفي معراج
الذرية وكذا لا تبايع الا وزنا وفي المجتبى المفهوم من كتاب الصرف ان للماوى حكم الذهب والفضة
ومما ذكر في الزكاة انه لا يكون له حكم الذهب والفضة وقيدنا الخاطا للورق بان يكون غشا لانه لو كان
ذهبا فان كانت الفضة مغشوبة فكله ذهب لانه أعز وأعلى قيمة وان كانت الفضة غالبة وان بلغ
الذهب نصابه ففيه زكاة الذهب وان بلغت الفضة نصابها فزكاة الفضة وفي المغرب الفطرية
كانت من أعز النفود بخاري منسوبة الى غطريف بن عطاء الكندي أمير نواسان أيام الرشيد
(قوله وفي عروض تجارة بلغت نصاب ورق أذهب) معطوف على قوله أول الباب في مائتي درهم
أي يجب ربع العشر في عروض التجارة اذا بلغت نصابا من أحدهما وهي جمع عرض ولكنه بفتح
الراء حطام الدنيا كما في المغرب لكنه ليس بمناسب هنا لانه يدخل فيه النقدان والحواب أن يكون
جمع عرض بسكونها وهو كافى ضياء المحلوم ما ليس ينتقد وفي الصالح العرض بسكون الراء المتاع

(قوله وجواب من لا خسرو) ٢٤٦ أي عن اعتراض الزبلي ونظر في النهر في كلام من لا خسرو بأنه لو كان كما قال

وكل شيء فهو عرض سوى الدراهم والدنانير اه فيدخل الحيوان ولا يرد عليه ما سيم من الحيوانات
للدر والنسل لظهور ان المراد غيره لتقدم ذكر زكاة السوائم والعرض بالضم المجانب منه ومنه
أوصى بعرض ماله أي جانب منه بالاعين والعرض بكسر الهمزة ما يحمده الرجل ويذم عند وجوده
وعدمه كذا في معراج الدراية قيد بكونها للتجارة لأنها لو كانت للأغلة فلا زكاة فيها لأنها ليست للمبايعة
ولو اشترى عبدا للخدمة ناويا ببيعته ان وجد ربحا لا زكاة فيه ولا يرد عليه ما اذا كان في العرض مانع
من نية التجارة كان اشترى أرض خراج ناويا للتجارة أو اشترى أرض عشر وزرعها فانها لا تكون
تجارة لما يلزم عليه من النسي كما قدمناه وجواب من لا خسرو بان الأرض ليست من العروض بناء
على تفسير أبي عبيد الله بما لا يدخله كبل ولا وزن ولا يكون عقارا ولا حيوانا مردودا لما علمت ان
الصواب تفسيرها بما ليس بنقد ولا يرد على المصنف ما اشترى بذرا للتجارة وزرعه فانه
لا زكاة فيه وانما يجب العشر فيه لان بذره في الأرض أبطل كونه للتجارة لان مجرد كونه نوى
الخدمة في عبدا للتجارة أسقط وجوب الزكاة فلان يسقط التصرف الاقوى أولى وكذا لو لم يزرعه ففيه
الزكاة وبهذا سقط اعتبار الزبلي كما لا يخفى واعلم ان نية التجارة في الاصل تعتبر ثابتة في بدله وان لم
يتم تحقق شخصها فيه وهو ما قوبض به مال التجارة فانه يكون للتجارة بلانية لان حكم ابدل حكم الاصل
وكذا لو كان العبد للتجارة فقتله عبدا خطأ ودفع به فان المدفوع يكون للتجارة بخلاف القتل عمدا
وأجرة دار التجارة وعبدا للتجارة بمنزلة ثمن مال التجارة في الصحيح من الرواية كذا في الحاشية وذكر في
البكا في ولو ابتاع مضارب عبدا وثوبه ويطعما وجوانه وحيث الزكاة في الكل وان قصد غير التجارة
لانه لا يملك الشراء الا للتجارة بخلاف رب المال حيث لا يركب الثوب والمجولة لانه يملك الشراء لغير
التجارة اه وفي فتح القدير ويحمل عدم تركية الثوب لرب المال مادام لم يقصد بيعه معه فانه ذكر في
فتاوى قاض خان النخاس اذا باع دواب للبيع واشترى لها جلا لا يوقاود فان كان لا يدفع ذلك مع
الدابة الى المشتري لازكاة فيها وان كان يدفعها معها وجب فيها وكذا العطار اذا اشترى قوارير اه
وقد يفرق بان ثوب العبد يدخل في بيعه بلا ذكر تبعه حتى لا يكون له قسط من الثمن فلم يكن مقصودا
أصلا فوجوده كعدمه بخلاف جل الدواب والقوارير فانه مبيع قصد اذ لم يدخل في المبيع بلا
ذكر وانما قال نصاب ورق ولم يقل نصاب فضة لان الورق بكسر الزايم للضرب من الفضة كما في
المغرب ولا بد ان تبلغ العروض قيمة نصاب من الفضة المضروبة كافي الذخيرة والحاشية لان لزومها
مبنى على التقويم والعرف ان تقوم بالنص كوك كما قدمناه وأشار بقوله ورق أو ذهب الى انه مخيران
شاه قومها بالفضة وان شاء بالذهب لان الثمنين في تقدير قيم الاشياء هما سواء وفي النهاية لو كان
تقويمه باحد النقيدين يتم النصاب وبالا سخر لانه يقوم به بما يتم به النصاب بالاتفاق اه وفي
الخلاصة أيضا ما يفيد الاتفاق على هذا وكل منهما ممنوع فقد قال في الظهيرية رجل له عبد للتجارة
ان قوم بالدراهم لا تجب فيه الزكاة وان قوم بالدنانير تجب فعند أبي حنيفة يقوم بما تجب فيه الزكاة
دفع الحاجة للتقير وسد الخلق وقال أبو يوسف يقوم بما اشترى فان اشترى بغير النقيدين يقوم
بالنقد الغالب اه والحاصل ان المذهب تخيره الا اذا كان لا يبلغ باحدهما نصابا تعين التقويم
بما يبلغ نصابا وهو مراد من قال يقوم بالانفع ولذا قال في الهداية وتفسير الانفع ان يقومها بما يبلغ
نصابا ويقوم العرض بالمصر الذي هو فيه حتى لو بعث عبدا للتجارة في بلد آخر يقوم في ذلك الذي

لما صحت نية التجارة فيها
مما لنا مع ان عدم الصحة
انما هو اعيان المانع المؤدى
الى الشئ (قوله فلان
يسقط التصرف الاقوى
أولى) أي اذا كان مجرد
نية الخدمة في عبدا للتجارة
مسقطا وجوب الزكاة
فلان يسقط الوجوب أيضا
التصرف الاقوى من
النية وهو الزراعة أولى
وهذا الجواب عن
اعتراض الزبلي
لمن لا خسرو أيضا (قوله
وبهذا سقط اعتراض
الزبلي) أي الذي أشار
اليه أولا بقوله ولا يرد
عليه الخ وقوله وكذا لا يرد
الخ (قوله وقد يفرق الخ)
قال في النهر هذا الحمل
مستفاد من تعليمهم بان
المالك كما يملك الشراء
للتجارة يملك الشراء للنفقة
والبدانة يعني فلا يكون
للتجارة الا بالنية واذا قصد
حين شرائه بيعه معه فقد
نوى التجارة به بخلاف
المضارب لما قد علمت
وأما عدم صحة قصده
مقصودا لتبعيته فممنوع
بل يصح قصده بما وان
دخل تبعه على ان دخول
الثوب مطلقا ممنوع بل ثياب المهنة ثم مع الدخول لاعتين بل ان شاء البائع أعطى غيرها مما هو
كسوة مثله كما قرر في محله

(قوله وذكري المجتبي الدين في خلال الحول لا يقطع الخ) تقدم خلافه أول كتاب الزكاة عند قوله ملك نصاب حولي فارغ عن الذين
(قوله حتى ان من كان له مائة درهم الخ) أفاد ان وجوب الضم اذ لم يكن كل واحد منهما ٢٤٧ نصابا بان كان أقل فاما اذا كان

كل واحد منهما نصابا
فأول يمكن زائدا عليه
لا يجب الضم بل ينبغي أن
يؤدى من كل واحد
زكاته ولو ضم أحدهما
إلى الآخر حتى يؤدى كله

وزن نصاب النصاب في الحول
لا يضر ان كل في طرفه
وتضم قيمة العروض إلى
التمنين والذهب إلى
الفضة قيمة

من الذهب أو الفضة
فلا بأس به عندنا ولكن
يجب أن يكون التقويم
بما هو وأنفع الفقراء راجا
والأقوى من كل واحد

منهما ربع عشرة فإن
كان على كل واحد من
النصابين زيادة فعندهما
لا يجب ضم أحدى
الزيادتين إلى الأخرى

لانهما يوجبان الزكاة
في الكسور بحسابها واما
عنده فينظر ان بلغت
الزيادة منهما أربعة
مناقل وأربعين درهما

فكذلك ولا يجب ضم
أحدى الزيادتين إلى
الأخرى لئتم أربعة مناقل
وأربعين درهما لان الزكاة
لا تجب عنده في الكسور

كذا في البدائع (قوله
والصحيح الوجوب) عزاه

فيه العبد وان كان في مفازة تعتبر قيمته في أقرب الامصار إلى ذلك الموضع كذا في فتح القدير وهو
أولى مما في التبيين من انه اذا كان في المفازة يقوم في المضرب الذي يصير إليه ثم عند أي حنيفة تعتبر
القيمة يوم الوجوب وعندهما يوم الاداء وتمتامة في فتح القدير (قوله ونقصان النصاب في الحول
لا يضر ان يمتد في طرفيه) لانه يشق اعتبار الكمال في أثباته اما لا بد منه في ابتدائه لا انعقاد
وتحقيق الغناء وفي انتهائه لا وجوب ولا كذلك فيما بين ذلك لانه حالة البقاء قيد بنقصان النصاب
أي قدره لان زوال وصفه كهلاك الكل كما اجعل السائمة علوفة لان العلوفة ليست من مال
الزكاة أما بعد فوات بعض النصاب بقي بعض المحل صالحا لبقاء الحول وبشرط الكمال في الطرفين
لنقصانه في الحول لان نقصانه بعد الحول من حيث القيمة لا يسقط شيئا من الزكاة عند أي حنيفة
وعندهما عليه زكاة ما بقي كذا في الخلاصة وذكري المجتبي الدين في خلال الحول لا يقطع حكم الحول
وان كان مستغرقا وقال زفر يقطع اه ومن فروغ المسئلة اذا كان له غنم للتجارة تساوى نصابا
فما ت قبل الحول فسلخها وادبغ جلد هاتم الحول كان عليه فيها الزكاة ان بلغت نصابا ولو كان له
عصير للتجارة فتخمر قبل الحول ثم صار خلا فتم الحول لازكاة فيها قالوا لان في الأول الصوف الذي على
الحلجدة متقوم فيبقى الحول ببقائه وفي الثاني بطل تقويم الكل بالخميرة فهلك كل المال لانه
يخالف ما روى ابن سماعة عن محمد اشترى عصيرا قيمته مائة درهم فتخمر بعد أربعة أشهر فلما
مضى سبعة أشهر أو ثمانية أشهر الا يوم اصار خلا يساوى مائتي درهم فتمت السنة كان عليه الزكاة
لانه عاد للتجارة كما كان كذا في الحاشية (قوله وتضم قيمة العروض إلى التمنين والذهب إلى الفضة
قيمة) أما الاول فلان الوجوب في الكل باعتبار التجارة وان افرقت جهة الاعداد وأما الثاني
فلان الجانسة من حيث التمنية ومن هذا الوجه صار سيبا وضم إحدى التمددين إلى الآخر قيمة
مذهب الامام وعندهما الضم بالأجزاء وهو رواية عن حنيفة حتى ان من كان له مائة درهم وخمسة مناقل
ذهب تبلغ قيمتهما مائة درهم فعليه الزكاة عنده خلا فلهما هما يقولان المعترف بهما القدر دون
القيمة حتى لا تجب الزكاة في مصوغ وزنه أقل من مائتين وقيمته فوقهما وهو يقول الضم للجائسة
وهي تحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها وفي المحيط لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير
قيمتها أقل من مائة تجب الزكاة عندهما واختلافوا على قوله والصحيح الوجوب لانه ان لم يمكن
تكميل نصاب الدراهم باعتبار قيمة الدنانير أمكن تكميل نصاب الدنانير باعتبار قيمة الدراهم
لان قيمتها تبلغ عشرة دنانير فتكمل احتياطا لايجاب الزكاة اه وبهذا ظهر بحث الزلمي عن قول
وضعف كلام المصنف في الكافي حيث قال ان القيمة لا تعتبر عند تكامل الاجزاء عنده كائة
وعشرة دنانير ظاهرا منه ان ايجاب الزكاة في هذه المسئلة على الصحيح لتكامل الاجزاء لا باعتبار القيمة
وليس كما ظن بل لايجاب باعتبار القيمة كما أودع تعليل المحيط فان حاصله اعتبار القيمة من جهة
كل من النقدين لامن جهة أحدهما عنما فانه ان لم يتم النصاب باعتبار قيمة الذهب بالفضة يتم
باعتبار قيمة الفضة بالذهب فكيف يكون تعليلا لعدم اعتبار القيمة مطلقا عند تكامل الاجزاء
مع انه يرد عليه لو زادت قيمة أحدهما ولم تنقص قيمة الآخر كائة درهم وعشرة دنانير تساوى مائة
وثمانين فان مقتضى كلامه من عدم اعتبار القيمة عند تكامل الاجزاء أن لا يلزمه الإخفاة والظاهر

في البدائع إلى الامام حيث قال ثم عند أي حنيفة يعتبر في التقويم منفعة الفقراء كما هو أصله حتى روى عنه انه قال اذا كان لرجل
خمس وتسعون درهما ودينار يساوى خمسة دراهم انه تجب الزكاة وذلك بان تقوم الفضة بالذهب كل خمسة منها دينار اه

باب العاشر

هو من نصبه الامام
ليأخذ الصدقات من
التجارة

باب العاشر

(قواه والمراد هنا ما يدور
اسم العشر الخ) بيانه ما في
النهاية العاشر لغته من
عشرت القوم أعشرهم
بالضم عشر مضعومة اذا
أخذت منهم عشر أموالهم
فعلى هذا تسمية العاشر
الذى يأخذ العشر انما
يستقيم على أخذه من
الحربي لأن المسلم والذي
لأنه يأخذ من المسلم
ربيع العشر ومن الذي
نصف العشر ومن الحربي
العشر على ما يجي ولكن
في حق كل واحد منهم
يدور اسم العشر وان كان
مع شيء آخر فجاز اطلاق
اسم العاشر عليه اه
وقواه وتسمية الشيء الخ
جواب آخر لصاحب
العناية وفي النهر عن
السعدية ولا حاجة اليه
بل العشر علم على ما يأخذه
العاشر سواء كان المأخوذ
عشر الغني أو أربعة أو
نصفه

لزوم سبعة اعتبار القيمة أخذ من دليله من أن الضم ليس إلا للمجانسة وانما هي باعتبار المعنى وهو
القيمة لا باعتبار الصورة وقد صرح به في المحيط فقال لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير قيمتهما مائة
وأربعون فعند أبي حنيفة تجب ستة دراهم وعندهما هو نصاب تام نصفه ذهب ونصفه فضة فيجب
في كل نصف ربيع عشرة وفيه أيضا لو كان له مائة وخمسون درهمًا وخمسة دنانير قيمتهما خمسون نجب
الزكاة بالاجماع ولو كان أدبر بقية فضة وزنه مائة وقيمتها لصناعتها مائتان لا تجب الزكاة باعتبار
القيمة لأن الجود والصدقة في أموال الزكاة لا قيمة لها عند انفرادها ولا عند المقابلة بنفسها اه وفي
المعراج لو كان له مائة وخمسون درهمًا وخمسة دنانير وقيمة الدنانير لا تساوي خمسين درهمًا نجب
الزكاة على قولهما واختلاف المشايخ على قواه قال بعضهم لا تجب لأن الضم باعتبار القيمة عنده
ويضم الأقل الى الاكثر لا يقل تابع للاكثر فلا يكمل النصاب به وقال الفقيه أبو جعفر تجب
على قوله وهو الصحيح ويضم الاكثر الى الأقل اه وهو دليل على أنه لا اعتبار بتكميل الاجزاء
عنده وانما يضم أحد التقدين الى الآخر قيمة ولا فرق بين ضم الأقل الى الاكثر أو عكسه

باب العاشر

آخره عما قبله لتخص ما قبله زكاة بخلاف ما يأخذه العاشر كما سيأتي وهو فاعل من عشرته أعشره
عشر بالضم والمراد هنا ما يدور اسم العشر في متعلق أخذه فانه انما يأخذ العشر من الحربي لا المسلم
وللذي أو تسمية للشيء باعتبار بعض أحواله وهو أخذ العشر من الحربي لأن المسلم والذي
والادوار مركب فيتمسك التلطف به والعشر منفرد فلا يتعسر (قواه هو من نصبه الامام ليأخذ
الصدقات من الخار) أي من نصبه الامام على الطريق ليأخذ الصدقات من التجار المارين
بأموالهم عليه قالوا وانما ينصب ليأمن التجار من اللصوص ويحميهم منهم فيستفيد منه انه لا بد ان
يكون قادرًا على الحماية لأن الحماية بالحماية ولذا قال في الغاية ويشترط في العامل أن يكون حراً
مسلمًا غير هاشمي فلا يصح أن يكون عبد العدم الولاية ولا يصح أن يكون كافراً لأنه لا يلي على
المسلم بالولاية ولا يصح أن يكون مسلماً هاشمياً لان فيها شبهة الزكاة اه بلفظه وبه يعلم حكم قولية
اليهود في زماننا على بعض الاعمال ولا شك في حرمة ذلك أيضاً قيدنا بكونه نصب على الطريق
للاحتراز عن الساعي وهو الذي يسمى في القبائل ليأخذ صدقة المواشي في أماكنها والمصدق
بتخفيف الصاد وتشديد الال اسم جنس لهما كذا في البدائع وحاصله ان مال الزكاة نوعان
ظاهر وهو المواشي والمال الذي يمر به التاجر على العاشر وباطن وهو الذهب والفضة وأموال
التجارة في مواضعها أما الظاهر فلا مال له ونوابه وهم المصدقون من السعاة والعشار ولاية الأخذ
للاية خذ من أموالهم صدقة ولجعله للعاملين عايناً حقاً فلولم يكن للامام مطالبتهم لم يكن له وجه
وبما اشتهر من بعثه عليه الصلاة والسلام للقبائل لأخذ الزكاة وكذا الخلفاء بعده حتى قاتل الصديق
مانعي الزكاة ولا شك ان السوائم تحتاج الى الحماية لأنها تكون في البراري بحماية السلطان وغيرها
من الاموال اذا أخرجها في السفر احتاج الى الحماية بخلاف الاموال الباطنة اذ لم يخرجها مالكها من
المصرقة فلهذا المعنى وفي البدائع وشرط ولاية الأخذ وجود الحماية من الامام فلا شيء لو غلب
الخوارج على ممر أو قرية وأخذوا منهم الصدقات ومنها وجوب الزكاة لأن المأخوذ زكاة فقراعي
شرائطها كلها ومنها ظهور المال وحضور المالك فلو حضر وأخبر بما في بيته أو حضر ماله مع

مستضع ونحوه فلا أخذ وفي التبيين ان هذا العمل مشرع وما ورد من ذم العشار محمول على من
 يأخذ أموال الناس ظلماً كما تفعله الظلمة اليوم روي ابن عمر أن يسعمل أنس بن مالك على هذا
 العمل فقال له أنت تعلمني على المكس من عملك فقال ألا ترضى أن أقدمك ما قلديته رسول الله صلى
 الله عليه وسلم اه وفي الخاتمة من قسم الجبايات والمؤمن بين الناس على السوية يكون مأجوراً اه
 (قوله فن قال لم يتم المحول أو على دين أو أدبت أنا أو إلى عاشر آخر وحلف صدق الافي السوائم في
 دفعه بنفسه) أما الاول والثاني فلا نكاره الوجوب وقدمنا ان شرط ولاية الاخذ وجود الزكاة
 فكل ما وجوده مسقط فالحكم كذلك اذا ادعاه والمراد بنفي تمام المحول نفقه عمافي يده وبما في بيته
 لانه لو كان في بيته مال آخر قد حال عليه المحول ومما ربه لم يحل عليه المحول واتحد الخنس فان العاشر
 لا يلتفت اليه لوجوب الضم في متحد الخنس الامناع كما قدمناه وقيد في المعراج الذين يدين العباد
 وقدمنا ان منه دين الزكاة وأطلق المصنف في الدين فشمّل المستغرق للمال والمنقص للنصاب وهو
 الحق وبه اندفع ما في غاية البيان من التقييد بالمحيط لماله واندفع ما في الجبازية من أن العاشر يسأله
 عن قدر الدين على الاصح فان أخبره بما يستغرق النصاب يصدقه والا لا يصدقه اه لان المنقص
 له مانع من الوجوب فلا فرق كما في المعراج وأشار المصنف الى ان المار اذا قال ليس في هذا المال
 صدقة فانه يصدق مع عيئه كما في المبسوط وان لم يبين سبب النفي وفيه أيضاً اذا أخبر التاجر العاشر ان
 متاعه مروي أو مروي واتهمه العاشر فيه وفيه ضرر عليه خلفه وأخذ منه الصدقة على قوله لانه
 ليس له ولاية الاضرار به وقد نقل عن عمر انه قال لعماله ولا تفتشوا على الناس متاعهم وأما الثالث
 فلانه ادعى وضع الامانة موضعها ومراده ان كان في تلك السنة عاشر آخر والا فلا يصدق لظهور
 كذبه يمين ومراده أيضاً ما اذا أدى بنفسه في المصر الى الفقراء لان الاداء كان مفوضا اليه فيه وولاية
 الاخذ بالمروءة خوله تحت الحماية لانه لو ادعى الاداء بنفسه اليهم بعد الخروج من المصر لا يقبل
 وانما لا يصدق في قوله أدبت بنفسى صدقة السوائم الى الفقراء في المصر لان حق الاخذ للسلطان
 فلا عملك بطاله بخلاف الاموال الباطنة ثم قيل الزكاة هو الاول والثاني سياسة وقيل هو الثاني
 والاول ينقلب نفلا هو الصحيح كذا في الهداية وظاهر قوله ينقلب نفلا لانه لو لم يأخذ منه الامام لعلمه
 بادائه الى الفقراء فان ذمته تبرأ بانه وفيه اختلاف المشايخ كما في المعراج وفي جامع أبي اليسر لو أجاز
 الامام اعطاءه لم يكن به بأس لانه اذا اذن له الامام في الابتداء أن يعطى الى الفقراء بنفسه جاز فكذا
 اذا أجاز بعد الاعطاء اه وانما خلف وان كانت العبادات يصدق فيها بالتحليف لتعلق حق
 العبد وهو العاشر في الاخذ وهو يدعى عليه معنى لو أقربه لزمه فيحلف لرجاء النكول بخلاف حد
 التقذق لان القضاء بالنكول متعذر في الحدود على ما عرف وبخلاف الصلاة والصوم لانه لا مكذب
 له فيها فاندفع قول أبي يوسف انه لا يحلف لانه عباداة وأشار المصنف بالاكتفاء بالخلف الى انه
 لا يشترط اخراج البراءة فيما ادعى الدفع الى عاشر آخر تبعاً للجامع الصغير لان الخط يشبه الخط فلم
 يعتبر علامة وهو ظاهر الرواية كما في البدائع وشرطه في الاصل لانه ادعى ولصدق دعواه علامة
 فيجب ابرازها وفي المعراج ثم على قول من يشترط اخراج البراءة هل يشترط اليمين معها فقد اختلف
 فيه وفي البدائع اذا أتى بالبراءة على خلاف اسم ذلك المصدق فانه يقبل قوله مع يمينه على جواب
 ظاهر الرواية لان البراءة ليست بشرط فكان الاتيان بها والعدم بمنزلة واحدة اه. وقد يقال انه
 دليل كذبه فهو نظير ما لو ذكر الحد الرابع وغلط فيه فانه لا تسمع الدعوى وان جاز تركه الا أن يقال

فن قال لم يتم المحول أو على
 دين أو أدبت أنا أو إلى عاشر
 آخر وحلف صدق الافي
 السوائم في دفعه بنفسه
 (قوله وبه اندفع ما في
 غاية البيان الخ) قال في
 الشرب لانية لا يخفى ما فيه
 من معارضة المنطوق
 بالفهوم فليتنامل اه وفيه
 نظر لانه لم يكتف بمفهوم
 كلام المصنف بل بما
 ينقله عن المعراج وهو
 صريح لكن عبارة المعراج
 بعد نقله عبارة الجبازية
 هكذا وقيل ينبغي أن
 يصدق فيما ينقص
 النصاب به لانه لا يأخذ
 من المال الذي يكون
 أقل من النصاب لان
 ما يأخذه العاشر زكاة
 حتى شرطت فيه شرائط
 الزكاة ذكره في شرح
 مختصر الكرخي للقدوري
 اه

بأخذون من الألبان القليل لم ينزل عفو أو هو للنفقة عادة فأخذهم منها من مثله ظلم وخيانة ولا متابعة
عليه والأصل فيه أنه متى عرفنا ما يأخذون منا أخذهم منهم مثله لأن عمر أمر بذلك وإن لم نعرف أخذ
منهم العشر لقول عمر رضي الله عنه فإن أعياكم والعشرون كانوا يأخذون السكك يأخذ منهم الجميع
الأقذر منهم يصله إلى ما آمنه في الصحيح وإن لم يأخذوا منا لا يأخذ منهم ليستمر وأعلمه ولا نأحق بالمكارم
وهو المراد بقوله وأخذهم من الألبان بطريق المجازة كذا في التبيين وفي كافي الحاكم إن العاشر
لا يأخذ العشر من مال الصبي المحربي لأن يأخذون من أموال صبياننا شيئاً اه (قوله ولم
يشن في حول بلاعود) أي بلاعود إلى دار الحرب لأن الأخذ في كل مرة يؤدي إلى الاستئصال بخلاف
ما إذا عادتم خرج النبال ما يؤخذ منه بطريق الأمان وقد استغاده في كل مرة وفي المحيط ولوعاد
المحربي إلى دار الحرب ولم يعلم به العاشر ثم خرج ثانياً لم يأخذ به ما مضى لأن ما مضى سقط لا تقطاع
الولاية ولو لمسلم والذي على العاشر ولم يعلم به ما ثم علم في الحول الثاني يؤخذ منه ما لان الوجوب قد
ثبت والمسقط لم يوجد اه (قوله وعشر الخمر لا الخنزير) أي أخذ نصف عشر قيمة الخمر من الذي
وعشر قيمته من المحربي لأنه يؤخذ العشر بتمامه منها ولا أن المأخوذ من عين الخمر لأن المسلم
منه عن اقتراحه ووجه الفرق بين الخمر والخنزير على الظاهر أن القيمة في ذوات القيم لها حكم
العين والخنزير برمنها وفي ذوات الأمثال ليس لها هذا الحكم والخمر منها ولأن حق الأخذ منها للحماية
والمسلم يحمي خمر نفسه للتخيل فكذلك يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه بل يجب تسميته بالاسلام
فكذلك لا يحميها على غيره وسما في في آخرباب المهر ما أورد على التعليل الأول وجوابه وفي الغاية
تعريف قيمة الخمر بقول واسقين ثانياً ونمين أسما وفي السكافي يعرف ذلك بالرجوع إلى أهل الذمة
اه قيدنا بخمر الذي والمحربي لأن العاشر لا يأخذ من المسلم إذا مر بالخمر اتفاقاً كذا في الفوائد
وقيد المسئلة في المسوطة والأقطع بأن يمر الذي بالخمر والخنزير للتجارة ويشهده قول عمر ولو هم
بيعهما وأخذوا العشر من ثمنها وفي المعراج قوله مرزومي بخمر أو خنزير أي مرهم ما ينسب التجارة
وهما يساويان ما تبي درهم لما ذكرنا من رعاية الشر وطيف حقه اه وجلود الميتة كالخمر فانه كان
مالاً في الابتداء ويصير مالاً في الانتهاء بالدبغ (قوله وما في بيته) معطوف على الخنزير أي لا يعشر
المال الذي في بيته لما قدمنا أن من شروطه مروره بالمال عليه فيلزمه الزكاة فيما بينه وبين الله
تعالى (قوله والبضاعة) أي لا يأخذ من مال البضاعة شيئاً لأن الوكيل ليس بتائب عنه في أداء
الزكاة وفي المغرب البضاعة قطعة من المال وفي الاصطلاح ما يدفعه المالك لسان يبيع فيه ويتجر
ليكون الربح كله للمالك ولا شيء للعامل (قوله ومال المضاربة وكسب المأذون) أي لا يأخذ العشر
من المضارب والمأذون لأنه لا ملك لهم ولا نية من المالك وهذا هو الصحيح في الثلاثة ولو كان في
المضاربة ربع عشر حصة المضارب ان بلغت نصيباً بالملك نصيبه من الربح ولو كان مولى المأذون معه
يؤخذ منه لأن المال له إذا كان على العبددين محبط بماله ورقبته لأنعدام الملك عنده وللشغل
عندهما (قوله وثني ان عشر الحوارج) أي أخذ منه ثانياً ان مر على عشر الحوارج فعشروه لأن
التقصير من جهته حيث مر عليهم بخلاف ما إذا ظهر وأعلى مصر أو قرية كما قدمناه

ولم يشن في حول بلاعود
وعشر الخمر لا الخنزير وما
في بيته والبضاعة ومال
المضاربة وكسب المأذون
وثني ان عشر الحوارج
باب الركا

العمال اليوم من الأخذ
على رأس المحربي والذي
خارجاً عن الجزية حتى
يتمكن من زيارة بيت
المقدس
باب الركا

باب الركا

هو لا يعدن أو الكنز لان كلامهم امر كوز في الارض وان اختلف الراك كز وثني ان كز ثابت كذا في

(قوله وبه اندفع ما في غاية البيان الخ) قال الرمي عمارته والركاز اسم لها جميعا فقد يذكر ويراد به الكثر ويذكر ويراد به المعدن وهو ما أخذ من الركن وهو الأثبات يقال ركن ركنه أي أثبتته وهذا في المعدن حقيقة لأنه خلق فيه مركبا وفي الكثر مجازا بالجواهر كذا قاله نفع الاسلام رحمه الله اهـ ٢٥٢ فيه علمت أنه لا وجه لقوله اندفع ما في غاية البيان الخ اذ لم يجعله نفسه حقيقة

في المعدن مجازا في الكثر تأمل اهـ قلت وفيه نظر ظاهر فتدبر (قوله وقيد بكونه في أرض خراج أو عشرين الخ) أقول المفهوم من كلام البندانع ان المراد من أرض الخراج والعشر هو الأرض الغير خمس معدن نقد ونحو حديد في أرض خراج أو عشر

للمملوكة فإنه قال وأما المعدن فلا يخلو اما ان وجده في دار الاسلام أو دار الحرب في أرض مملوكة أو غير مملوكة فان وجده في دار الاسلام في أرض غير مملوكة ففيه الخمس وأن وجده في أرض مملوكة أو دارا ومنزل أو حانوت فلا خلاف في ان الاربعة الاخماس لصاحب الملك وحده هو أو غيره واختلف في وجوب الخمس ثم قال وأما اذا وجده في دار الحرب الخ لكن اذا حمل كلام المصنف هنا على غير المملوكة وذلك كالمقازاة برد عليه انها ليست عشريه ولا خراجية فكيف يعبر عنها بأرض

المغرب فظاهره انه حقيقة فيها مشتر كما عنيوا وليس خاصا بالدين ولودار الامر فيه بين كونه مجازا فيه أو متواطئا اذ لا شك في صحة اطلاقه على المعدن كان التواطؤ متعينا وبه اندفع ما في غاية البيان والبدايع من ان الركن حقيقة في المعدن لأنه خلق فيه مركبا وفي الكثر مجازا بالجواهر وفي المغرب عدن بالمكان أقام به ومنه المعدن لما خلقه الله تعالى في الأرض من الذهب والفضة لان الناس يقيمون فيه الصيف والشتاء وقيل لانبات الله فيه جواهرهما واثباته اياه في الأرض حتى عدن فيه أي ثبت اهـ (قوله خمس معدن نقد ونحو حديد في أرض خراج أو عشر) لقوله عليه الصلاة والسلام وفي الركن الخمس وهو من الركن وانطلق على المعدن ولأنه كان في أيدي الكفرة وحوته أي دينا عليه فكان غنيمة وفي الغنيمة الخمس الا ان الغنائم يدا حكمية لثبوتها على الظاهر وأما الحقيقة فلا واحد واعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقة في حق الاربعة الاخماس حتى كانت للواحد والنقد الذهب والفضة ونحو الحديد كل جامد ينطبع بالنار كالزجاج والنجاس والصفير وقصده احترازه عن الماشعات كالقار والنفط والمخ وعن الجامد الذي لا ينطبع كالخشب والنورة والجواهر كالياقوت والغير وزج والزمرد فلا شيء فيها وأطلق في الواحد فشمّل الحر والعبد والمسلم والذمي والبالغ والصبي والدركر والانس كافي المحيط وأما الحر في المستأمن اذا عمل بغير اذن الامام لم يكن له شيء لأنه لاحق له في الغنيمة وان عمل باذنه فله ما شرط لانه استعمله فيه واذا عمل رجلان في طلب الركن وأصابا أحدهما يكون للواحد لانه عليه الصلاة والسلام جعل أربعة أخماسه للواحد واذا استأجر أجرا للعمل في المعدن والمصاب للمستأجر لا ينهم يعملون له وعن أبي يوسف لو وجد ركنًا فباعه بعوض فالخمس على الذي في يد دار الركن ويرجع على البائع بخمس الثمن كذا في المحيط وفي المبسوط ومن أصاب ركنًا وسعه أن يتصدق بخمسه على المساكين فاذا اطاع الامام على ذلك أمضى له ما صنع لان الخمس حق الفقراء وقد أوصله الى مستحقه وهو في أصابة الركن غير محتاج الى الحماية فهو كركاة الاموال الباطنة اهـ وفي البدائع ويجوز دفع الخمس الى الوالدين والمولودين الفقراء كما في الغنائم ويجوز للواحد ان يصرفه الى نفسه اذا كان محتاجا ولا تغنيه الاربعة الاخماس بان كان دون المائتين اما اذا بلغ مائتين فإنه لا يجوز له تناول الخمس اهـ وهو دليل على وجوب الخمس مع فقر الواحد وجواز صرفه لنفسه ولا يقال ينبغي أن لا يجب الخمس مع الفقر كاللغة لانه يقول ان النص عام فيتناول كذا في المعراج وقيد بكونه في أرض خراج أو عشر ليخرج الدار فانه لا شيء فيها السكن ورد عليه الأرض التي لا وظيفة فيها كالمقازاة اذ يقتضي انه لا شيء في المأخوذ منها وليس كذلك فالصواب أن لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز بل للتخصيص على ان وظيفة المستمرة لا تمنع الاخذ مما يوجد فيها كذا في فتح القدير وفي المغرب خمس القوم اذا أخذ خمس أموالهم من باب طلب اهـ واستشهد له في ضياء المحلوم بقول عدي بن حاتم الطائي رعت في الجاهلية وخست في الاسلام والخمس بضمين وقد تسكن الميم وبه قرئ في قوله تعالى فان الله خسه اهـ فعلم ان قوله في المختصر خمس بتحقيق الميم لانه متعد في بناء المفعول منه وبه اندفع قول من قرأه خمس بتشديد الميم فلما منه

العشر والخراج الا ان يوجد أرض عشر أو خراج غير مملوكة (قوله والصواب أن لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز الخ) قال ان في التفرقة بحث بل يصح أن يكون للاحتراز عن الدار ويعلم حكم المقازاة الاولى لانه اذا وجب في الأرض مع الوظيفة فلان يجب في الحالة عنها أولى اهـ قلت وفي دعوى الاولوية نظر لانهم جعلوا عدم لزوم المؤن دليلا على عدم وجوب الخمس كما يذكرون المؤلف في

قوله الآية مائل (قوله لماعلمت ان الخفف متعدد) أي قبني للفعول من غير نقله الى باب التضعيف على ان التشديد لا معنى له
لما لان خمسة الشيء بمعنى جعلته خمسة أجناس كما في النهر وأما الذي يعني أخذت خمسة ٢٥٣ فهو الخفف كما مر عن المغرب

(قوله واختلفوا في وجوب الخمس) الظاهر ان الخلاف فيه جاري في الارض المملوكة للواحد أو لغيره بدليل قوله قبله تبعاً للبدل مع سواء وحده هو أو غيره أي المالك أو غير المالك فقول المتن لا داره وأرضه وكثر وباقيه للمختط له وزئبق

لا داره وأرضه بارجاع الضمير للواحد ليس احترازاً عن الارض المملوكة لغير الواحد بل هما سواء في عدم وجوب الخمس فيهما كما استوفيا في ان الاربعة الاجناس للمالك سواء كان هو الواجب أو غيره وعبرة التنوير تقتضي خلاف ذلك فانه قال وباقيه أي باقي المعدن بعد الخمس لمالكها ان ملكته ولا فلا واحد ولا شيء فيه ان وحده في داره وأرضه فقوله وباقيه لمالكها يدل على انه لو كان الواحد غير المالك لخمس الباقي للمالك ولو كان الواحد هو المالك لايخمس بل الكل له لقوله بعده ولا شيء فيه ان وحده في داره وأرضه فتأمل (قوله

ان الخفف لازم لماعلمت ان الخفف متعدد وانه من باب طلب (قوله لا داره وأرضه) أي لا خمس في معدن وحده في داره أو أرضه فاتفقوا على ان الاربعة الاجناس للمالك سواء وحده هو أو غيره لانه من توسع الارض بدليل دخوله في البيع بغير تسمية فيكون من أجزائها واختلفوا في وجوب الخمس قال أبو حنيفة لا خمس في الدار والبيت والمثل والمخاتوت مسلماً كان المالك أو ذمياً كما في المحيط وفي الارض عنه روايتان اختار المصنف انها كالدار وقال لا يجب الخمس لاطلاق الدليل وله انه من أجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنة في سائر الاجزاء فكذا في هذا الجزء لان الجزء لا يخالف الجملة بخلاف الكثر فانه غير مركب فيها والفرق بين الارض والدار على احدي الروايتين وهي رواية الجامع الصغير ان الدار ملكت خالصة عن المؤن دون الارض ولذا وجب العشر أو الخراج في الارض دون الدار فكذا هذه المؤنة حتى قالوا لو كان في الدار نخلة تطرح كل سنة اكراماً من الثمار لا يجب فيه شيء لما قلنا بخلاف الارض وفي البدائع هذا كله اذا وجد في دار الاسلام فلما اذا وجد في دار التحرب فان وجده في أرض غير مملوكة فهو له ولا خمس فيه كما في الكثر وأورد على كون المعدن من أجزاء الارض جواز التيميم به وليس بجائز وأجاب في المعراج بانه من أجزائها وليس من جنسها كالخشب (قوله وكثر) بالرفع عطف على معدن أي وخمس كثر وهو دون الجاهلية فيكون الخمس لبيت المال وله ان يصرفه الى نفسه ان كان فقيراً كما قدمناه في المعدن ووجوب الخمس اتفاقاً للعموم الحديث وفي الر كاز الخمس كما قدمناه (قوله وباقيه للمختط له) أي الاجناس الاربعة للذي ملكه الامام البقعة أول الفتح وان كان ميتاً فلورثته ان عرفوا والا فهو لاقصى مالك للارض أو لورثته كذا في البدائع وقبل يوضع في بيت المال ورجمه في فتح القدير وفي التحفة جعله لبيت المال ان لم يعرف الاقصى وورثته وهما كما عندهما وقال أبو يوسف ان الباقي للواحد كالمعدن لان الاستحقاق بتمام الحيازة وهي منه ولهما ان يد المخط له سبقت اليه وهي يد الخصوص فيملك به ما في الباطن وان كانت على الظاهر كما اذا اصطاد سمكة في بطنها درة ثم بالبيع لم يخرج عن ملكه لانه مودع فيها بخلاف المعدن لانه من أجزائها فينتقل الى المشتري ومحل الخلاف فيما اذا لم يدعه مالك الارض فان ادعى انه ملكه فالقول قوله اتفاقاً كذا في المعراج أطلق في الكثر فشمع النقود وغيره من السلاح والآلات وأثاث المنازل والفصوص والقماش لانها كانت ملك الكفار فخرقته أي دينا قهر افصارت غنمة وقيدناه بدفين الجاهلية بان كان نقشه صنماً أو اسماً مملوكة لهم المعروفين للاحتراز عن دفين أهل الاسلام كما كتب عليه كلمة الشهادة أو نقش آخر معروف للمسلمين فهو لقطة لان مال المسلمين لا يغنم وحكمها معروف وان اشتبه الضرب عليهم فهو جاهلي في ظاهر المذهب لانه الاصل وقيل يجعل اسلامياً في زماننا لتقدم العهد وأشار بقوله للمختط له الى انه وحده في أرض مملوكة لانه لو وجد في أرض غير مملوكة كالجبال والمفاضة فهو كالمعدن يجب خمسة وباقيه للواحد مطلقاً كان أو عبداً كما ذكرناه وفي المغرب النخلة المكن المختط لبناء دار أو غير ذلك من العمارات وفي المعراج اتفاقاً للمختط له لان الامام اذا أراد قسمة الاراضى يخط لكل واحد من الغنمين ويجعل تلك الناحية له (قوله وزئبق) أي خمس الزئبق عنده أي حنيفة ومحمد وعن أبي يوسف لا شيء فيه لانه مانع ينبع من الارض كالقير ولهما انه ينطبق مع غيره فانه جبر

٢٢٢ - بحر ثاني وعن أبي يوسف لا شيء فيه قال الرمي أي في روايته الاخيرة وأقول الخلاف في المصاب في معدنه أما الوجود في خزائن الكفار ففيه الخمس اتفاقاً كذا في النهر وهذا أيضاً فيما اذا وجد في غير أرضه وداره أما اذا وجد فيهما لا سبيل لاحد

يطبخ فيسيل منه الزئبق فاشبه الرصاص وهو يكسر الباء بعد الهمة الساكنة كذا في المغرب وقيل
هو حيوان لانه ذو وحش يتحرك بالارادة ولهذا يقتل كذا في المعراج وفي قيم القدير انه بالياء وقيل
تهمز ومنهم حينئذ من يكسر الموحدة بعد الهمة مثل زير الثوب وهو ما يعالج جديده من الورب
لاخذه لاعلى وجه القهر والغلبة (قوله لا ركاز دار حرب) أي لا يخمس ركاز في دار الحرب لانه ليس
بغنيمة لا خذله لاعلى وجه القهر والغلبة لانعدام غلبة المسلمين عليه أطلق في الركاز فشمّل الكثر
والمعدن والقديري وضع المسئلة في الكثر ليعين حكم المعدن بالاولى لعدم الاختلاف فيه بخلاف
الكثر فان شيخ الاسلام اوجب الخمس فيه كما في المعراج وأطلق في دار الحرب فشمّل ما اذا وجدته في
أرض غير مملوكة أو في مملوكة لهم لكن اذا كانت غير مملوكة فالكل له سواء دخل بأمان أو لا لان
حكم الامان يظهر في المملوك لا في المباح وان كانت مملوكة لبعضهم فان دخل بأمان رده الى صاحبه
محرمه أموالهم عليه بغير الرضا وان لم يردده اليه ملكه ملكا خيئا فسيده التصديق به فلو باعه صح
لقيام ملكه لكن لا يطيب للمشتري بخلاف بيع المشتري شراء فاسد لان التصادق ببيعته لا يمنع
فمنحه حينئذ وان دخل بغير امان حل له ويستثنى من اطلاق المصنف ما اذا دخل جماعة ذوو منعة
دار الحرب وظفر واشئ من كنوزهم فانه يجب فيه الخمس لكونه غنيمة لمحصل الاخذ على طريق
القهر والغلبة (قوله وفيروزج ولو أوو وعبر) أي لا تخمس هذه الاشياء اما الاول فلانه حجر
مضى به وجد في الجبال وقد ورد في الحديث لا خمس في الحجر ونحوه المساقيات والجواهر كما قدمناه
من كل جامع لا ينطبع أطلقه وهو مقدم بما اذا أخذها من معدنها أما اذا وجدت كنز وهي دفين
المجاهلة ففقه الخمس لانه لا يشترط في الكثر الا المسالبة لكونه غنيمة وأما الثاني فالمراد به كل حلية
تستخرج من البحر حتى الذهب والفضة فيه بان كانت كنزا في قعر البحر وهذا عندهم ما قال أبو
يوسف يجب في جميع ما يخرج من البحر لانه مما تحويه يد الملوكة ولها ما ان قعر البحر لا يرد عليه قهر
أحد فانه عدت اليد وهي شرط الوجوب والحاصل ان الكثر لا تفصيل فيه بل يجب فيه الخمس كغنا
كان سواء كان من جنس الارض أو لم يكن بعدان كان مالا متقوما وأما المعدن فثلاثة أنواع كما
قدمناه اول الباب والمؤلؤ ومطر الر بيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤا والصدف حيوان يخلق فيه
اللؤلؤ والعنبر حشيش ينبت في البحر أو حتى دابة في البحر والله سبحانه أعلم

باب العشر

هو واحد الاجزاء العشرة والكلام فيه في مواضع في بيان فرضيته وكيفيتها وأسبها وشرايطها وقدر
المفروض ووقته وصفته وركنه وشرايطه وما يسقطه أما الاول فتأيت بالكتاب قوله تعالى وآتوا
حقه يوم حصاده على قول عامة أهل التأويل هو العشر أو نصفه وبالسنة ما سقته السماء ففيه العشر
وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر وبالإجماع وأما الكيفية فما تقدم في الزكاة انه على الفور
أو التراخي وأما أسبها والارض النامية بالخارج حقيقة بخلاف الخراج فان سببه الارض النامية
حقيقة أو تقديرا بالتمكين فلو تمكن ولم يزرع وجب الخراج دون العشر ولو أصاب الزرع آفة لم
يجب وقد منّا حكم تجهيل العشر وانه على ثلاثة أوجه في مسألة تجهيل الزكاة وأما شرايطها فثلاثة
شرط الاهلية وشرط المحلية فالاول نوعان أحدهما الاسلام وانه شرط اهلية وهذا الحق فلا ريب
الا على مسلم بخلاف وأما كونه يتناول الى الكافر فسيأتي مفصلا والثاني العلم بالفرضية وهو

لا ركاز دار حرب وفيروزج
وأولو وعبر
(باب العشر)

عليه ولا يخمس كما صرح
به في التناظرانية (قوله
ملكه ملكا خيئا) قال
في النهر المذكور في المحيط
وغیره انه ان أخرجته الى
دار الاسلام ملكه ملكا
خيئا (قوله) فالحاصل
ان الكثر لا تفصيل فيه
أي الكثر غير المستخرج
من البحر
(باب العشر)

وله على قولهما العشر عليهما بالحصص (الخ) كذا أطلقه في المعراج والسراج والمجتمعي وفي القمح لزراع
من قبل العامل فعلى قياس قول أبي حنيفة العشر على صاحب الأرض كافي الأجرة ٢٥٥ وعندهما يكون في الزرع

كلا جارة وان كان البذر

من رب الأرض فهو على
رب الأرض في قولهم اه
ومثله في النهر (قوله
والخشيش) أقول فيه
دليل على عدم وجوب
العشر في القلي وهو شئ
يستخدم حريق المحص

يجب في عمل أرض
العشر ومضى في سماء وسبح
بلا شرط نصاب وبقاء
الا المحطب والقصب
والخشيش

وهو من الخشيش والظبية
بأخذونه والله تعالى
أعلم رملي (قوله أطلقه
فتناول القليل والكثير)

فيكون قوله بلا شرط
نصاب تصرحاً بما علم
وفائدته التنصيص على
خلاف قول الصاحبين
(قوله لان العسل اذا

كان في أرض الخراج
فلا شئ فيه) قال الرملي
أقول يجب تقييده بخراج
المقاطعة فلو وجد في

أرض خراج المقاسمة ففيه
مثل ما في الثمر الموجود
فها وقوله ولا شئ في ثمار
أرض الخراج صريح فيما

قلنا وأنت على علم انه عند
الاطلاق يصرف الى
المنظف اه وقد يجب

عام في كل عبادة أيضاً وأما العقل والبسوغ فليس من شرائط الوجوب حتى يجب العشر في أرض
الصبي المحنون لان قدمه مؤنة ولهذا جاز الامام أن يأخذ جبراً ويسقط عن صاحب الأرض
الا انه لا ثواب له الا اذا أدى اختياراً ولذا لو مات من عليه العشر والمعام تأنم يؤخذ منه بخلاف الزكاة
وكذا لان الأرض ليس بشرط للوجوب لوجوبه في الأرض الموقوفة يجب في أرض المأذون
والمسكاتب ويجب على المؤجر عنده وعندهما على المستأجر كالمستعير ويسقط عن المؤجر اهلاكه
قبل الحصاد لا بعده وفي المزارعة على قوله جاز العشر عليهم ما بالحصص وعلى قوله على رب الأرض
ليكن يجب في حصته في عينه وفي حصص المزارع يكون ديناً في ذمته وفي الأرض المعصومة على
الغاصب ان لم تنقصها الزراعة وان نقصها فعلى رب الأرض عنده وعندهما في الخارج ولو كانت
الأرض خراجية فخراجها على رب الأرض في الوجوه كلها بالاجماع لا في الغصب اذا لم تنقصها الزراعة
فخراجها على الغاصب فان نقصها فعلى رب الأرض كذا في البدائع وغيره وفي الخلاصة والظاهرية
ان الخراج انما يكون على الغاصب اذا كان جاحداً ولا يثبت للمالك وزرعها الغاصب أما اذا كان
مقراً أو لئلا يثبت عاقلة ولم تنقصها الزراعة فالخراج على رب الأرض اه وأما شرائط الخلية فان
تكون عشرية فلا عشر في الخارج من أرض الخراج لانها لا يثبت من وسياقي بيان العشرية
ووجود الخراج وأن يكون الخراج منها مما ينفق بدب زراعتها غناء الأرض فلا عشر في المحطب ونحوه
وسياقي بيان قدره وأما وقته فوقت خروج الزرع وظهور الثمر عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف
وقت الإدراك وعند محمد عند التبقية والجذاذ وأما ركضه والتملك كازكاة وشرائط الاداء ما قدمناه
في الزكاة وأما ما يسقط به هلاك الخراج من غير صنعه وبهلاك البعض بسقط بقدره وان استهلكه
غير المالك أخذ الضمان منه وأدى عشره وان استهلكه المالك ضمن عشره وصار ديناً في ذمته
ومنها الردة ومنها موت المالك من غير وصية اذا كان قد استهلكه كذا في البدائع مختصراً (قوله
يجب في عمل أرض العشر ومضى في سماء وسبح بلا شرط نصاب وبقاء الا المحطب والقصب والخشيش)
أي يجب العشر فيما ذكر أمائي العسل فلحديث في العسل العشر ولان التحلل يتناول من الأنوار
والثمار وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما بخلاف دود القز لانه يتناول الأوراق ولا عشر فيها
أطلقه فتناول القليل والكثير وهو مذهب الامام وقد رآه أبو يوسف نصابه بخمسة أسوق وعن محمد
بخمسة افراق كل فرق ستة وثلاثون رطلاً قيد بارض العشر لان العسل اذا كان في أرض الخراج
فلا شئ فيه لما ذكر ان وجوب العشر فيه لكونه بمنزلة الثمر ولا شئ في ثمار أرض الخراج لا متناع
وجوب العشر والخراج في أرض واحدة وفي المعراج وقول محمد لا شئ فيه أي في العسل وليكن
الخراج يجب باعتبار التمكن من الاستئصال اه وفي المبسوط ان صاحب الأرض يملك العسل الذي
في أرضه وان لم يتخذها لذلك حتى له أن يأخذ من أرضه من أرضه بخلاف الطير اذ افرح في أرض
رجل فجاء رجل وأخذها فهو لالاخذ لان الطير لا يفرح في موضع لم يترك فيه بل لا يفرح بصر صاحب
الأرض بخزها المفرح بملكه اه ولو وجد العسل في المقازاة أو الحبل ففيه اختلاف فعندهما يجب
العشر وقال أبو يوسف لا شئ فيه لانه لا أرض ليست بملكه وله ان المقصود من ملكها النماء
وقد حصل وعلى هذا كل ما يوجد في الجبال من الثمار والجوز وبهذا علم ان التقييد بارض العشر

بان الرائد من قوله فلا شئ فيه في وجوب العشر لان الكلام فيه فلا ينافي وجوب القم اذا كانت أرضه خراجية خراجها قايمة
تأكل (قوله وبهذا علم ان التقييد بالخ) ظاهره ان الجبال والمقازاة ليست بعشرية مع ان العشر واجب في الخراج منها وقد قال

ونصفه في مسقي غرب
ودالية ولا ترفع المؤن
وضعه في أرض عشرية
لتغلي وان أسلم أو ابتاعها
منه مسلم أو ذمي وخراج
ان اشترى ذمي أرضا
عشرية من مدلم

في الحامية على ان أرض
الجبال التي لا يصل اليها
الماء عشرية تأمل وعبارة
الغرر يجب في غسل
أرض عشرية أو جبل قال
الشيخ اسمعيل نص عليه
أي على الجبل وان كان
معلوما مما قبله لان أرض
الجبل الذي لا يصل اليه
الماء عشرية كافي النوازل
والحامية والمخالصة
وغيرها للاشعار بعدم
اعتبار ما روي عن أبي
يوسف اه (قوله الثلاثة)
أي المحطب والقصب
والحنش (قوله ونصاب
القصب السكر الخ)
تصرف في عبارة الفتح
وهي بتمامها قال في شرح
الكنز في قصب السكر
العشر قل أو أكثر وعلى

قياس ٣

(قوله خمسة أطنان)
الطن بالطاء المهملة حرمة
القصب قاله الشيخ اسمعيل
(قوله نظرا للفقراء)
الظاهر أن يقال نظرا
مكذبا يابض بالاصل

للاحتراز عن أرض الحراج فقط فلو قال يجب في غسل أرض غير الحراج لكان أولى وأما وجوبه
فيماسقي بالمطر أو بالسيح كما النبل فتفق عليه للدلالة السابقة وأما قوله بلا شرط نصاب وبقاء
فذهب الامام وشرطاهما فصارا لخلاف في موضعين لهما في الاول قوله عليه الصلاة والسلام ليس
في حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة أوسق رواه مسلم وله اطلاق الآية وبما أخرجهما من
الأرض والحديث فيماسةقت السماء العشر وتأويل مرويهما ان المتقزكاة التجارة لانهم كانوا
يتبايعون بالاوساق وقيمة الوسق أربعون درهما أو تعارض الخاص والعام فقدم العام لانه أحوط
ولهما في الثاني الحديث ليس في الحضراوات صدقة واه التمسك بالعمومات وانما استثنى الثلاثة
لانه لا يقصد بهما الاستغلال الأرض غالبا حتى لو استعمل بها أرضه وجب العشر وعلى هذا كل ما لا يقصد
به استغلال الأرض لا يجب فيه العشر مثل السعف والتبن وكذا كل حب لا يصلح للزراعة كبر
البطيخ والقثاء لكونها غير مقصودة في نفسها وكذا الأعشرفيماتها وتابع للأرض كالنخل والاشجار
لانه بمنزلة جزء الأرض لانه يتبعها في البيع وكذا كل ما يخرج من الشجر كالصمغ والقطران لانه
لا يقصد به الاستغلال ويجب في العصفروالسكران وبزره لان كل واحد منهما مقصود فيه ثم اختلفا فيما
لا يوسق كالزعفران والقطن فاعتبرا أبو يوسف قيمة أدنى ما يوسق كالذرة واعتبر محمد خمسة أعداد من
أعلى ما يقدر به نوعه فاعتبر في القطن خمسة أجمال كل جمل ثلاث مائة من وفي الزعفران خمسة أمانا ولو
كان الحراج نوعين يضم أحدهما الى الآخر لتكميل النصاب اذا اتحد الخمس وان كانا جنسين كل
واحد أقل من خمسة أوسق فانه لا يضم ونصاب القصب السكر على قول أبي يوسف ان تبلغ قيمته قيمة
خمس أوسق من أدنى ما يوسق وعند محمد نصاب السكر خمسة أمانا فاذا بلغ القصب قدرا يخرج منه
خمس أمانا سكر وجب فيه العشر على قوله وينبغي أن يكون نصاب القصب عنده خمس أطنان كافي
عرف ديارنا (قوله ونصفه في مسقي غرب ودالية) أي ويجب نصف العشر فيما سقي بآلة للعديد
والغرب دلو عظيم والدالية دلو عظيم تدبره البقر وان سقي بعض السنة بآلة والبعض بغيرها فالعشر
أكثرها كما مر في السائمة والعلفة وان استويا يجب نصف العشر نظرا للفقراء كافي السائمة وظاهر
الغاية وجوب ثلاثة أرباع العشر (قوله ولا ترفع المؤن) أي لا تحسب أجرة العمال ونفقة البقر وكرى
الانهار وأجرة الحافظ وغير ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا
معنى لرفعها أطلاقه فشمل ما فيه العشر وما فيه نصفه فيجب اخراج الواجب من جميع ما أخرجته
الأرض عشر أو نصف الا ان مات كلفه يأخذه بلا عشر أو نصفه ثم يخرج الواجب من الباقي كما توفهه
بعض الناس (قوله وضعفه في أرض عشرية لتغلي وان أسلم أو ابتاعها منه مسلم أو ذمي) أي يجب
عشران في أرض الى آخره وفيه ثلاث مسائل الاولى الأرض العشرية اذا اشترها تغلي فالذهب
تضعيفه عليه لاجماع الصحابة الثانية اذا أسلم التغلي فالتضعيف باق عليه لان التضعيف صار
وظيفة الأرض فيبقى بعد اسلامه كالخراج الثالثة اذا اشترها منه مسلم أو ذمي فكذلك لانها انتقلت
اليه بوظيفتها كالخراج فان المسلم أهل للبقاء عليه وان لم يكن أهلا لا بدائه ورد الواجب أبو يوسف في
المستثنى الى عشر واحد والذاعي الى التضعيف (قوله وخراج ان اشترى ذمي أرضا عشرية
من مسلم) أي يجب الحراج لان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها ولا وجه الى التضعيف لان
الكلام في غير التغلي بخلاف الحراج لانه عقوبة والاسلام لا ينافيها كالرق وبه اندفع قول أبي
يوسف من تضعيف العشر عليه وقول محمد ببقاء العشر وحاصل هذه المسائل ان الأرض اما عشرية

لأن النظر للفقراء في وجوب ثلاثة أرباع العشر نامل (قوله أما الأول فلتحول الصفقة إلى الشفيع الخ) أقول صرحوا
 بالشفعة بان الأخذ بالشفعة شراء من المشتري إن كان الأخذ بعد القبض وإن ٢٥٧ كان قبله فشرائه من البائع

لتحول الصفقة إليه
 ووضع المسئلة هنا بعد
 القبض فيكون شراؤه من
 الذي فهو مشكل ويمكن
 الجواب عنه بما نقله في
 النهاية عن نوادر زكاة
 المبسوط ولو أن كافرًا
 اشترى أرضًا عشرية

وعشران أخذها منه مسلم
 بشفعة أو رد على البائع
 للفساد وإن جعل مسلم
 داره بستانًا فؤنته تدور
 مع مائه بخلاف الذي
 وداره حركين قبر ونقط
 في أرض عشر ولو في أرض

خراج يجب الحراج

فعليه فيها الحراج في قول
 أبي حنيفة رحمه الله
 ولكن هذا بعدما انقطع
 حق المسلم عنها من كل
 وجه حتى لو استحقها مسلم
 أو أخذها مسلم بالشفعة
 كانت عشرية على حالها
 سواء وضع عليها الحراج
 أو لم يوضع لأنه لم ينقطع
 حق المسلم عنها أه تامل
 رمي (قوله وجوابه إن
 الممنوع الخ) حاصل
 الجواب تسلّم أن وضع
 الحراج على المسلم ابتداء
 حائر لكن لا مطلقا بل
 إذا كان برضاه وأن
 الممنوع وضعه عليه

خراجية أو تضعيفية والمشترون مسلم وذمي وتغلي فالمسلم إذا اشترى العشرية أو الخراجية بقيت
 حالها أو التضعيفية فكذلك عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف ترجع إلى عشر واحد فإذا
 تولى التغلي الخراجية بقيت خراجية أو التضعيفية فهي تضعيفية أو العشرية من مسلم ضوعف
 به العشر عندهما خلا والمحمد وإذا اشترى ذمي غير تغلي خراجية أو تضعيفية بقيت على حالها أو
 شريفة صارت خراجية إن استقرت في ملكه عنده ولم يشترط القبض في المختصر لو وجب الحراج
 شرطه في الهداية لأن الحراج لا يجب إلا بالتمكن من الزراعة وذلك بالقبض (قوله وعشران
 عندهما مسلم بالشفعة أو رد على البائع للفساد) أما الأول فلتحول الصفقة إلى الشفيع كأنه اشتراها
 من المسلم وأما الثاني فقلناه بالرد والغسل جعل البيع كان لم يكن لأن حق المسلم وهو البائع لم ينقطع
 بهذا البيع لكونه مستحق الرد وأشار بقوله للفساد إلى كل موضع كان الرد فيه فسحنا كالرد بخيار
 شرط والرؤية مطلعا والرد بخيار العيب إن كان بقضاء أو ما بغير قضاء فهي خراجية على حالها
 كالأقالة لأنها مضمخ في حق المتعاقدين يبيع جديد في حق ثالث فصار شراؤه من الذي فتنقل إلى
 مسلم بوظيفتها فاستفيد من وضع المسئلة أن للذمي أن يردّها بعيب قديم ولا يكون وجوب الحراج
 عليها عينا حادثا لأنه يرتفع بالغسل بالقضاء فلا يمنع الرد (قوله وإن جعل مسلم داره بستانًا فؤنته
 تدور مع مائه) يعني فإن سقاها بماء العشر فهو عشرى وإن سقاها بماء الحراج فهو خراجي وإن سقاها
 مرة من ماء العشر ومرة من ماء الحراج فعليه العشر لأنه أحق بالعشر من الحراج كذا في غاية البيان
 واستشكل العتابي وجوب الحراج على المسلم ابتداء حتى نقل في غاية البيان أن الإمام السرخسي ذكر
 في كتاب الجامع أن عليه العشر بكل حال لأنه أحق بالعشر من الحراج وهو الاظهر أه وجوابه إن
 الممنوع وضع الحراج عليه ابتداء جبراً أما باختياره فيجوز وقد اختاره هنا حيث سقاها بماء الحراج
 فهو كما إذا أحيا أرضاً ميتة بأذن الإمام وسقاها بماء الحراج فإنه يجب عليه الحراج والبستان يحوط
 عليها حائط وفيها أشجار متفرقة كذا في المعراج قيد يجعلها بستاناً لأنه لو لم يجعلها بستاناً وفيها نخيل
 تغل أكرار الأشي فيها أو أمد الذي فإن الحراج واجب عليه مطلقاً ولا يعتبر الماء وهو المراد بقوله (بخلاف
 الذمي) لأنه أهل له لا للعشر (قوله وداره حر) لأن عمر رضى الله عنه جعل المساكن عفواً وعليه
 إجماع الصحابة وكذا المقابر وتقييده في الهداية بالجوسى ليفيد النفي في غيره من أهل الكتاب
 بالدلالة لأن الجوسى أبعد عن الإسلام محرمة من كحتمه وذباحته (قوله كعين قبر ونقط في أرض عشر
 ولو في أرض خراج يجب الحراج) لأنه ليس من أنزال الأرض وانما هو عين فؤارة كعين الماء فلا
 عشر ولا خراج إن لم يكن وراء موضع القير والنفط أرض فارغة صالحة للزراعة وأما إذا كان وراءه
 موضع صالح للزراعة فلا يجب شيء إن كان في أرض العشر لأن العشر لا يكفي فيه التمكن من الزراعة
 بل لابد من حقيقة الحراج وأما إن كان في أرض خراج وجب الحراج لأنه يكفي لوجوبه التمكن من
 الزراعة وقد حصل وهو المراد بما في المختصر والقير هو الزفت ويقال القار والنفط بالفتح والكسر
 وهو أفصح دهن يعلو الماء وفي معراج الدراية ولا يمتنع موضع القير في رواية ابن سماعة عن محمد بن
 موضعه لا يصلح للزراعة وقال بعض مشايخنا يمتنع لأن موضع القير تبسج للأرض فيسبح معه
 تبعا وإن كان لا يصلح للزراعة كارض في بعض جوانبها سبخة فإنها تبسج مع الأرض ويوضع الحراج

بجر ثاني جبراً وأجاب في الفتح بما حاصله أن هذا ليس فيه وضع الحراج عليه ابتداء أصلاً وانما هو انتقل ما
 وظيفته الحراج إليه بوظيفته وهو الماء فإن وظيفته الحراج فإذا سبق به انتقل هو بوظيفته إلى أرض المسلم كما لو اشترى خراجية

فيها لكونها تابعة لما يصلح للزراعة اه وظاهر المختصر يدل على قول البعض فانه اوجب الخراج مطلقا ولم يذكر المصنف الفرق بين الارض الخراجية والعشيرة فالارض العشيرة بقا أرض العرب كلها قال محمد بن من العذيب الى مكة وعدن ابن الى أقصى جبر باليمن بمهرة وذكر الكرخي انها أرض الحجاز وتهامة واليمن ومكة والطائف والبرية ومنها الارض التي أسلم أهلها طوعا أو فتحت قهرا وقسمت بين الغاميين وأما الارض الخراجية فافتحت قهرا وتركت في أيدي أربابها وأرض نصارى بني تغلب والموت التي أحياها ذمي مطلقا ومسلم وستأها بماء الخراج وماء الخراج هو ماء الانهار الصغار التي حفرها الاعاجم مما يدخل تحت الايدي وماء العيون والقنوات المستنبطة من مال بيت المال وماء العشر هو ماء السماء والآبار والعيون والانهار العظام التي لا تدخل تحت الايدي كسيحون وجيحون ودجلة والفرات والنيل لعدم اثبات يد عليهم وعن أبي يوسف انها خراجية لا مكان اثبات السيد عليها بشد السفن بعضها على بعض حتى تفسر شبه القنطرة كذاني البدائع وغيرها والله أعلم

باب المصرف

باب المصرف
هو الفقير والمسكين وهو
أسوأ حالا من الفقير

(قوله وعدن ابن) قال
في القاموس وعدن ابن
محركة جزيرة باليمن أقام
بها ابن

باب المصرف

(قوله وينبغي اخراج
خمس المعادن) الاولى
أن يقول خمس الركا
الشامل للمكتر أيضا لانه
كالمدن في المصرف قاله
بعض الفضلاء

هو في اللغة المعدل قال تعالى ولم يجدوا عنها مصرفا كذا في ضياء المحلوم ولم يقيد في الكتاب بمصرف الزكاة ليتناول الزكاة والعشر وخمس المعادن مما قدمه كما أشير اليه في النهاية وينبغي اخراج خمس المعادن لأن مصرفه الغنائم كما صرح به الاستيعابي وغيره وقد ذكر الاصناف السبعة وسكت عن المؤلفه قلوبهم للإشارة الى السقوط للاجماع الصحابي وهو من قبيل انتهاء المحكم لانتهاء علمه الغائبة التي كان لاجلها الدفع فان الدفع كان للاعزاز وقد أعز الله الاسلام وأغنى عنهم واختار في العناية انه ليس من باب النسخ لأن الاعزاز لا في عدم الدفع فهو تقرير لما كان لا نسخ وتعبه في فتح القدير بان هذا لا ينفي النسخ لأن اباحة الدفع اليهم حكم شرعي كان ثابتا وقد ارتفع وهم كانوا ثلاثة اقسام قسم كان الاعطاء لينتألفهم على الاسلام وقسم كان يعطيهم لدفع شرهم وقسم أسلموا وفيهم ضعف فكان ينألفهم لينتأوا ولا يقال ان نسخ الكتاب بالاجماع لا يجوز لأن النسخ دليل الاجماع لا هو بناء على انه لا اجماع الا عن مستند فان ظهر والاوجب المحكم بانه ثابت على ان الآية التي ذكرها عمر رضي الله عنه تصلح لذلك وهو قوله تعالى وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (قوله) هو الفقير والمسكين وهو أسوأ حالا من الفقير أي المصرف الفقير والمسكين والمساكين أدنى حالا وفرق بينهما في الهداية وغيرها بان الفقير من له أدنى شيء والمسكين من لا شيء له وقيل على العكس ولكل وجه والاول هو الاصح وهو المذهب كذا في الكافي والاولى أن يفسر الفقير بمن له ما دون النصاب كافي النفاية أخذ من قولهم يجوز دفع الزكاة الى من يملك ما دون النصاب أو قدر نصاب غير تام وهو مستغرق في الحاجة ولا خلاف في انها صنفان هو الصحيح لأن العطف في الآية يقتضي المغايرة وانما الخلاف في انها صنفان أو صنف واحد في غير الزكاة كالوصية والوقف والنذر فقال أبو حنيفة بالاول وهو الصحيح كما في غاية البيان وأبو يوسف بالثاني فلما وصى بثلاث ماله لفلان وللفقراء والمساكين فعلى الصحيح لفلان ثلث الثلث وعلى غيره نصف الثلث وانما جاز صرف الزكاة الى صنف واحد لا يعنى لا يوجد في الوصية وهو دفع الحاجة وذا يحصل بالمصرف الى صنف واحد والوصية ما شرعت لدفع حاجة الموصى له فانها تجوز للفقير أيضا وقد يكون للموصى أغراض كثيرة لا يوقف عليها فلا يمكن تعليل نص كلامه فيجوز على ظاهر لفظه من غير اعتبار المعنى كذا في البدائع والله أعلم

أوصى بثالث ماله للأصناف السبعة فصرف إلى صنف واحد لا يجوز وقيل يجوز كذا في المخطوط في
 الخاتمة والذي له دين مؤجل على إنسان إذا احتيج إلى النفقة يجوز له أن يأخذ من الزكاة قدر كفايته
 إلى حلول الأجل وأن كان الدين غير مؤجل فإن كان من عليه الدين معسرا يجوز له أخذ الزكاة في أصح
 الأقاويل لأنه بمنزلة ابن السبيل وإن كان المدينون موسرا معترفا لا يحل له أخذ الزكاة وكذا إذا كان
 واحدا وله عليه دين عاقل وإن لم تكن دينه عادلة لا يحل له أخذ الزكاة ما لم يرفع الأمر إلى القاضي
 يحلفه فإذا حلف بعد ذلك يحل له أخذ الزكاة اهـ والمراد من الدين ما يبلغ نصابا كما لا يخفى وفي فتح
 القدير ولودفع إلى فقيرة لها مهر دين على زوجها يبلغ نصابا وهو موسر بحيث لو طلبت إعطائه لا يجوز
 وإن كان بحيث لا يعطى لو طلبت جاز اهـ وهو مقيد لعموم ما في الخاتمة والمراد من المهر ما تعرف
 بهجته لأن ما تعرف تأجيله فهو دين مؤجل لا يمنع أخذ الزكاة ويكون في الأول عدم إعطائه بمنزلة
 اعتساره ويفرق بينه وبين سائر الديون بأن رفع الزوج للقاضي مما لا ينبغي للمرأة خلاف غيره لكن في
 البرازية وإن كان موسرا أو المجمل قدر النصاب لا يجوز عندهما وبه يفتى للاحتياط وعند الإمام يجوز
 مطلقا وسيأتي بيان النصب الثلاثة آخر الباب إن شاء الله تعالى (قوله والعامل) تقدم تفسيره في
 باب العاشر وعسر بالعامل دون العاشر ليشمل الساعي أيضا وقد مرنا الفرق بينهما فمعطى ما يكفيه
 وأعوانه بالوسط مدة ذهابهم وإياهم مادام المال باقيا إلا إذا استغرقت كفايته الزكاة فلا يراد على
 النصف لأن التنصيف عن الانصاف قيدنا بالوسط لأنه لا يجوز له أن يتبع شهوته في الأكل والشرب
 والملبس لأنها حرام لكونها اسرا ومحضوا على الإمام أن يبعث من برضى بالوسط من غير اسراف ولا
 تقتير كذا في غاية البيان وفي البرازية المصدق إذا أخذ عماله قبل الوجوب أو القاضي استوفى
 رزقه قبل المدة جاز والأفضل عدم التحميل لاحتمال أن لا يعيش إلى المدة اهـ وقيدنا ببقاء المال
 لا ندلوأخذ الصدقة وضاعت في يده بطلت عماله ولا يعطى من بيت المال شيئا كذا في الإجناس
 عن الزيادات وما يأخذها العامل صدقة فلا تحل العمالة لها شئ لشرفه كما سيأتي وانما حلت للغنى مع
 حرمة المصدقة عليه لأنه فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج إلى الكفاية والغنى لا يمنع من تناولها عند
 الحاجة كإبن السبيل كذا في البدائع والتحقيق أن فيه شبهة بالاجرة وشبهة بالصدقة فلا بد من يحل للغنى
 ولا يعطى لو هلك المال أو أداها لصاحب المال إلى الإمام وللثاني لا يحل لها شئ ويسقط الواجب عن
 أرباب الأموال لو هلك المال في يده لأن يده كيد الإمام وهو نائب عن الفقراء ولا تكون مقدرة وفي
 النهاية رجل من بني هاشم استعمل على الصدقة فاجرى له منها رزق فإنه لا ينبغي له أن يأخذ من ذلك
 وإن عمل فيها ورزق من غير ما فلا بأس بذلك اهـ وهو في صدقة تولية وإن أخذ منها مكروه لا حرام
 ومن أحكام العامل ما ذكره في البرازية أن العامل إذا ترك المخرج على المزارع بدون علم السلطان يحل
 له لو مضى كالسلطان إذا ترك المخرج له (قوله والمكاتب) أي يعان المكاتب في فك رقبته وهو
 المراد بقوله تعالى وفي الرقاب هو منقول عن الحسن البصري وغيره في تفسير الطبري وأطلقه فشم
 ما إذا كان مولاه فقيرا أو غنيا وهل ما يدفع للمكاتب منها يكون ملكه أولا والذي في بعض التفسير
 أنه لا يملك قال القاضي البيضاوي والعدول عن اللام إلى في الدلالة على أن الاستحقاق للجهة لا للرقاب
 وقبل للإيدان بأنهم أحق بها اهـ وقال الطيبي في حاشية الكشف انما عدل عن اللام إلى في الأربعة
 الأخيرة لأن الأربعة الأول ملكا لماعسى أن يدفع اليهم والأربعة الأخيرة لا يملكون ما يدفع اليهم
 انما يصرف المال في مصالح تتعلق بهم لأن التعدينية في مقدربا صرف في الرقاب يملكه السادة

والعامل والمكاتب

(قوله وكذا إذا كان
 جاحدا الخ) قال في النهر
 بقى أنه في الأصل لم يجعل
 الدين المجعود نصابا ولم
 يفصل بين ما إذا كان له دينه
 عادلة أولا قال السرخسي
 والصحيح جواب الكتاب
 إذ ليس كل فاض يعمله
 ولا كل دينه تقبل والمجنو
 بين يدي القاضي ذل وكل
 أحدا لا يختار ذلك وينبغي
 أن يعول على هذا كما في
 عقد الفرائد اهـ (قوله
 وسيأتي بيان النصب الخ)
 أي عند شرح قوله وغنى
 يملك نصابا وكان الأولى
 أن يقول وسيأتي أن
 النصب ثلاثة (قوله
 وإن أخذ منها مكروه)
 قال في النهر المراد كراهة
 التحريم لقولهم لا يحل له
 ذلك لكن ما مر من أن
 من شرائط الساعي أن
 لا يكون هاشميا يعارضه
 وهذا الذي ينبغي أن
 يعول عليه

(قوله لكن بقى الخ) قال الرملى الذي يقتضيه نظر الفقه الجواز نامل اه قلت بل خبره المفسر في شرحه فقال واذا ملك المدفوع له جاز له صرفه ٢٦٠ فيما شاء (قوله وقد قالوا له) أى دفع الزكاة (قوله فحينئذ لا تظهر غمرته في الزكاة)

قال في النهر والخلف
لفظي للاتفاق على ان
الاصناف كلهم سوى
العامل يعطون بشرط
الفقر فنقطع الحاج يعطى
اتفاقا اه هذا في منح
الغفار بعد ذكره ما مر
عن البدائع من تعليل
حل الدفع للعامل الغنى
والمديون ومنقطع الغزاة
وابن السبيل في دفع الى
كلهم أو الى صنف

بانه فرغ نفسه لهذا
العمل فحتاج الى
الكفاية الخ قال وبهذا
التعليل يقوى ما نسب
الى بعض الفتاوى ان
طالب العلم يجوز له أن
ياخذ الزكاة وان كان
غنيا اذا فرغ نفسه لافادة
العلم واستفادته لكونه
خارجا عن الكسب
والحاجة داعية الى المال
بدمنه وهكذا رأيت
بخط موثق وعزاه الى
الواقعات والله تعالى أعلم
اه قلت وقد رأيت ايضا
في جامع الفتاوى معزيا
الى المبسوط ونصه وفي
المبسوط لا يجوز دفع
الزكاة الى من يملك نصا
الا الى طالب العلم

والمكاتبون لا يحصل في أيديهم شيء والغارمون بصرف نصيبهم لارباب الديون وكذلك في سبيل
الله تعالى وابن السبيل مندرج في سبيل الله وأقر بذلك كرتيبها على خصوصية وهو مجرد عن المحرفين
جميعا أى اللام وفي وعطقه على اللام يمكن وفي أقرب اه فقد صرح بان الأربعة الأخيرة لا يمكن كون
شيئا ويستفاد منه انهم ليس لهم صرف المال في غير الجهة التي أخذوا أجلها وفي البدائع وأنما جاز
دفع الزكاة الى المكاتب لان الدفع اليه عليك وهو ظاهر في أن الملك يقع للمكاتب فبقية الأربعة
بالطريقة الأولى لكن بقى هل لهم على هذا الصرف الى غير الجهة وفي المحيط وقد قالوا انه لا يجوز
لمكاتب هاشمي لان الملك يقع للمولى من وجهه والشبهة ملحقة بالتحقيق في حقهم اه وفي شرح المجمع
وان عجز المكاتب محل مولاه وان كان غنيا وعلى هذا الفقير اذا استغنى وابن السبيل اذا وصل الى ماله
(قوله والمديون) أطلقه كالقدوري وقيدته في الكافي بان لا يملك نصا بافاضلا عن دينه لانه المراد
بالغارم في الآية وهو في اللغة من عليه دين ولا يجحد قضاء كما ذكره القتيبي وانما يقيد المصنف
لان الفقير شرط في الاصناف كلها الا العامل وابن السبيل اذا كان له في وطنه مال بمنزلة الفقير وفي
الفتاوى الظهيرية والدفع الى من عليه الدين أولى من الدفع الى الفقير (قوله ومنقطع الغزاة) هو
المراد بقوله تعالى وفي سبيل الله وهو اختياره لقول أبي يوسف وعند محمد منقطع الحاج وقيل طالبة
العلم واقتصر عليه في الفتاوى الظهيرية وفسره في البدائع بجميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في
طاعة الله تعالى وسبيل الخيرات اذا كان محتاجا اه ولا يخفى ان قيد الفقير لا بد منه على الوجوه
كلها فحينئذ لا تظهر غمرته في الزكاة وانما تظهر في الوصايا والوقف كما تقدم نظيره في الفقراء
والمساكين (قوله وابن السبيل) هو المنقطع عن ماله لبعده عنه والسبيل الطريق فكل من يكون
مسافرا يسمى ابن السبيل وهو غنى بمكانه حتى تجب الزكاة في ماله ويؤمر بالاداء اذا وصلت اليه يده
وهو فقير يداخى تصرف اليه الصدقة في الحال لم حاجته كذا في الكافي فان قلت منقطع الغزاة
أو الخ لا يمكن ان يكون في وطنه مال فهو فقير والافه وابن السبيل فكيف تكون الاقسام سبعة قلت
هو فقير الا أنه زاد عليه بالانقطاع في عبادة الله تعالى فكان مغاير للفقير المطلق الخالى عن هذا القيد
كذا في النهاية وفي الظهيرية الاستقراض لابن السبيل خبر من قبول الصدقة وفي فتح القدير ولا يحل
له ان يأخذ أكثر من حاجته وألحق به كل من هو غائب عن ماله وأن كان في بلده ولا يقدر عليه
الابه وفي المحيط وان كان تاجر له دين على الناس لا يقدر على أخذه ولا يجذب شيئا يحل له أخذ الزكاة
لانه فقير يداخى ابن السبيل اه وهو أولى من جعله غارما كما في فتح القدير وقد قدمنا في بحث الفقير
تفصيلا فراجع (قوله في دفع الى كلهم أو الى صنف) لان المراد بالآية بيان الاصناف التي يجوز
الدفع اليهم لا تعيين الدفع لهم ويدل له من الكتاب قوله تعالى وان تحفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير
لكم ومن السنة أنه عليه الصلاة والسلام أنه مال من الصدقة فجعله في صنف واحد وهم المؤلفون
قلوبهم ثم أنه مال آخر فجعله في الغارمين ولم يصرح في الكتاب بجواز الاقتصا على شخص واحد
من صنف واحد ولا شك فيه عندنا لان الجمع المعروف باللام مجاز عن الجنس ولهذا الوجه لا يتزوج
النساء ولا يشتري العبيد بحث بالواحد والمعنى في الآية ان جنس الزكاة لجنس الفقير فيجوز
الصرف الى واحد لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير ولا يرد

والغازي والمنقطع لقوله عليه السلام يجوز دفع الزكاة لطالب العلم وان كان له نفقة أربعين سنة اه وهذا مناف لدعوى النهر تبعا لفتح القدير بالاتفاق نامل (قوله ولا يحل له أن يأخذ أكثر من حاجته) خالفني

أقول يتسلم من شرح المسمع ان ابن السبيل اذا وصل الى ماله وبقي معه شيء من مال الزكاة الذي اخذه بحسب له كما يحصل لمولى
 الكتاب الذي يحضر لكن لا مناداة فان ما هنا معناه انه ياخذ ما يغلب على ظنه انه قدر الحاجة لا أكثر ولا ينحفي انه مع غلبة
 الظن قد يفضل معه شيء فاذا دافى المجمع ان هذا القاضل يحل له (قوله وفيه خلاف أبي يوسف) أي في جواز دفع غير الزكاة
 اليه خلاف أبي يوسف قال الرمي قال في المحامى التمسدي وبه نأخذ (قوله وأطلقه فشمئلت المستأمن) قال الرمي أي أطلق
 في غاية البيان المحرمي فشمئلت المستأمن ودخوله في المحرمي ظاهر لانه لا يقر في دار الاسلام وانما الاذن ٢٦١

خصه بوصف لا يمنع
 إطلاق المحرمي عليه تأمل
 (قوله رجوع المتبرع على
 الدائن لاعلى المدينون)
 الاظهر عبارة الزبلي
 وهي يسترد الدافع وليس
 للمدينون أخذه فقوله
 وليس للمدينون أخذه هو
 لا الى ذمي وصح غيرها
 وبناء مسجد وتكفين
 ميت وقضاء دينه وشراء
 قن يعق

ثمرة قوله قضاء دين الغير
 لا يقتضي التملك من
 ذلك الغير لانه لو اقتضى
 تملكه من المدينون كان
 حق الاخذ عند المصادقة
 المذكورة للمدينون لا
 للدائن (قوله ويستفاد
 منه ان رجوع المتبرع
 الخ) أقول لفظ المتبرع
 يستفاد منه انه بغير أمر
 المدينون وقوله على الدائن
 متعلق برجوع وقوله
 فهو تملك منه أي من
 المدينون أي انه بمنزلة
 القرض منه والدائن

خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء في يدها فانه يلزمها ثلاثة ولو حلف لا يكلمه الايام أو
 الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه أمكن العهد فلا يحمل على الجنس
 والمحصل ان جل المجمع على الجنس مجاز وعلى العهد أو الاستغراق حقيقة ولا مسوغ للخلاف الا عند
 تعذر الاصل وعلى هذا ان تصف الموصي به لزيد والفقراء كالوصية لزيد وفقير (قوله لا الى ذمي) أي
 لا تدفع الى ذمي لمحدث معاذ خذها من أغنيائهم ووردها في فقرائهم لان التخصيص على الشيء ينفي
 الحكم عما عداه بل لا امر بردها الى فقراء المسلمين والصرف الى غيرهم ترك للأمر وحديث معاذ
 مشهور تجاوز الزيادة به على الكتاب ولئن كان خبر واحد فالعام خص منه البعض بالدليل القطعي
 وهو الفقير المحرمي بالآية وأصوله وفروعه بالاجماع فيخص الباقي بخبر الواحد كما عرف في الاصول
 (قوله وصح غيرها) أي وصح دفع غير الزكاة الى الذمي واجبا كان أو تطوعا كصدقة الفطر والكفارات
 والمنسذور لقوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلواكم في الدين الآية وخصت الزكاة بحديث
 معاذ وفيه خلاف أبي يوسف ولا يرد عليه الهشري لان مصرفه مصرف الزكاة كما قدمناه فلا يدفع الى
 ذمي والصرف في الكل الى فقراء المسلمين أحب وقيد بالذمي لان جميع الصدقات فرضا كانت أو
 واجبة أو تطوعا لا تجوز للمحرمي اتفاقا كما في غاية البيان لقوله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين
 قاتلواكم في الدين وأطلقه فشمئلت المستأمن وقد صرح به في النهاية (قوله وبناء مسجد وتكفين ميت
 وقضاء دينه وشراء قن يعق) بالجر بالعطف على ذمي والضمير في دينه لميت وعدم الجواز لانعدام
 التملك الذي هو الركن في الاربعة لان الكفن على ملك المتبرع حتى لو اقرس الميت السبع كان
 الكفن للمتبرع لا للورثة الميت وقضاء دين الغير لا يقتضي التملك من ذلك الغير الخ فالميت أولى
 بدليل انه لو قضى دين غيره ثم تصادق الدائن والمدينون على عديمه رجوع المتبرع على الدائن لاعلى
 المدينون والاعتاق اسقاط لملك قيد بقضاء دين الميت لانه لو قضى دين الحي ان قضاء بغير أمره
 يكون متبرعا ولا يجزئه عن الزكاة وان قضاء بأمرة جازو يكون القابض كالوكيل له في قبض الصدقة
 كذا في غاية البيان وقيد في النهاية بان يكون المدينون فقرا ولا بد منه ويستفاد منه ان رجوع
 المتبرع بقضاء الدين عند التصديق على الدائن محمول على ما اذا كان بغير أمر المدينون أما اذا كان بأمرة
 فهو تملك منه فلا رجوع عند التصديق بانه لا دين على الدائن وانما يرجع على المدينون وهو بمعمومه
 يتناول ما لو دفعه ناويا الزكاة وينبغي ان لا رجوع فيها كما يحتمل المحقق في فتح القدير فليراجع والحيلة
 في الجواز في هذه الاربعة ان يتصدق بمقدار زكاته على فقير ثم بأمرة بعد ذلك بالصرف الى هذه
 الوجوه فيكون لصاحب المال ثواب الزكاة وللفقير ثواب هذه القرب كذا في المحيط وأشار المصنف
 الى أنه لو أطمع يتيمانها لا يجزئه لعدم التملك الا اذا دفع له الطعام كالكسوة اذا كان يعقل

نائب عن المدينون في القبض لان من قضى دين غيره بأمرة لم يكن متبرعا فله الرجوع على الأمر وان لم يشترط الرجوع في الصحيح ولدا
 قال وانما يرجع على المدينون (قوله كما يحتمل المحقق الخ) وذلك حيث قال لانه بل دفع وقع الملك للفقير بالتمليك وقبض النائب
 عن الفقير وعدم الدين في الواقع انما يبطل به صيرورته قابض لنفسه بعد القبض نيابة لا التملك الاول لان غاية الأمر ان يكون
 ملك لفقير على ظن انه مدينون وانما لا يؤثر عدم الملك بعد وقوعه لله تعالى الخ وما وقع في النهر من انه يرجع على المدينون

القبض والا فلا ولد دفع الصغير الى وليه كذا في الحانية والمراد بالعقل هنا ان لا يرمى به ولا يتخذ عنه
 (قوله واصله وان علا وفرعه وان سفل) بالجرأى لا يجوز الدفع الى أبيه وحده ولبن علا ولا الى ولده
 وولد ولده وان سفل لان المنفعة لم تنقطع عن المملك من كل وجه كما قدمه في تعريف الزكاة لان
 الواجب عليه الانخراج عن ملكه رقبته ومنفعة ولم يوجد في الاصول والفروع الانخراج عن ملكه
 منفعة وان وجد رقبته وفي عبده وجد الانخراج منفعة لارقبته كذا في المستصفى وفيه اشارة الى ان
 هذا المحكم لا يخص الزكاة بل كل صدقة واجبة لا يجوز دفعها اليهم كاحد الزوجين كالكفارات
 وصدقة الفطر والندور وقيد باصله وفرعه لان من سواهم من القرابة يجوز الدفع لهم وهو اولى لما
 فيه من الصلة مع الصدقة كالاخوة والاخوات والاعمام والعلمات والاخوال والحالات الفقراء ولهذا
 قال في الفتاوى الظهيرية ويبدأ في الصدقات بالا قارب ثم الموالى ثم المجيران وذكر في موضع آخر
 عزى الى ابي حفص الكبير لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محاييج فيسد حاجتهم وفي المحيط وولد دفع
 الى أخته ولها مهر على زوجها الموسر يبلغ نصابا يجوز عند أبي حنيفة ولا يحل عندهما وبه بقي
 احتياطاً وولد دفع زكاته الى من نفقته واجبة عليه من القراب جازا لم يحتسبها من النفقة وفي القنية
 دفع زكاته في مرض موته الى أخيه ثم مات وهو وارثه وقعت موقعتها ثم رقم بانه لا يصح كن أوصى
 بالحق ليس لأوصى ان يدفعه الى قريب الميت لانه وصية كذا هذا ثم رقم بانه يصح لكن للورثة الرد
 باعتبار انه وصية اه والذي يظهر ترجيح الاول وأطلق في فرعه فشمّل ثابت النسب منه وغيره
 اذا كان مخلوقاً من مائه فلا يدفع الى المخلوق من مائه بالزنا ولا الى ولد أم ولده الذي نفاه وخرج ولد
 المنعى اليها زوجها اذا تزوجت ثم ولدت ثم جاء الاول حياً وان على قول أبي حنيفة المرجوع عنه
 الاولاد الاول ومع هذا يجوز دفع زكاة الاول اليهم وتجاوز شهادتهم له كذا في معراج الدراية
 لعدم الفرعية ظاهرة على هذا فينبغي على هذا القول ان لا يجوز للثاني دفع الزكاة اليهم لوجود
 الفرعية حقيقة وان لم يثبت النسب منه لكن المنقول في الفتاوى الاول الجبلة انه يجوز للثاني الدفع
 اليهم وتجاوز شهادتهم له على قول الامام وروى رجوعه وعليه الفتوى وعليه الاول الدفع اليهم
 دون الثاني وعلم من تعليل المسئلة بعدم انقطاع المنفعة عن المملك ان خمس المعادن يجوز صرفه الى
 الاصول والفروع وأحد الزوجين لان له ان يحبس الخمس لنفسه اذا كانت الاربعة الاخماس
 لا تغنيه فأولى أن يجوز لغيره لانه لا يعدم نفسه كذا ذكر الاسميني وقيد بالصدقة الواجبة لان
 صدقة التطوع الاولى دفعها الى الاصول والفروع كذا في البدائع (قوله وزوجته وزوجها) أى
 لا يجوز الدفع لزوجته ولا دفع المرأة زوجها المقدمناه من عدم قطع المنفعة عنه من كل وجه وفي
 دفعها له خلافهما لقوله عليه الصلاة والسلام لك أجران أجر الصدقة وأجر الصلة قاله لامرأة ابن
 مسعود وقد سأله عن التصديق عليه قلنا هو محمول على النافلة كذا في الهداية أطلق الزوجة فشمّل
 الزوجة من وجهه فلا يجوز الدفع الى معتدة من بائن ولو بثلاث كذا في المعراج واعلم ان في شهادة
 أحد الزوجين لصاحبه تعتبر الزوجية وقت الاداء وفي الرجوع في الهبة وقت الهبة وفي الوصية
 وقت الموت وفي الاقرار لها في مرض موته الاعتبار لوقت الاقرار وفي المحدود يعتبر كلا الطرفين
 حتى لو سرق من امراته ثم أبانها أو من أجنبية ثم تزوجها ثم اختصم لم يقطع كذا في النهاية وفي
 فتاوى قاضى بجان من الشهادات ما يدل على ان العبرة فيها الوقت المحكم وسبأنى ان شاء الله تعالى
 وفي الظهيرية رجل دفع زكاة ماله الى رجل وأمره بالاداء فاعطى الوكيل ولد نفسه الكبير أو الصغير

واصله وان علا وفرعه
 وان سفل وزوجته
 وزوجها

سهولان الكلام فيما
 اذا دفعه ناويا الزكاة

أوامرته وهم يحاولون جاز ولا يمسك لنفسه شيئا ولو أن صاحب المال قال له ضعه حيث شئت
له أن يمسك لنفسه إياه (قوله وعبد ومكاتبه ومدينه وأمواله ومعق البعض) أي لا يجوز
الدفع إلى هؤلاء لعدم التملك أصلا في غير المكاتب ولعدم تمامه فيه لأن له حقا في كسب
مكاتبه ولذلك تزوج بامته مكاتبه لم يجز بمنزلة تزوج بامته نفسه ومعق البعض كالمكاتب
وإذا كان معق البعض لغيره فقد قدم أن الدفع لمكاتب الغير هو المراد بالرقاب فلا يرد عليه هنا
وهذا إذا كان العبد كله معق بعضه فلو كان بين اثنين فأعق أحدهما حصته وهو معسر واختار
السالك الاستسعاء فلم يعق الدفع لأنه مكاتب لشريكه وليس للسالك الدفع لأنه مكاتبه
وهذا إذا كان الشريك أغنيا فإن كان ولده فلا لأن الدفع لمكاتب الولد غير جائز كالدفء لابنه
وإن كان المعق موسرا واختار السالك تضمينه فلا سالك الدفع للعبد لأنه أغني عنه وليس
للمعق الدفع إذا اختار استسعاءه لأنه مكاتبه لما أنه بالضمين مخير بين اعتاق الباقي أو الاستسعاء
(قوله وغني علك نصابا) أي لا يجوز الدفع له لحديث معاذ المشهور وخذهما من أغنيا ثم ورد هاهنا في
فقرائهم أطلقه فشمّل النصاب النامي السالم من الدين الفاضل عن الجوائع الأصلية الموجب لكل
واجب مالي والنصاب الذي ليس بنام الفارع عماد كالموجب لثلاثة صدقة الفطر والأضحية
ونفقة القريب فإن كلامهم ما عزم لا أخذ الزكاة ولا يرد عليه الغني بقوت يومه فإنه لا يملك نصابا
وتسمية الشارحين له نصابا وجعلهم النصب ثلاثة مجاز لما في الصحاح النصاب من المال القدر الذي
يجب فيه الزكاة إذا بلغه نحو مائتي درهم وخمس من الأبل إذ ليس قوت اليوم مقدر الكن في ضياء
العلوم نصاب كل شيء أصله ومنه النصاب المعترف وجوب الزكاة وهو يقتضي إطلاق النصاب عليه
حقيقة إذ قوت اليوم أصل تحریم السؤال وقيدنا بكونه فارغا عن الجوائع الأصلية لأنه لو كان مستغرقا
بها حلت له فتحل لمن ملك كتبنا تساوى نصابه وهو من أهلها للحاجة لأن زادت على قدرها أو كان
جاهلا والفقير غني بكتبه ولو كان محتاجا إليها القضاء بنفسه فيجب بيعها كما في القنية من باب المحبس
من القضاء ويحل لمن له دور وحوانيت تساوى نصابا وهو محتاج لعلها نفقته ونفقة عياله على
خلاف فيه ولمن عنده طعام سنة تساوى نصابا لعياله على ما هو الظاهر بخلاف قضاء الدين فإنه
يجب عليه بيع قوته الأقوت يومه كما في القنية من المحبس وحلت لمن له نصاب وعليه دين مستغرق
أو منقص للنصاب وحلت لمن له كسوة الشتاء لا يحتاج إليها في الصيف وللمزارع إذا كان له ثوران
لا أن زاد وبلغ نصابا ولا تحل لمن له دار تساوى نصابا والفاضل عن سكاه يبلغ نصابا وقيد بملك
النصاب لأن من ملك مادونه يحل له أخذها إذا كان قيمته لا تبلغ نصابا ولو كان محججا مكنس باقيدنا
به لأنه لو كان تسعة عشر دينارا تساوى ثلاث مائة درهم لا تحل له الزكاة كذا في المحيط عن محمد
وفي الفتاوى الظهيرية خلافه قال وقان هشام سألت محمد عن رجل له تسعة عشر دينارا تساوى ثلاث
مائة درهم هل يسعه أن يأخذ قال نعم ولا يجب عليه صدقة فطره وقيد بالزكاة لأن النفل يجوز للغني كما
للهاشمي وأما بقية الصدقات المفروضة والواجبة كالعشر والكفارات والندور وصدقة الفطر فلا
يجوز صرفها للغني لعموم قوله عليه الصلاة والسلام لا تحل صدقة لغني خرج النفل منها لأن الصدقة
على الغني هبة كذا في البدائع وأما صدقة الوقف فيجوز صرفها إلى الأغنياء إن ساءلهم الواقف
والأفلا لأنها من الصدقة الواجبة كذا في البدائع أيضا وفرعوا على منع دفع الزكاة للغني ما لو دفع
قوم زكاته إلى من يجمعها الفقير فاجتمع عند الأخذ أكثر من مائتين فإن كان جمعه له بامرهم قالوا

وعبد ومكاتبه ومدينه
وأمواله ومعق البعض
وغني علك نصابا

(قوله ولا تحل لمن له دار
تساوى نصابا الخ) هذه رواية
ابن سماعة عن محمد قال في
التتارخانية وفي البقالي
وأطلق في الكشف عن
محمد رحمه الله إذا كان له
دار تساوى عشرة آلاف
درهم ولو باعها واشترى
بألف بوسعه ذلك لا أمر
بيعهما ثم نقل عن الصغرى
إذا كان له دار يسكنها
يحل له الصدقة وإن لم
تكن الدار جيرة مستحقة
لحاجته بأن كان لا يسكن
الكل هو الصحيح (قوله
قيدنا به) أي بقوله إذا
كان قيمته أي قيمة مادونه
النصاب لا تساوى نصابا

(قوله سواء كان يساوي مائتي درهم أولاً) تبعه على هذه أخوه وتلميذه في النسخ وجزم في الشربلالية بأنه وهسم قال وقد ذكر خلافه في الاشياء والنظائر في فن المعايير فقد ناقض نفسه ولم أر أحداً من شراح الهداية صرح بما ادعاه بل عبارتهم مفيدة خلافاً غير أنه قال في العناية ولا يجوز دفع الزكاة إلى من ملك نصاباً سواء كان من الفقود أو السوائم أو العروض اهـ فأوهسم ما ذكره وهو مدفوع لأن قول العناية سواء كان الخ مفيد تفسير النصاب بالقيمة مطلقاً ما إن العروض ليس نصابها إلا ما يبلغ قيمته مائتي درهم وقد صرح بان المعبر بمقدار النصاب في التبيين وغيره واستدل له في الكافي بقوله عليه السلام من سأل وله ما يغنيه فقد سأل الناس المحافا قيل وما الذي يغنيه قال مائتا درهم أو عدلها اهـ ونحوه في المحيط فقد شمل الحديث اعتبار السائمة بالقيمة لا إطلاقها وقد نص على اعتبار ٢٦٤ قيمة السوائم في عدة كتب من غير خلاف في الاشياء والسراج والوهبانية وشرحها

للمصنف ولا بن الشحنة والذخائر الاشرفية وفي الجوهرة قال المرغيناني إذا كان له خمس من الأبل قيمتها أقل من مائتي درهم تحصل له الزكاة وتجب

وعنده وطفله

عليه وبهذا ظهر أن المعبر بنصاب النقد من أي مال كان بلغ نصاباً أي من جنسه أو لم يبلغ اهـ ما نقله عن المرغيناني اهـ ما في الشربلالية ووفق بعض محشي الدر المختار بحمل ما مر عن المحيط والظهيرية على اختلاف الرواية عن محمد في أن المعبر في النصاب المحرم الوزن أو القيمة خافي المحيط الثاني وما في الظهيرية الأول والظاهر أن اعتبار

كل من دفع قبل أن يدافع ما في يد الجاني مائتين جازت زكاته ومن دفع بعده لا يجوز إلا أن يكون الفقير مديوناً فيعتبر هذا التفصيل في مائتين بفضل بعدد دينه فإن كان غير أمره جاز الكل مطاقاً لأنه في الأول هو وكيل عن الفقير فما اجتمع عنده ملكه وفي الثاني وكيل الدافع فما اجتمع عنده ملكهم كذا في فتح القدير وللغني أن يشتري الصدقة الواجبة من الفقير ويأكلها وكذا لو وهبها له لما علم أن تبدل الملك كتبدل العين فلأباحتها له ولم يملكها منه ذكر أبو المعين النسفي أنه لا يحل تناوله للغني وقال خواهرزاده يحل كذا في الفوائد الناجية والذي يظهر ترجيح الأول لأن الإباحة لو كانت كافية لما قال عليه الصلاة والسلام في واقعة بريدة هو لها صدقة ولنا هدية كما لا يخفى الآن يقال بالفرق بين الهاشمي والغني وأن قيل به فصحح لما تقدم أن الشهادة في حق الهاشمي كالحقيقة بدليل منع الهاشمي من الهبة لا بخلاف الغني ودخل تحت النصاب النامي المذكور أولاً المحس من الأبل السائمة فإن ملكها أو نصاباً من السوائم من أي مال كان لا يجوز دفع الزكاة له سواء كان يساوي مائتي درهم أولاً وقد صرح به شراح الهداية عند قوله من أي مال كان وفي معراج الدراية قواه ويجوز دفعها إلى من يملك أقل من ذلك ولكنه لا يطيب للأخذ لأنه لا يلزم من جواز الدفع جواز الأخذ كظن الغني فقيراً اهـ وهو غير صحيح لأن المصريح به في غاية البيان وغيره أنه يجوز أخذها من ملك أقل من النصاب كما يجوز دفعها نعم الأولى عدم الأخذ لمن له سداد من عيش كما صرح به في البدائع (قوله وعنده وطفله) أي لا يجوز دفع الزكاة وما لحق بها العبد الغني وولده الصغير لأن الملك في العبد يقع لمولاه وهو ليس بمصرف كذا في الكافي فأفاد أن المراد بالعبد غير المدينون المستغرق لما في يده ورقبته أما هو فيجوز دفعها له لعدم ملك المولى اكسابه في هذه الحالة عند الإمام لما عرف خلافها لما أطلق العبد فشمّل القن والمديروا المولد والزمن الذي ليس في عيال مولاه ولم يجد شيئاً أو كان مولاه غائباً خلافاً لما روى عن أبي يوسف في الأخير واختاره في الأخيرة لأنه لا ينفى وقوع الملك لمولاه بهذا العارض وقد يجاب بأنه عند غيبته مولاه الغني وعدم قدرته على الكسب لا ينزل عن حال ابن السبيل كذا في فتح القدير وقد يقال إن الملك هنا يقع للمولى

وهو

الوزن خاص بالموزن لتأنيته فيه أما المعدود

كالسائمة فيعتبر فيه العدد بدل الوزن خافي البحر والنهر والمخ مرور على ما في الظهيرية وما في الشربلالية على ما في المحيط وبهذا يتدفع التنافي بين كلام القوم اهـ لمخصاقت هذا يمكن ولكن لو ورد في كلامهم ما هو صريح فيما قاله المؤلف لمحصل التنافي أمامه عدمه على ما ادعاه الشربلالي فلا حاجة إليه لعدم التنافي تأمل (قوله خلافاً لما روى عن أبي يوسف في الأخير) أي الزمن الذي ليس في عيال مولاه وقوله واختاره في الأخيرة فيه نظر فإنه في الأخيرة حكاه بقوله وعن أبي يوسف ولم أر في كلامه ما يقتضي اختياره ومجرد الحكاية لقول لا يفيد اختياره تأمل (قوله وقد يقال الخ) قال العلامة المقدسي أقول إن أريد أن المولى ليس بمصرف لغناه فإن السبيل غني ولا صدقة لغني أو يقال العبد المذكور لا ينزل حاله عن مأذون مدين وهو لا يملك المولى كسبه عند أبي حنيفة فجاز الصرف إليه فليجزه هنا للضرورة المذكورة ويجوز أن يخالف أبو يوسف أصله فيه للضرورة اهـ

وهو ليس بمصرف وأما بن السبيل فصرف فالأولى الإطلاق كما هو المذهب وقد تقدم ان الدفع الى مكاتب الغني جائز وانما منع من الدفع لطفل الغني لانه يعد غنيا بغناء أبيه كذا قالوا وهو يفيد ان الدفع لولد الغنية جائز اذا لا يعد غنيا بغناء أمه ولو لم يكن له أب وقد صرح به في القنية وأطلق الطفل فشمّل بالذكور والانثى ومن هو في عيال الأب أو لأعلى الصحيح لوجود العلة وقيد بالطفل لان الدفع لولد الغني اذا كان كبير اجازته مطلقا وقيد بعبد وطفله لان الدفع الى أب الغني وزوجته جائز سواء فرض لها نفقة أولا (قوله وبني هاشم ومواليهم) أي لا يجوز الدفع لهم لمحدث البخاري نحن أهل بيت لا نحل لنا الصدقة ومحدث أبي داود ومولى القوم من أنفسهم وانما نحل لنا الصدقة أطلق في بني هاشم فشمّل من كان ناصرا للنبي صلى الله عليه وسلم ومن لم يكن ناصرا له منهم كولد أبي لهب فبعدل من أسلم منهم في حرمة الصدقة لكونه هاشميا فان تحريم الصدقة حكم يختص بالقرابة من بني هاشم لا بالنصرة كذا في غاية البيان وقيد المصنف في الكافي تبع المصنف في الهداية وشروحه بابا على وعباس وجعفر وعقيل وحرب بن عبد المطلب ومشي عليه الشارح الزيلعي والمحقق في فتح القدير وصرح بانخراج أبي لهب وأولاده من هذا الحكم لان حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم ولذريتهم حيث نصره عليه الصلاة والسلام في جاهليتهم واسلامهم وأبولهب كان حريصا على أذى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها بنوه واختاره المصنف في المستصفى وروى حديثنا لاقرباء بني وبين أبي لهب ونص في البدائع على ان الكرخي قيد بني هاشم بالخمس من بني هاشم فكان المذهب التقيد لان الامام الجعفي عن هو أعلم بمذهب أصحابنا وقيد بني هاشم لان بني المطلب نحل لهم الصدقة وليدوا كبنّي هاشم وان استووا في القرابة لان عبد مناف جد النبي صلى الله عليه وسلم لانه صلى الله عليه وسلم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ولعبد مناف أربعة بنين هاشم والمطلب ولولول وعبد شمس والخمس المذكورون من بني هاشم لان العباس والحارث عثمان النبي صلى الله عليه وسلم وجعفر وعقيل اخوان اعلى بن أبي طالب وهو عم النبي صلى الله عليه وسلم وكان لابي طالب أربعة من الاولاد ولله طالب فئات ولم يعقب وكان بينه وبين عقيل عشر سنين وبين عقيل وجعفر عشر سنين وبين جعفر وعلي عشر سنين وأمههم فاطمة بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف كذا في غاية البيان وجهرة النسب وقال المصنف في الكافي وهذا في الواجبات كالزكاة والنذر والعشر والكفارة أما التطوع والوقف فيجوز الصرف اليهم لان المؤدى في الواجب يطهر نفسه باسقاط الفرض فيتدنس المؤدى كالماء المستعمل وفي النفل تبرع بما ليس عليه فلا يتدنس به المؤدى كن تبرع بالماء اه وانما لم يلحق صدقة التطوع لهم بالوضوء على الوضوء فيتدنس به المؤدى لان الأصل يقتضي عدمه وانما قلنا به في الماء للنص الوارد الوضوء على نور على نور اذا زدياد النور يقتضي زوال الظلمة بقدره لا محالة كذا في النهاية مختصرا وفيها عن العتاني ان النفل جائز لهم بالاجماع كالنفل للغني وتبعه صاحب المعراج واختاره في المحيط مقتصر عليه وعزاه الى النوادر ومشي عليه الا قطع في شرح القسدي وروى واختاره في غاية البيان ولم ينقل غيره شارح النجم فكان هو المذهب وأثبت الشارح الزيلعي الخلاف في التطوع على وجه يشعر بترجيح الحرمة وقواه المحقق في فتح القدير من جهة الدليل لا إطلاقه وقد سوى المصنف في الكافي بين التطوع والوقف كما سمعت وهكذا في المحيط وفي شرح الطحاوي وغيره ان الحمل مقيد بما اذا سماهم أما ذالم يسمهم فلا لانها صدقة واجبة ورده المحقق في فتح القدير بان صدقة الوقف

وبني هاشم ومواليهم

(قوله اذا كان كبيرا)

أي بالغ الكافي القهستاني

وبه علم ان المراد بالطفل

غير البالغ

(قوله وفيه نظرائه) قال الرمي قد يقال وجوبه بالنسبة العارضة لا بعرض اه وكذا أجاب بعضهم بأن مراده لا يجب واجبه
 بايجاب الله تعالى اه وبالمجمله فساد كره المؤلف لا يدفع بحث المحقق اذ بعد جعل كلامهم على الوقف المنذور (قوله وقيل بل
 كانت الصدقة تحل الخ) قال في النهر والذي ينبغي اعتماده الاول لقوله في الحديث وحرم عليكم أوساخ الناس ولا شك ان الانبياء
 عليهم الصلاة والسلام منزّهون عن ٢٦٦ ذلك اه وفي حواشي مسكن عن المحوى عن ابن بطال انفق الفقهاء على ان أزواجه

عليه الصلاة والسلام
 لا يدخلن في الذين حرم
 عليهم الصدقة قال ثم قال
 المحوى وفي المغني عن
 عائشة رضي الله تعالى
 عنها قالت انا آل محمد
 لا تحل لنا الصدقة قال
 فهذا يدل على تحريمها
 عليهن (قوله باجتهاد
 بدون ظن) أي بان اجتهاد
 ولو دفع بتحرّف بان انه غني
 أو هاشمي أو كافر أو أبوه
 أو ابنه صح ولو عبده أو
 مكاتبه لا

ولم يترجح عنده شيء وقوله
 أو بغير اجتهاد أصلاً أي
 بعد الشك بدليل قوله
 الآتي لانه لو دفعها ولم
 يخطر بباله الخ وقوله أو
 بظن انه بعد الشك ليس
 بمصرف الظاهر ان قوله
 بعد الشك من تصرف
 الفساح اذ لا موقع لذكره
 هنا ومجمله أن يذكّر عقب
 قوله أصلاً فتصير العبارة
 هكذا أو بغير اجتهاد أصلاً
 بعد الشك أو بظن انه
 ليس بمصرف الخ (قوله

كالنفل لانه متبرع بتصدقه بالوقف اذ لا يقف واجب وكان منشأ الغلط وجوب دفعها على الناظر
 وبذلك لم تصرف صدقة واجبة على المساكين بل غاية الإبرانه وجوب اتباع شرط الواقف على الناظر
 اه وفيه نظر اذ لا يقف قد يكون واجباً كما اذا كان منذوراً كان قال ان قدّم أي فعلى ان أقف
 هذه الدار صرح المحقق نفسه في كتاب الوقف بذلك وأورد سؤالاً كيف يلزم النذر به وليس من
 جنسه واجب وأجاب بأنه يجب على الامام ان يقف مسجداً من بيت المال للمسلمين وان لم يكن في
 بيت المال شيء فعلى المسلمين وفي الفتاوى الظهيرية من كتاب الزكاة من فصل النذر رجل سقط
 منه شيء فقال ان وجدته فله على أن أقف أرضي هذه على أبناء السبيل فوجده كان عليه الوفاء به فان
 وقف أرضه على من يجوز له صرف الزكاة اليه من الاقارب والاجانب جاز اه وأطلق الحكم في بني
 هاشم ولم يقيمه بزمان ولا بشخص للاشارة الى رد رواية أبي عصمة عن الامام أنه يجوز الدفع الى بني
 هاشم في زمانه لان عوضها هو خمس المحس لم يصل اليهم لاهمال الناس أمر الغنائم وايصالها الى
 مستحقها واذا لم يصل اليهم العوض عادوا الى المعوض وللإشارة الى رد الرواية بأن الهاشمي يجوز له
 أن يدفع زكاته الى هاشمي مثله لان ظاهر الرواية المنع مطلقاً وقد يدعى الهاشمي لان مولى الغني
 يجوز الدفع اليه لان الغني أهل لها لكن الغني مانع ولا مانع في حق المولى والحديث ليس على عموم
 أعني مولى القوم من أنفسهم ولهذا قال الاستيعابي في تفسيره يعنى في حل الصدقة وحرمتها والاخو
 القوم ليس منهم من جميع الوجوه لا ترى انه ليس بكفو لهم وان مولى المسلم اذا كان كافراً تؤخذ
 منه الجزية وان كان مولى التغلبي تؤخذ منه الجزية لا المضاعفة اه وفي آخره مبسوط الامام
 السرخسي من كتاب النكسب وتكلم الناس في حق سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام الام تحل لهم
 الصدقة أم لا فمنهم من يقول ما كان محل أخذ الصدقة لسائر الانبياء أيضاً ولكن كانت تحل
 لقربائهم ثم ان الله تعالى أكرم نبينا بان حرم الصدقة على قربائه اظهر الفضيحة وقيل بل كانت
 الصدقة تحل لسائر الانبياء وهذه خصوصية لنبينا عليه أفضل الصلاة والسلام (قوله ولو دفع بتحرّف
 فبان انه غني أو هاشمي أو كافر أو أبوه أو ابنه صح ولو عبده أو مكاتبه لا) الحديث البخاري لك ما نويت
 يا زيد ولك ما أخذت يا معن حين دفعها زيد الى ولده معن وليس المراد بالتحرّي الاجتهاد بل غلبة
 الظن بانه مصرف بعد الشك في كونه مصرفاً وانما قلنا هذا لانه لو دفع باجتهاد بدون ظن أو بغير
 اجتهاد أصلاً أو بظن انه بعد الشك ليس بمصرف ثم تبين المانع فانه لا يجزئه وكذا لو لم يتبين شيء
 فهو على الفساد حتى يتبين أنه مصرف ولو دفع الى من يظن أنه ليس بمصرف ثم تبين أنه مصرف
 يجزئه والفرق بين هذا وبين من صلى باجتهاد الى جهة يظن انها ليست القبلة حيث لا تجزئه الصلاة
 وان ظهر انها القبلة بل قال الامام بخشي عليه الكفر ان الصلاة الفرض لخبر القبلة معصية والمعصية
 لا تنقأ طاعة ودفع المال الى غير الفقير قرينة يثاب عليها وقيدها بكونه بعد الشك لانه لو دفعها

ودفع المال الى غير الفقير قرينة الخ) قال في النهر كون الاعطاء لا يكون به عاصياً مطلقاً ممنوع فقد صرح
 الاستيعابي بانه اذا غلب على ظنه غناه حرم عليه الدفع اه وفيه انه لا يتخلو ما أن يراد بالغني في كلام الاستيعابي ما هو المتبادر منه
 وهو أن يكون مالك نصاب أو لا بان كان يملك قوت يومه فقط فان كان الاول فالدفع اليه يكون هبة وهي جائزة وان كان الثاني كما
 جملة عليه في النهر آخراً الباب فلا يتوجه المنع به لانه مصرف والكلام فيمن ظنه غير مصرف فالدفع اليه يكون هبة كما ياتي آخر

الماء وهي مندوبة وقبولها سنة على أن كلام الاسدي في الظاهر منه أن الزكاة دفع الزكاة وإن المراد بالغي المعتبر وجه الحرمة حيث ذهبهم سقوط الزكاة عنه بهذا الدفع وإذا اجتزأ به يكون ما نعاله الزكاة والمراد بقوله سهم في الفرق ودفع المال إلى غير الفقير قرينة غير الزكاة كالأخي في فاني بتوجه المنع (قوله وأطلق الكافراخ) قال في كفاية البهي دفع إلى حري خطأ ثم تبين جاز على رواية الأصل وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه لا يجوز وهو قوله اه قال الاقطع وقال أبو يوسف لا يجوز وهو أحد قول الشافعي وقوله الآخر مثل قول أبي حنيفة قال في مشكلات خواهر زاده قوله ثم ظهر أنه غشى أو هاشمي أو كافر أي ذمي لأن الإجماع منعقد أنه لو كان مستأمنًا أو خريبًا فإنه يجب الإعادة اه ونص في المختار على جواز ٢٦٧ الدفع فيما إذا أظهر أنه حري وأطلقه

في الكفر بقوله أو كافر

من غير تعبد بالذمي يدل

على الجواز كما في شرح

الكنز للعلامة ابن الشبلي

شيخ المؤلف صاحب

البحر (قوله وهي واقعة

في زماننا) قال الرمي قد

يفرق بين المستثنين

الوصي في مسألة المعراج

وجدت منه المخالفة

حقيقة لأنه مأثور بالدفع

إلى الفقراء وقد أعطى

إلى الأغنياء وفي الواقعة

لم توجد المخالفة حقيقة

لأن المأمور به شراء دار

وظهور أنها وقف لا

يوجب المخالفة كالأستحقاق

يدل عليه ما في التارخاية

عن نوادر هشام رجل

ترك ثلاثة آلاف درهم

وأوصى إلى رجل أن يعتق

عنه نسمة بالف درهم

فاشتهراها الوصي بالف

وأعتقها ثم استحققت فلا

ضمن على الوصي وإن

ولم يخطر بباله أنه مصرف أم لا فهو على الجواز إلا إذا تبين أنه غير مصرف لأن الظاهر أنه مصرف الصدقة إلى محلها حيث نوى الزكاة عند الدفع والظاهر لا يبطل إلا باليقين حتى لو شك فيه بعد ذلك ولم يظهر له شيء لا تلزمه إلا بمادة لأن الظاهر الأول لا يبطل بالشك وليس له أن يسترد ما دفعه إذا تبين أنه ليس بمصرف ووقع تطوعا كذا في البدائع واختلف المشايخ في كونه يطيب للفقير وعلى القول بأنه لا يطيب قيل يتصدق به لحبسه وقيل برده على الدافع كذا في معراج الدراية وأطلق الكافر فشمع الذمي والحري وقد صرح بهما في المبني بالمعجمة وفي المحيط إذا أظهر أنه حري فيه روايتان والفرق على أحدهما أنه لم توجد صفة القرية أصلا والحق المنع ففسد قال في غاية البيان معزيا إلى التحفة وأجمعوا أنه إذا أظهر أنه حري ولو مستأمنًا لا يجوز وكذا في معراج الدراية معللا بأن صلته لا تكون برأيه عا ولذا لم يجز التطوع إليه فلم يقع قرية ولا يخفى أن أحد الزوجين كالأصول والفروع وإن المديروا والولد داخلان تحت العبد والمستسعى كالمكاتب عنده وعندهما حرمديون كذا في البدائع وقيد بالزكاة لأنه لو أوصى بثلاث ماله للفقير أعطاهم الوصي ثم تبين أنهم أغنياء لم يجز وهو ضامن بالاتفاق لأن الزكاة حق الله تعالى فاعتبر فيها الوسع والوصية حق العباد فاعتبر فيها الحقيقة ألا ترى أن النائم إذا ألتف شيئا يضمن ولا يأثم كذا في معراج الدراية وقياسه أن الوصي بشراء دار ليوثقها إذا اشترى ونقد الثمن ثم ظهر أنها وقف الغير وضاع الثمن أن يضمن الوصي وهي واقعة في زماننا ولأنه لو اختلط أو لى طاهرة بنجسة أو ثياب كذلك وكانت الغلبة للظاهر فتحرى فيها ثم تبين خطؤه بعيد الصلاة أو قضى القاضي باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه بطل قضاؤه وهو الذي قاس عليه أبو يوسف مسألة السكاب والفرق لهما أن العلم بالشوب الطاهر والماء الطاهر والنص ممكن فلم يأت بالمأمور به قيدًا ليكون الغلبة للظاهر لأن الغلبة لو كانت للنجس أو استوى لا يتحرى بل يتيمم كذا في المعراج وفي النهاية جعل هذا الحكم مختصا بالآواني أما الثياب النجسة إذا اختلطت بالطاهرة فإنه يتحرى مطلقا ولو كانت النجسة أكثر أو مساوية وتبعه في فتح القدير وقد أخذه من مبسوط السرخسي من كتاب التحري وفرق بينهما بأن الضرورة لا تتحقق في الآواني لأن التراب طهور له بدل عند العجز عن الماء الطاهر فلا يضطر إلى التحري للموضوء عند غلبة النجاسة لما أمكنه إقامة الفرض بالبدل حتى لو تحققت الضرورة للشرب عند العطش وعدم الماء الطاهر يجوز التحري للشرب في مسألة الثياب الضرورة مستلحة للتحري لأنه ليس للستر بدل

ظهر أنها حرة فالوصي ضامن اه وأيضادار الوقف قبل البيع في الجملة حتى فرقوا بين ضم الحر إلى العبد وبين ضم الملك إلى الملك البطلان في الأول دون الثاني قال الشارح في البيع الفاسد في مسألة ضم الوقف إلى الملك في الفرق بينهما وبين ضم الحر إلى العبد الوقف بعد القضاء وإن صار لازما بالإجماع لكنه يقبل البيع بعد لزوم الوقف أما بشرط الاستبدال وهو صحيح على قول أبي يوسف المفتي به أو بضعف غلته كما هو قولهما أو بوزود غضب عليه ولا يمكن إثراعه فللناظر بيعه كما في فتاوى قاضيان أو بقضاء قاض حنبلي ببيعه فإن عنده يجوز بيع الوقف ليشتري ببدله ما هو خير منه كما في معراج الدراية فكيف يجعل الوقف كالحر مع وجود هذه الأسباب لبيعه والله تعالى الموفق للصواب اه فتأمل ذلك اه

(قوله لانه لو كان له مائة الخ) عبارة ٢٦٨ النهري في شرح قوله وكره الاغناء بان يدفع الى فقير ما به يصير غنيا ما بان يعطيه

نصابا أو يكمله له حتى لو كان له مائة وتسعة وتسعون درهما فاعطاه درهمًا مكره أيضا كما في الظهيرية اه وهذا ظاهر لكن الذي رأيت في الظهيرية مثل ما ذكره المؤلف ونصه قيل كتاب الصوم قال هشام سالت أبا يوسف رحمه الله تعالى عن الرجل له مائة وتسعة وتسعون درهما فتصدق عليه بدرهمين قال ياخذوا أحدا ويرد واحدا اه وهو كذلك في التارخانية عن المنتقى

وكره الاغناء ونذب عن السؤال

فلتأمل ثم رأيت في حاشية نوح أفندي على الدرر ذكر ما في النهري قال وهذا عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف جاز اعطاؤه مائتي درهم بدون الكراهة وفوق المائتين مع الكراهة ثم ذكر ما في الظهيرية عن المجوهرة وقد راجعت المنظومة ودرر البحار فلم أجد هذا الخلاف نعم ذكره في النهاية بلفظ وعن أبي يوسف انه لا بأس باعطاء المائتين إليه عند قوله يكره عندنا

يتوصل به الى اقامة الغرض بوضحه ان في مسألة الاواني لو كانت كلها نجسة لا يؤمر بالتوضؤ بها ولو فعل لا تجوز صلاته فكذا اذا كانت الغلبة له وفي مسألة الثياب وان كانت لكل نجسة يؤمر بالصلاة في بعضها فكذا اذا كانت الغلبة لها ثم اعلم ان التحري يجري في مسائل منها الزكاة كمال قدمناه ومنها القبلة وقد تقدم في الصلاة ومنها مسائل المسايخ المختلطة بالميتة في حالة الاضطرار لا كل يجوز التحري في الفصول كلها وفي حالة الاختيار لا يجوز التحري الا اذا كان الحلال غالبا ومنها مسألة الزيت اذا اختلط بولد الميتة فان كان المحرم غالبا أو مساوفاً لا يجوز الانتفاع به أصلا لا كل ولا غيره وان كان الحلال غالبا في حالة الاضطرار يجوز الاكل والانتفاع به وفي حالة الاختيار يحرم الاكل وتناوله ويجوز الانتفاع به من حيث الاستصحاب ودبغ الجلود ومنها مسألة الموتى اذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار فان كانت الغلبة لموتى المسلمين فانه يصلى عليهم ويدفنون في مقابر المسلمين وان غلب موتى الكفار أو تساوا لا يصلى على أحدهم الا من يعلم انه مسلم بالعلامة وفي ظاهر الرواية يدفنون في مقابر المشركين ومنها مسألة الاواني المختلطة والثياب المختلطة وقد تقدمتا وأما التحري في الفروج فلا يجوز بحال حتى لو اعتق واحدة من جواريه بعينها ثم نسيها لم يسعه التحري للوطء ولا للبيع ومن أراد معرفة الدلائل والفرق بين المسائل وزيادة التعريفات في مسائل التحري فعليه بكتاب التحري من الميسر أول الجزء الرابع واعلم ان التحري في اللغة الطلب والابتغاء وهو والتوخي سواء الا أن لفظ التوخي يستعمل في المعاملات والتحري في العبادات وفي الشريعة طاب لشيء غالب الرأي عند تعذر الوقوف على حقيقته وهو غير الشك والظن فالشك أن يستوى طرفا العلم والجهل والظن ترجح أحدهما من غير دليل والتحري ترجح أحدهما بغالب الرأي وهو دليل يتوصل به الى طرف العلم وان كان لا يتوصل به الى ما يوجب حقيقة العلم ويلحق بالتحري في مسألة الزكاة ما لو كان المدفوع اليه حاسبا في صف الفقراء يصنع صنيعهم أو كان عليه زى الفقراء أو سأل فاعطاه فهذه الاسباب بمنزلة التحري كذا في الميسر أيضا يعني انه لو ظهر انه غني لا إعادة عليه (قوله وكره الاغناء ونذب عن السؤال) أي كره ان يدفع الى فقير ما يصير به غنيا ونذب الاغناء عن سؤال الناس وانما صحح الاغناء لان الغنى حكم الاداء فيتمتع به لكن يكره لقرب الغنى منه كن صلى وبقربه نجاسة كذا في الهداية وفي فتح القدير وقوله فيتمتع به ضريح في تعقب حكم العلة ايها في الخارج ولم يتعقبه وتعقبه في النهاية والمعراج بانه ليس بمستقيم على الاصح من مذهبن ان حكم العلة المحققة لا يجوز تأخره عنها بل هما كالاستطاعة مع الفعل يقتربان وأجابا بان معنى قوله ان الغنى حكم الاداء أي حكمه حكم الاداء لان الاداء علة الملك والمالك علة الغنى فكان الغنى مضافا الى الاداء بواسطة الملك كالاتفاق في شراء القرب فكان الاداء شبهة السبب الحقيقي والسبب الحقيقي مقدم على الحكم حقيقة وما يشبه السبب من العلة له شبهة التقدم اه وانما عممنا في المدفوع ولم نقيده بمائتي درهم لانه لو كان له مائة وتسعة وتسعون درهما فتصدق عليه بدرهمين قال أبو يوسف ياخذوا واحدا ويرد واحدا كذا في الفتاوى الظهيرية وانما قيدنا بقولنا يصير غنيا لانه لو دفع مائتي درهم فأكثر المديون لا يفضل له بعد دينه نصاب لا يكره وكذا لو كان معه لا اذا وزع المأخوذ على عياله لم يصيب كلاً منهم نصاب وأطلق في استحباب الاغناء عن السؤال ولم يقيده بقاء قوت يومه كما وقع في غاية البيان لان الاوجه النظر الى ما يقتضيه الاحوال في كل فقير من عيال وحاجة أخرى كدين

وتوب

فإذا كان رايه عنه ويمكن أن يكون ما في الظهيرية على هذه الرواية عنه ولكن على هذا يرد على المؤلف انه لا يناسب ما ذكره أولا من كراهة دفع ما يصير به غنيا فالظاهر ما سلكه في النهري

وثوب وغير ذلك والحديث وارد في صدقة الفطر كذا في فتح القدير وقال فخر الاسلام من أراد أن يتصدق بدينارهم فاشترى به فلو سافر فقرا فقدها فقد قصر في أمر الصدقة لأن الجمع كان أولى من التفريق (قوله وكره نقلها إلى بلد آخر لغريب قريب وأحوج) أما الصحة فلا طلاق قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء من غير قيد بالمكان وأما حديث معاذ المشهور بخذهما من أغنيا ثم وردهما في فقرائهم فلا ينفي الصحة لأن الضمير راجع إلى فقراء المسلمين لا إلى أهل اليمن ولأنه ورد لبيان أنه عليه الصلاة والسلام لا طمع له في الصدقات ولأنه صح عنه أنه كان يقول لأهل اليمن اثنوني بخميس أو لميس وهما الصغار من الثياب آخذ منكم في الصدقة مكان الشعر والذرة أهون عليكم وخير لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن كان في زمنه فهو تقرير وإن كان في زمن أبي بكر فذاك إجماع لسكوتهم عنه وعدم الكراهة في نقلها للغريب للجمع بين أجرى الصدقة والصلة وللأحوج لأن المقصود منها سد خلة المحتاج فن كان أحوج كان أولى وليس عدم الكراهة منحصرا في هاتين لأنه لو نقلها إلى فقير في بلد آخر أخرج وأصلح كما فعل معاذ رضي الله عنه لا يكره ولهذا قيل التصديق على العالم الفقير أفضل كذا في المعراج ولا يكره نقلها من دار الحرب إلى فقراء دار الإسلام ولهذا ذكر في نوادر المسوطة رجل مكث في دار الحرب سنين فعليه زكاة ماله الذي خلف ههنا ومال استبقاه في دار الحرب لكن تصرف زكاة الكل إلى فقراء المسلمين الذين في دار الإسلام لأن فقراءهم أفضل من فقراء دار الحرب هو كذا لا يكره نقل الزكاة المتجولة مطلقا ولهذا قال في الخلاصة لا يكره أن ينقل زكاة ماله المتجولة قبل المحول لفقير غير أحوج ومديون اه فاستثنى على هذا ستة هذا والمعتبر في الزكاة مكان المال في الروايات كلها وفي صدقة الفطر مكان الرأس المخرج عنه في الصحيح مراعاة لأيجاب الحكم في محل وجود سببه كذا في فتح القدير وصح في المحيط أنه في صدقة الفطر يؤدي حيث هو ولا يعتبر مكان الرأس من العبد والولد لأن الواجب في ذمة المولى حتى لو هلك العبد لم يسقط عنه فاختلف الصحيح كما ترى فوجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع إليها والمنقول في النهاية معزيا إلى المسوطة أن العبرة لمكان من يجب عليه لا بمكان المخرج عنه موافقا للصحيح المحيط فكان هو المذهب ولهذا اختاره قاضيان في فتاواه مقتصر عليه وحكى الخلاف في البدائع فعن محمد يؤدي عن عبيده حيث هو وهو الأصح وعند أبي يوسف حيث هم وحكى القاضي في شرح مختصر الطحاوي أن أبا حنيفة مع أبي يوسف (قوله ولا يسأل من له قوت يومه) أي لا يحل سؤال قوت يومه لمن له قوت يومه لمحدث الطحاوي من سأل الناس عن ظهر غنى فإنه يستكثر من جر جهنم قلت يارسول الله وما ظهر غنى قال إن يعلم أن عند أهله ما يغذيهم وما يعيشهم قيدنا بسؤال القوت لأن سؤال الكسوة المحتاج إليها لا يكره وقيدنا بسؤال لأن الأخذ من ملك أقل من نصاب جائز بسؤال كما قدمناه وقيد بمن له القوت لأن السؤال لمن لا قوت يومه له جائز ولا يرد عليه القوى المكتسب فإنه لا يحل سؤال القوت له إذا لم يكن له قوت يومه لأنه قادر بهتمته واكتسابه على قوت اليوم فكانه مالك له واستثنى من ذلك في غاية البيان الغازي فإن طلب الصدقة جائزا وإن كان قويا مكتسبا لا اشتغاله بالجهاد عن الكسب اه وينبغي أن يلحق به طالب العلم لا اشتغاله عن الكسب بالعلم ولهذا قالوا إن نفقته على أبيه وإن كان صحيحا مكتسبا كما لو كان زمنا وإذا حرم السؤال عليه إذا ملك قوت يومه فهل يحرم الإعطاء له إذا علم حاله قال الشيخ أكمل الدين في شرح المشارق وأما الدفع إلى مثل ذلك السائل عالما بحاله فحكمه في القياس إن يأثم بذلك لأنه أعانة على المحرم لكنه يجعل هبة وبالهبة للغني أولن لا يكون محتاجا إليه لا يكون آثما اه ويلزم عليه

وكره نقلها إلى بلد آخر
لغير قريب وأحوج ولا
يسأل من له قوت يومه
(قول المصنف وكره نقلها
الخ) قال الرملي قال
الزبلي فاما كراهة النقل
لغير هذين فلقوله عليه
الصلاة والسلام لمعاذ
حين بعثه إلى اليمن اعلمهم
أن عليهم صدقة تؤخذ من
أغنيا ثم ترد في فقرائهم
ولأن فيه رعاية حق
الجوار فكان أولى اه
أقول يؤخذ عنه أنها
كراهة تنزيه (قوله
والمنقول في النهاية الخ)
ظاهرة أنه لم يصرح
بظاهر الرواية مع أنه في
النهاية وكذا في الغاية
صرح بأنه أي ما في المسوطة
ظاهر الرواية كما نقل
عبارة ما في الشرنبلالية

(قوله لكن يمكن دفع القياس المذكور الخ) الظاهر ان المراد بالاعانة على السؤال انه يكون سببا للسؤال بعد ذلك لانهما السؤال
 بخصوص ثم رأيت العلامة المقدسي اعترضه بمثل ذلك (باب صدقة الفطر) (قوله والفطر لفظ اسلامي الخ) اعترضه
 بعض الفضلاء فقال فيه ان الفطر في اللغة ضد الصوم قال في القاموس فطر الصائم أكل وشرب كالفطر وقال في حرف الميم الصوم
 الامساك عن الاكل والشرب والكلام اه فلينظر ما معنى كونه اسلاميا بعد ثبوته في كتب اللغة اه وقد يجب بان المراد
 انه حقيقة شرعية جعلت اسم الفطر الصائم كالصلاة لم يظهر الا في الاسلام وان كان مستعملا قبله اذ لا شك انه يطلق في الاسلام
 على كل مفطر شرعا وذلك لم يعهد قبل الاسلام فلذا كان اسلاميا وليس المراد انه لم يتكلم به أحد من أهل اللسان كما يوهمه قول
 المؤلف اصطلح عليه الفقهاء لانه تكلم به الصحابة وقد جاء لفظ صدقة الفطر في عدة أحاديث ساقها في الفتح منها ما سنده
 المؤلف هذا وفي النهر وأما لفظ الفطرة الواقع في كلام الفقهاء وغيرهم فويل حتى عد بعضهم من محن العامة كذا في شرح الوقاية
 اه والمراد بالفطرة اسم الصدقة ٢٧٠ مخصوصة والألفاظ الفطرة بغير هذا المعنى عربي فصيح واقع في القرآن الكريم

قال تعالى فطرة الله التي
 فطر الناس عليها وفيه
 ان صاحب القاموس قال
 الفطرة بالكسر صدقة
 بالفطر والمخلقة التي خلق
 عليها المولود في رحم أمه
 والدين اه وظاهره انها
 عربية بالمعنى المراد هنا

باب صدقة الفطر

لكن اعترضه بعضهم
 كما نقله نوح أفندي بانه
 غير صحيح لان ذلك المخرج
 يوم العيد لم يعلم الا من
 الشارع فاهل اللغة
 يجهلونه فكيف ينسب
 اليهم غلط صاحب
 القاموس الحقائق
 الشرعية بالحقائق اللغوية
 وهذا كثير في كلامه

باب صدقة الفطر

ان الصدقة على من ملك قوت يومه فقط تكون هبة حتى يثبت فيها أحكام الهبة من صحة الرجوع
 فانهم قالوا الصدقة على الغني هبة فله الرجوع بخلافها على الفقير وهو بعيد فان الظاهر ان مرادهم
 بالغني من ملك نصا لكن يمكن دفع القياس المذكور بان الدفع ليس اعانة على الحرام لان الحرمة
 في الابتداء انما هي بالسؤال وهو متقدم على الدفع ولا يكون الدفع اعانة الا لو كان الاخذ هو المحرم فقط
 فليست أم والله تعالى أعلم

لما كان لها مناسبة بالزكاة لكونها عبادة مالية وبالصوم لان شرط وجوبها الفطر بعد الصوم
 ذكرها بينهم والصدقة العطية التي يراد بها المثوبة عنده تعالى وسميت بها لانها تظهر صدق رغبة
 الرجل في تلك المثوبة كالصداق يظهر به صدق رغبة الزوج في المرأة والفطر لفظ اسلامي اصطلح
 عليه الفقهاء كانه من الفطرة بمعنى الخلقة وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بها في السنة التي فرض
 فيها رمضان قبل ان تفرض زكاة المال وكان يخطب قبل الفطر بيومين يأمر باخراجها كذا في
 شرح النقاية والكلام ههنا في كيفية اوقيتها وشرطها وحكمها وسببها وركنها ووقت وجوبها
 ووقت الاستحباب فالاول انها واجبة كما في الكتاب وأراد به الوجوب المصطلح عليه عندنا وان كان
 ورد في السنة لفظ فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر لان معناه أمر امر اجاب والامر
 الثابت بظني انما يفيد الوجوب والاجماع المنعقد على وجوبها ليس قطعيا ليكون الثابت الفرض
 لانه لم ينقل تواترا اوله اذ قالوا من أنكر وجوبها لا يكفر واختلفوا هل هي على الفور أو التراخي فقبل
 تجب وجوبها مضيقا في يوم الفطر عينا وقيل تجب موسعا في العمر كالزكاة وصححه في البدائع معللا

بان

وكله غلط يجب التنبيه له اه وبه تأيد ما في النهر من انه مولد لكن نقل بعضهم عن المغرب

ان الفطرة قد جاءت في عبارة الشافعي وغيره وهي صحيحة من طريق اللغة وان لم أجدها فيما عندي من الاصول اه وهذا كله
 على ما قلنا من ان المراد بها الصدقة الخصوصية وأما اذا قلنا انها بمعنى الخلقة وقد رنا مضافا أي صدقة الخلقة كما قاله بعضهم على
 معنى زكاة البدن فإهي حقيقة لغوية قطعيا (قوله وصححه في البدائع) أقول ليس ذلك صرحا به في البدائع وانما يفهم منه
 وعبارة البدائع وأما وقت أدائها فجميع العمر عند عامة مشايخنا ولا يسقط بالتأخير عن يوم الفطر وقال الحسن بن زياد
 وقت أدائها يوم الفطر من أوله الى آخره فاذا لم يؤدها حتى مضى اليوم سقطت لان هذا حق يعرف بيوم الفطر فيختص أدؤه به
 كالاخصية وجه قول العامة ان الامر بادائها مطلق عن الوقت فيجب في مطلق الوقت وانما يتعين بتعيينه فعلا أو آخر العمر كالامر
 بالزكاة والعشر والكفارات ففي أي وقت أدى كان مؤديا قاضيا كما في سائر الواجبات الموسعة غير ان المستحب أن يخرج قبل
 الخروج الى المصلى لانه عليه الصلاة والسلام كذا كان يفعل ولقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم عن المسئلة في هذا اليوم اه

(قوله فالراجح القول الاول) قال المؤلف في شرح المنار ما اختاره في الخبر بر ترجيح لما قبل الصحيح اه وفيه اشارة الى ان المؤلف لم يرض ذلك الترجيح بل نقل بعض الفضلاء ان العلامة المقدسي رده بانه ٢٧١ لو كان كذلك لما صح تقديمها على يوم

الغفر وعبرة المقدسي في شرحه أقول الظاهر ما في البدائع وصححه وقوله اغنوهم عن المسئلة في هذا اليوم يحتمل تعلق الجار والمجرور بالمسئلة

تجب على كل حر مسلم ذي نصاب فضل عن مسكنه وثيابه وأثائه وفرسه وسلاحه وعبيده عن نفسه وطفله الفقير وعبيده للخدمة ومديره وأم ولده لأعز زوجته وولده الكبير ومكاتبه أو عبيده أو عبيد لهما

بل هو الظاهر - رلقربه ولاهم كانوا يعملون في زمنه صلى الله عليه وسلم قال الكمال نفسه والظاهر انه باذنه وعلمه فدل ذلك على عدم التقيد باليوم اذلو تقيد به لم يصح قبله كما في الصلاة وصوم رمضان والاضحية اه وتقدم في عبارة البدائع ما يفيد جعل الامر بالاغناء على الندب وهذا أولى من الجواب الاول لان رواية الحديث على ما في التحرير اغنوهم في هذا اليوم

بان الامر بادائها مطلق عن الوقت فلا تضيق الا في آخر العمر وورده المحقق في تحرير الاصول بانه من قبيل القيد بالوقت لا المطلق لقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة فبعد قضاء فالراجح القول الاول وأما بيان كميتها وشرطها وسببها ووقتها فسيأتي مفصلا وأما ذكرها فهو بنفس الاداء الى المصروف فهي التملك كالزكاة فلا تتأدى بطعام الاباحة وأما حكمها فهو الخروج عن عهدة الواجب في الدنيا ووصول الثواب في الآخرة والاضافة فيها من اضافة الشيء الى شرطه وهو محال لان الحقيقة اضافة الحكم الى سببه وهو الرأس بدليل التعدد بتعدد الرأس وجعلها في الاصول عبادة فيها معنى المؤنة لانها وجبت بسبب الغنى كما تجب مؤنته ولد الم يشترط لها كمال الاهلية فوجبت في مال الصبي والمجنون خلافاً للمحمد بخلاف العشرة فانه مؤنة فيها معنى العبادة لان المؤنة ما به بقاء الشيء وبقاء الارض في أيدينا به والعبادة المتعلقة بالنماء واذا كانت الارض الاصل كانت المؤنة غالبية والعبادة لا يتبدأ الكافر به ولا يبق عليه خلافاً للمحمد كما تقدم (قوله تجب على حر مسلم ذي نصاب فضل عن مسكنه وثيابه وأثائه وفرسه وسلاحه وعبيده) لان العبد لا يملك وان ملك فكيف يملك ورواية على في بعض الروايات بمعنى عن والكافر ليس من أهل العبادة فلا تجب ولو كان له عبد مسلم أو ولد مسلم وهي وجبت لاغناء الفقير للحديث اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة والاغناء من غير الغنى لا يكون والغنى الشرعي مقدر بالنصاب وشرط أن يكون فاضلا عن حوائجه الاصلية لان المستحق بالحاجة كالمعسر كالماء المستحق للعطش فخرج النصاب المشغول بالدين ولما كان حوائج عياله الاصلية كحوائجهم لم يذكروا فانه لا بد أن يكون النصاب فاضلا عن حوائجهم وحوائج عياله كما صرح به في الفتاوى الظهيرية ولم يقيد النصاب بالنمو كما في الزكاة لما قدمناه ولا انها وجبت بتقديره ممكنة لا ميسرة ولهذا هو الهالك المسأل بعد الوجوب لا يسقط بخلاف الزكاة كما عرف في الاصول ولم يقيد بالبلوغ والعقل لما قدمناه فيجب على الولي أو الوصي إخراجها من مال الصبي والمجنون حتى لو لم يخرجها وجب الاداء بعد البلوغ كذا في البدائع وكما يخرج الولي من ماله عنه يخرج عن عبيده للخدمة كذا في الفتاوى الظهيرية وأشار بعد النصاب من الشروط الى انه ليس سببا فاذا كان له محل صدقة الفطر قبل ملك النصاب ثم ملك صح لان السبب هو الرأس كذا في البرازية الا اذا كان الاب مجنونا فقير ا فان صدقة فطره واجبة على ابنه كذا في الاختيار وكذا الولد الكبير اذا كان مجنونا فان صدقة فطره على أبيه سواء بلغ مجنونا أو جن بعد بلوغه خلافاً لما عن محمد في الثاني وخرج الاقارب ولو في عياله واذا أدى عن الزوجة والولد الكبير بغير ذنهم ما جاز وظاهر الظهيرية انه لو أدى عن عياله بغير أمره جاز مطلقا بغير تقيد بالزوجة والولد (قوله عن نفسه وطفله الفقير وعبيده للخدمة ومديره وأم ولده لأعز زوجته وولده الكبير ومكاتبه أو عبيده أو عبيد لهما) شروع في بيان السبب وهو رأسه وما كان في معناه من يمينه وبلى عليه ولاية كاملة مطلقة للحديث أدوا عن تموتون وما بعد عن يكون سيدا لما قبلها وزيدت الولاية للاجتماع على انه لو مان صغيرا أجنبيا لله تعالى لم يجب أن يخرج عنه لعدم الولاية ولان الأئمة الثلاثة قالوا بوجوبها عن الابوين المعسرين وعن الولد الكبير في أحد قولى الشافعي ولا ولاية عليهم فزيادة الولاية لم يبدل عليها نص ولم يقع عليها

عن المسئلة فلا تصح دعوى ظهور تعلق الجار والمجرور بالمسئلة (قوله خلافاً لما عن محمد في الثاني) أي فيما لو جن بعد بلوغه وأشار بذلك الى ضعف هذه الرواية ففي التتارخانية عن المحيط ان الظاهر من المذهب عدم الفرق بين المجنون الاصلية والعارض (قوله وزيدت الولاية للاجتماع الى قوله وتعبه) فيه تقديم وتأخير والنسخ فيه مختلفه (قوله لو مان صغيرا) بالنون

آخره أى قام بكفايته (قوله عند عدم أبيه أو فقره على ظاهر الرواية) أقول فى الحائسة ليس على الجبدان يؤدى الصدقة عن أولاد ابنه المعسر اذا كان الاب ٢٧٢ حيا با اتفاق الروايات وكذلك لو كان الاب ميتا فى ظاهر الرواية اه لكن

اجماع كذا قاله بعض المتأخرين ويمكن أن يقال ان نفقة الفقير واجبة على الامام فى بيت المال ولا تجب صدقة فطره اجماعا وليس ذلك الا لعدم الولاية وفيه بحث لان المراد أدواعى من يلزمكم مؤنته كما صرح به المحقق نفسه فى تقرير عدم لزومه اعن العبد المكاتب والمستسعى والمشارك وفيه بحث لان المراد أدواعى من تلزمكم مؤنته كولد الصغير أو العبد فخرج الصغير الاجنبى اذا ماله لعدم الوجوب لعدم الولاية كذا فى فتح القدير ونجرت الزوجة والولد الكبير لعدم الولاية وكذا الاصول والاقارب ونجرت العبد المشترك أو العبد لعدم كمال الولاية والمؤنة ونجرت ولد الولد فان صدقة فطره لا تجب على جده عند عدم أبيه أو فقره على ظاهر الرواية لعدم الولاية المطلقة فان ولايته ناقصة لا تنتقلها اليه من الاب فصارت كولاية الوصى وتعتبه فى فتح القدير بالترقى بين الجبد والوصى لوجوب النفقة على الجبد دون الوصى فلم يبق الا مجرد انتقال الولاية ولا أثره بالفرق بين الجبد والوصى كشتري العبد ولا خلاص الا بترجيح رواية الحسن ان على الجبد صدقة فطرهم وهذه مسائل يخالف فيها الجمد الاب فى ظاهر الرواية ولا يخالف فى رواية الحسن هذه والتبعية فى الاسلام وجر الولاء والوصية لقراءة فلان اه وقد يجب عنه بان انتقال الولاية له أثر فى عدم الوجوب للقصور لانها لا تثبت الا بشرط عدم الاب ولا تسلم ان ولاية المشتري انتقلت له من البائع بل انقطعت ولاية البائع بالبيع وثبت للمشتري ولاية مطلقة غير منتقدة بحكم الشرع له بذلك كانه ملكه من الابداء واختار رواية الحسن فى الاختيار وأطلق النفل فشمى الذكر والانثى للعلة المذكورة وهو وجوب نفقته عليه وثبت الولاية الكاملة عليه له فاستفيد منه ان البنت الصغيرة اذا زوجت وسلمت الى الزوج ثم جاء يوم الفطر لا يجب على الاب صدقة فطرها لعدم المؤنة عليه لها كما صرح به فى الخلاصة وشمل الولدين الابوين وان على كل واحد منهما صدقة نامة كذا فى الفتاوى الظهيرية وقيد النفل بالفقر لان النفل الغنى يملك نصاب تجب صدقة فطره فى ماله كما قدمناه كنفقته وقيد العبد بكونه للخدمة لانه لو كان للتجارة لا تجب صدقة فطره لانه يؤدى الى الثنى وهو تعدد الوجوب المالى فى مال واحد فلذا لم تجب عن عبيد عبده ولو كان غير مدين لكونهم للتجارة كذا فى النهاية وفى القسنة له عبد للتجارة لا يساوى نصابا وليس له مال الزكاة سواء لا تجب صدقة فطره العبد وان لم يؤدى الى الثنى لان سبب وجوب الزكاة فيه موجود والمعتبر سبب الحكم لا الحكم اه وأطلقه فشمى المدينون والمستأجر والمرهون اذا كان عنده وفاء بالدين والعبد الحائى عدا كان أو خطأ والعبد المنذور بالتصدق به والعبد المعلق عتقه بحجى يوم الفطر والعبد الموصى بركته لانه لا يخدمه لا آخر فانها على الموصى له بالرقبة بخلاف النفقة فانها على الموصى له بالخدمة كذا فى الفتاوى الظهيرية وأشار بقوله عبده لخدمته الى انه لا يخرج عن عبده الا بقر ولا عن المغصوب المجهود الا بعد عوده فيلزمه لما مضى ولا عن عبده المأسور لانه خارج عن يده وتصرفه فاشبهه المكاتب ولا عن خادمه باجارة أو اعادة ولا عن الحيوانات سوى الرقيق ولا عن الحمل والى انه ليس فى رقيق الانخاس ورقيق الغوام مثل زمرم ورقيق النى والسبي ورقيق الغنمية والاسرى قبل القسمة صدقة اذ ليس لهم مالك معين كذا فى البدائع (قوله ويتوقف لوم مبيعا بخيار) أى يتوقف وجوب صدقة الفطر لوم مريوم

مقتضى كلام البدائع ان الخلاف فى المشتبهين كما هنا (قوله بل انقطعت ولاية البائع بالبيع الخ) قال فى النهر أقول على تقدير تسليمه لم لا يجوز ان يقال كذلك فى المجمع الاب على ان انقطاع ولاية الاب بموته أظهر ويرد عليهم العبد الموصى ويتوقف لوم مبيعا بخيار

بخدمته لواحد ويرقبته لا يخرج حيث تجب صدقة فطرته على الثانى ولا تجب مؤنته الا على الاول ولم أر من أجاب عنه وما فى الشرح من انها لا تجب على أحد فسبق قلم كما فى الفتح وكان من شأنه ما مروى يمكن أن يجاب بان وجوب النفقة على الموصى له بالخدمة انما هى للخدمة وهذا لا يمنع الوجوب أى وجوب النفقة على المالك ألا ترى ان نفقة المؤجر على المستأجر فيما اختاره الفقيه أبو الليث والفطرة على المولى فتدبره اه وأجيب عن الزبائى بانه محمول على ما بعد موت

السيد قبل موت الموصى اه وردته نامل (قوله بين الابوين) أى بان ادعى الطفل الفقير رجلا ان (قوله لان سبب الفطر وجوب الزكاة فيه موجود) وهو للخدمة (قوله ولا عن عبده المأسور) الناهر ان المسئلة مصورة فى غير القرن كالمديبر وأم الولدين ان الغن اذا أسره أهل الحرب لم يكو

الفطر والمبيع فيه خيار فن استقر الملك له فهو عليه لان الملك والولاية موقوفان فكذا ما يبتنى
عليهما أطلق الخيار فبشمل ما اذا كان الخيار للبائع أو للمشتري أو لهما وقيد بوجوب الصدقة لان
التفقة تجب على من كان الملك له وقت الوجوب لانها لا تحتل التوقف لانها تجب لحاجة المملوك
للحال فلو جعلنا موقوفة لمات المملوك جوعا فاعتبرنا الملك فيها للمحال ضرورة كذا في الكافي
ولا يخفى ان الخيار اذا كان للمشتري فعند الامام خرج المبيع عن ملك البائع ولم يدخل في ملك
المشتري ومع ذلك فالنفقة واجبة على المشتري اجماعا كما صرح به في الجوهر شرحه القندوري
من خيار الشرط ولم يعلله ولعل وجهه ان المشتري لما ملك التصرف فيه اجماعا كانت نفقته
عليه بخلاف البائع لا يملك التصرف وأشار الى ان وجوب زكاة مال التجارة متوقف ايضا بان
شتره للتجارة بشرط الخيار فتم المحول في مدة الخيار فعندنا يضم الى من يصير له ان كان عنده
نصاب فيزكاه مع نصابه والى انه لو لم يكن في البيع خيار ولم يقبضه المشتري حتى مريوم الفطر
بالامر موقوف فان قبضه المشتري فالفطرة عليه والا فان رده على البائع بخيار عيب أو رؤية
بقضاء أو بغير قضاء فعلى البائع لانه عاد اليه قديم ملكه منتقاه وبالابان مات قبل قبضه فلا صدقة
على واحد منهما المقصور ملك المشتري وعوده الى البائع غير منتفع به فكان كالأبق بل أشد وفي
الفتاوى الظهيرية وفي الموقوف ان أجاز المالك البيع بعد يوم الفطر فعلى الجيز والعبد المشتري
شراء فاسدا اذا مر عليه يوم الفطر في يد المشتري فالصدقة على البائع اذا رده وان لم يرد ولو كان باعه
المشتري أو أعتقه فالصدقة على المشتري والعبد المجهول مهرا ان كان بعينه تجب الصدقة على المرأة
قبضته أو لم يقبضه لانها ملكته بنفس العقد ولهذا جاز تصرفها قبل القبض فان طلقها قبل الدخول
بها ثم مريوم الفطر ان لم يكن المهر مقبوضا فلا صدقة على أحد وان كان مقبوضا فكذلك عند أبي
حنيفة وعندهما تجب عليهما وفي الإصل لا صدقة في عبد المهر في يد الزوج اه ما في الظهيرية بلفظه
(قوله نصف صاع من بر أو دقيقه أو سويقه أو زبيب أو صاع تمر أو شعير وهو ثمانية أرطال) بدل
من التميمي في تجب أي تجب صدقة الفطر وهي نصف صاع الى آخره الحديث الصحيحين فرض
رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والأنثى والحرة والمملوك صاعا من تمر أو صاعا
من شعير فعلى الناس به مدين من حنطة والكلام مع المخالفين في المسئلة طويل قد استوفاه
المحقق في فتح القدير وفي جعله دقيق البر وسويقه كالبر إشارة الى ان دقيق الشعير وسويقه كهو كما
صرح به في الكافي وأفادانه لا اعتبار للقيمة في الدقيق والسويق كاصلهما لان المنصوص عليه
لا تعتبر فيه القيمة بخلاف غيره حتى لو أدى نصف صاع من تمر قيمته صاع من بر أو أكثر لا يجوز لكن
صرح المصنف في الكافي بان الأولى اعتبار القدر والقيمة في الدقيق والسويق وان نص على الدقيق
في بعض الاخبار الا انه ليس بمشهور ولا احتياط فيما قلنا وهو ان يعطى نصف صاع دقيق حنطة أو
صاع دقيق شعير يساويان نصف صاع بر وصاع شعير لأقل من نصف يساوي نصف صاع من بر أو
أقل من صاع يساوي صاع شعير ولا نصف لا يساوي نصف صاع بر أو صاع لا يساوي صاع شعير
كذا في فتح القدير وقيد بالدقيق والسويق لان الصحيح في الخبر انه لا يجوز الا باعتبار القيمة لعدم
ورود النص به فكان كالزكاة وكالدرة وغيرهما من المحبوب التي لم يرد بها النص وكالقط وجعله
الزبيب كالبرز وابقا لجماع الصغير وجعله كالتمر وهو رواية عن أبي حنيفة وصحها أبو اليسر
ورجحها المحقق في فتح القدير من جهة الدليل وفي شرح النقاية والأولى أن يراعى في الزبيب القدير

نصف صاع من بر أو
دقيقه أو سويقه أو
زبيب أو صاع تمر أو شعير
وهو ثمانية أرطال

(قوله والى انه لو لم يكن
في البيع خيار الخ) قال
في النهر لم يلح لي ما أخذه
الإشارة بل ربما أفاد
التقدير بالخيار انه لو لم
يكن ثمة خيار لا يتوقف

صبح يوم الفطر فمن مات قبله أو أسلم أو ولد بعده لا تجب وصع لو قدم أو أخر (قوله ورده في النبايع الخ) قال في المعراج وقال صاحب النبايع فيه انه غير سديد والصحيح ان الاختلاف بينهم في الحقيقة لان الكل اعتبروا الرطل العراقي فانه ذكر في المبسوط فقد نص أبو يوسف في كتاب العشر والمخراج خمسة أرطال وثلاث رطل بالعراقي وفي الاسرار خمسة أرطال كل رطل ثلاثون استاراً أو ثمانية أرطال كل رطل عشرون استاراً سواء (قوله يقتضي رفع الخلاف المذكور) أي المسد كور عن أبي حنيفة وعن محمد بن مفاد ان المعتبر في الصاع ما يسع ذلك المقدار مما يتساوى كبله ووزنه عدم اعتبار الوزن فقط وعدم اعتبار الكيل فقط بل لانه لو كان المعتبر الكيل لمجاز دفع نصف صاع كبله أكثر من وزنه ولو كان المعتبر الوزن لمجاز دفع عكس ذلك

والقيمة والضخيم في قوله وهو عائد الى الصاع وتقديره بما ذكر من ذهب أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف خمسة أرطال وثلاث وبه قال الأئمة الثلاثة ومنهم من رفع الخلاف بينهم فان أبي يوسف لما حره وجده خمسة وثلاث رطل أهل المدينة وهو أكبر من رطل أهل بغداد لانه ثلاثون استاراً والبغدادى عشرون وإذا قابلت ثمانية بالبغدادى بخمسة وثلاث بالمدي وجدها سواء وهو الاشبه لان محمد لم يذكر في المسئلة خلاف أبي يوسف ولو كان لذكره على المعتاد وهو أعرف بمذهبه ورده في النبايع بان الصحيح ان الاختلاف بينهم ثابت بالحقيقة والاستار بكسر الهمزة أربعة مناقيل ونصف كند في شرح الوقاية وفي تقديره الصاع بالارطال دليل انه يعتبر نصف صاع أو صاع من حيث الوزن لا من حيث الكيل وهو مذهب أبي حنيفة وعن محمد يعتبر كبلان النص جاء بالصاع وهو واجب للمكالم حتى لو وزن أربعة أرطال فدفعها الى الفقير لا يجوز له لجواز كون الحنطة ثقبلة لا تبلغ نصف صاع وان وزنت أربعة أرطال كذا قالوا لكن قولهم في تقدير الصاع انه يعتبر بما لا يختلف كبله ووزنه وهو بالعدس والماش فما وسع ثمانية أرطال أو خمسة وثلاث من ذلك فهو الصاع كما به في الحاشية يقتضي رفع الخلاف المذكور في تقدير الصاع كبلاناً ووزناً كذا في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية ولو أدى من وزن الحنطة بالوزن لا يجوز عند أبي حنيفة الا كبلاناً وهو قول محمد الا ان يتيقن انه يبلغ نصف صاع وقال أبو يوسف يجوز اه وهو مخالف لما نقل من الخلاف أولاً وفيها أيضاً ويجوز نصف صاع من تمر ومثله من شعير ولا يجوز نصف صاع من التمر ومد من الحنطة وجوزده في الكفارة وذكر الامام الزندوسى في نظمه فان أدى نصف صاع من شعير ونصف صاع من تمر أو نصف صاع تمر ومنا واحد من الحنطة أو نصف صاع شعير وربع صاع حنطة جاز عندنا خلافاً للشافعي فان عنده لا يجوز الا اذا كان الكل من جنس واحد اه وأطلق المصنف نصف الصاع والصاع ولم يقيده بالحنطة لانه لو أدى نصف صاع بردي وجاز وان أدى عفيماً أو به عيب أدى النقصان وان أدى قيمة الردي أدى الفضل كذا في الفتاوى الظهيرية ولم يتعرض المصنف لافضلية العين أو القيمة فقط بل بالاول وقيل بالثاني والفتوى عليه لانه أدفع لمحااجة الفقير كذا في الظهيرية واختار الاول في الحاشية اذا كانوا في موضع يشترى الاشياء بالحنطة كالدرهم (قوله صبح يوم الفطر فمن مات قبله أو أسلم أو ولد بعده لا تجب) بيان لوقت وجوب أدائها وهو منصوب على انه طرف ليحب أول الباب وعند الشافعي بغروب الشمس من اليوم الاخير من رمضان ومبنى الخلاف على ان قول ابن عمر في الحديث السابق فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر المراد به الفطر المعتاد في سائر الشهور فيكون الوجوب بالغروب أو الفطر الذي ليس بمعتاد فيكون الوجوب بطلوع الفجر ورجحنا الثاني لانه لو كان الفطر المعتاد لسائر الشهور لوجب ثلاثون فطرة فكان المراد صدقة يوم الفطر ويدل عليه الحديث صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون أي وقت فطركم يوم تفطرون كذا في البدائع ولم يتعرض في الكتاب لوقت الاستحباب وصرح به في كافيته فقال ويستحب أن يخرج الناس الفطرة قبل الخروج الى المصلى يعني بعد طلوع الفجر من يوم العيد لحديث الحاكم كان يأمر ناس رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخرج صدقة الفطر قبل الصلاة وكان يسمعها قبل أن ينصرف الى المصلى ويقول أعنوهم عن الطوف في هذا اليوم (قوله وصح لو قدم أو أخره) أي صح إذاؤها اذا قدمه على يوم الفطر أو أخره أما التقديم فله كونه بعد السبب اذ هو الرأس وأما الفطر فشرط الوجوب كما قدمناه وله ما قاله الواقف لعبداه اذا جاء يوم الفطر فانت حريفاً

ثم الفطر عتق العبد ويجب على المولى صدقة فطره قبل العتق بلا فصل لان المشروط متعقب عن
 شرط في الوجود لا بمقارن بخلاف العلة فان المعسول يقرنها وكذا لو كان للتجارة يجب على المولى
 كفاة التجارة اذا تم المحول بانفجار الصبح من يوم الفطر ونظيرهما ما لو قال لعبد ان بعثك فانت حر
 ثم تصبح البيع كذا في النهاية فصار كتحديث الزكاة على المحول بعدم ملك النصاب بمعنى انه لا فارق
 فيه قياس فاندفع به ما في فتح القدير من أن حكم الاصل على خلاف القياس فلا يقاس له لكنه وجد
 دليل وهو حديث البخاري وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم أو بيومين وأطلق في التقديم فشمس
 اذا دخل رمضان وقبله وصححه المصنف في الكافي وفي الهداية والتبيين وشروح الهداية وفي
 نوى قاضيخان وقال خانبن أيوب يجوز التحجيل اذا دخل رمضان وهكذا ذكره الامام محمد بن
 شمس وهو الصحيح وفي فتاوى الظهيرية والصحيح انه يجوز تحجيلها اذا دخل شهر رمضان وهو
 خيار الشيخ الامام أبي بكر محمد بن الفضل وعليه الفتوى اه فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن
 بيد التقيد بدخول رمضان بان الفتوى عليه فليكن العمل عليه وسبب هذا الاختلاف ان مسألة
 تحجيل على يوم الفطر لم تذكر في ظاهري الرواية كما صرح به في البدائع لكن صحيح هو انه يجوز
 لمقامي الهداية وأما التأخير فلانها قربة مالية فلا تسقط بعد الوجوب الا بالاداء كالكزكاة
 ومات ولده الصغير أو مملوكه يوم الفطر لا يسقط عنه أو افتقر بعد ذلك فكذلك وفي أي وقت
 أدى كان مؤديا لا قاضيا كما في سائر الواجبات الموسعة كذا في البدائع وقد تقدم ان التحقيق أنه
 بعد اليوم الاول فاض لا مؤدلا من قبيل المقيد بالوقت بقوله صلى الله عليه وسلم أغنوهم في هذا
 اليوم عن المسئلة ومقتضاه انه يأثم بتأخير عن اليوم الاول على القول بانه مقيد وعلى انه مطلق فلا
 ثم ولهذا قال في الفتاوى الظهيرية ولا يكره التأخير ولم يتعرض في الكتاب لجواز تفريق صدقة
 شخص على مساكين وظاهر ما في التبيين وفتح القدير ان المذهب المنع وان القائل بالجواز انما هو
 الكرخي وصرح الولوالجي وقاضيخان وصاحب الخط والبدائع بالجواز من غير ذكر خلاف فكان
 هو المذهب كجواز تفريق الزكاة وأما الحديث المأمور فيه بالاغناء فيفيد الاولوية وقد نقل
 في التبيين الجواز من غير ذكر خلاف في باب الظهار وأما دفع صدقة جماعة الى مسكين واحد فلا
 خلاف في جوازه (فروع) المرأة اذا أمرها زوجها بصدقة الفطر فخلطت حنطته بحنطتها بغير اذن
 الزوج ودفعت الى الفقير جازعنها لا عن الزوج عند أبي حنيفة خلافا لما هو محمول على قولهما
 اذا أجاز الزوج كذا في الفتاوى الظهيرية وعاله في حيرة الفقهاء بانها ما خلطت بغير اذنه صارت
 مستهلكة لمحصته لان الخلط استهلاك عنده يقطع حق صاحبه عن العين وفي قولهما لا يقطع ويجوز
 عنه لهذه العلة وفي البدائع ولا يبعث الامام على صدقة الفطر ساعيا لان النبي صلى الله عليه وسلم لم
 يبعث وذكر الرندوستي ان الافضل صرف الزكاتين يعني زكاة المال وصدقة الفطر الى أحدهما ولا
 السبعة الاول أخوته الفقراء وأخواته ثم الى اولاد أخوته وأخواته المسلمين ثم الى أعمامه الفقراء
 ثم الى أخواله وخالاته وسائر ذوي أرحامه الفقراء ثم الى جيرانه ثم الى أهل مسكنه ثم الى أهل مصره
 وقال الشيخ الامام أبو حفص الكبير البخاري لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محايي حتى يبدأ بهم
 استباحتهم ثم أعطى في غير قرابته ان أحب كذا في الفتاوى الظهيرية وفي الولوالجية وصدقة
 فطر كالكزكاة في المصارف اه وينبغي أن يستثنى الذي كما سبق في المصنف وفي عمدة الفتاوى
 صدر الشهيد ولو دفع صدقة فطره الى زوجة عبده جاز وان كانت نفقتها عليه اه والله أعلم

(قوله فلا خلاف في
 جوازه) أي لا خلاف
 معتدا به كما قال في الدر
 المختار والافقد صرح في
 مواهب الرحمن بالخلاف
 في المسئلتين حيث قال
 ويجوز أخذ واحد من
 جمع ودفع واحدة لجمع
 على الصحيح فيهما (قوله
 وان كانت نفقتها عليه)
 فيه ان نفقتها على العبد
 ولذا يباع لاجلها ولعل
 المراد انها عليه حكلا لانه
 لما كان لها تبعه للنفقة
 صارت كأنها عليه لان
 العبد له ما كان له
 فقد استوفت النفقة من
 ملكه نامل

﴿كتاب الصوم﴾ (قوله على آريه) قال الرملي الاربي الملاف قال في مختار الصحاح ومما يضعه الناس في غير موضعه قولهم للملاف آري وانما الآري محبس الدابة وفي الصحاح وهو في التقدير فاعول والجمع أوارى (قوله لمسا في الفتاوى الظهيرية الخ) قال في النهر لعل وجهه انه أريد بلفظ صيام في لسان الشارع ثلاثة أيام فكذا في النذر نروجا عن العهد بخلاف صوم وتوهم في البحران الصيغة لها دلالة على التعدد ولا شك ان الصوم له أنواع ثلاثة فأدعى ان الأولى صيام وهو ممنوع فقد قال القاضي في تفسيره الآية بيان لمجنس القدية وأما قدرها فينبه عليه الصلاة والسلام في حديث كعب فان قلت صرحوا بان صياما جازما لصائم قلت هذا لا يصح مراد في الآية ٢٧٦ ولا في الترجمة كما يدركه الذوق السليم والطبع المستقيم على ان الداخله على

﴿كتاب الصوم﴾

أخره عن الزكاة وان كان عبادة بدنية مقدمة على المسالية لقرانها بالصلاة في آيات كثيرة وذكر محمد رحمه الله الصوم عقب الصلاة في الجامع الكبير والصغير نظر الماقلنا وهو في اللغة تراءى الانسان الاكل وامساكه عنه ثم جعل عبارة عن هذه العبادة لخصوصه ومن مجازة صام الفرس على آريه اذ لم يعتلف ومنه قول النابغة خيل صيام كذا في المغرب وفي الشرع ما سجد كره المصنف ولو قال كتاب الصيام لكان أولى لمسا في الفتاوى الظهيرية ولو قال لله على صوم فعليه صوم يوم واحد ولو قال فعلى صيام عليه صيام ثلاثة أيام كافي قوله تعالى في فدية من صيام اهـ وركنه حقيقته الشرعية التي هي الامساك بخصوص وسببه مختلف في المنذور والنذر ولذا قلنا في النذر صوم شهر بعينه كرجب أو يوما بعينه فصام غيره أجزأ عن المنذور لانه تعجيل بعد وجود السبب وفيه خلاف محمد كافي المجمع وصوم الكفارات سببه ما يضاف اليه من الخنث والقتل والظهار والغطر وسبب رمضان شهو دج من الشهر اتفاقا لكن اختلفوا فذهب السرخسي الى ان السبب مطلق شهو دج الشهر حتى استوى في السببية الايام والليالي وذهب الدبوسي ونحوه الاسلام وأبو اليسر الى ان السبب الايام دون الليالي أي الجزء الذي لا يتجزأ من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع الايام بمقارنا اياه وثمره الخلاف تظهر فيمن أفاق في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ومضى الشهر وهو محنون ثم أفاق فعلى قول السرخسي يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر حال افاقته لم يلزمه وعلى قول غيره لا يلزمه القضاء وصححه السراج الهندي في شرح المغني لان الليل ليس بمحل للصوم فكان الجنون والافاقة فيه سواء وعلى هذا الخلاف لو أفاق ليلة في وسط الشهر ثم أصبح محنونا وكذا لو أفاق في آخر يوم من رمضان بعد الزوال وجع في الهداية بين القولين بانه لا منافاة فيهم ودج منه سبب لكانه ثم كل يوم سبب وجوب أدائه غاية الامر انه يتكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن غيره كذا في فتح القدير والذي يظهر ان صاحب الهداية يختار غير قول السرخسي لان السرخسي يقول كل يوم مع ليلته سبب للوجوب لا اليوم وحده ونعم تقريره في الاصول وشراؤه ثلاثة شرط وجوب وهو الاسلام والبلوغ والعقل كذا في النهاية وفتح القدير وفي غاية البيان ذكر الاولين ثم قال ولا يشترط العقل للوجوب ولا للداء ولهذا اذا جن في بعض الشهر ثم أفاق يلزمه القضاء بخلاف استيعاب الشهر حيث لا يلزمه

الجمع تبطل معنى الجمعية فتدبره (قوله مقارنا اياه) يلزم عليه مقارنة السبب للوجوب مع ان السبب لا بد من تقدمه لكنه سقط هنا اشتراط تقدمه للضرورة لعدم صلاحية ما قبل أول جزء من النهار للسببية كما لو شرع في الصلاة في أول جزء من الوقت فان السبب

﴿كتاب الصوم﴾

قارن الوجوب وسجد كر المؤلف تحقيق ذلك في فصل العوارض عند قول المستن ولو بلغ صبي أو أسلم كافر (قوله وكذا لو أفاق في آخر يوم من رمضان) كذا عبر في الجنسي وغيره والظاهر ان المراد الافاقة المستمرة التي لم يعقبها جنون والافاقة التي يعقبها جنون لا فرق فيما اذا

كانت بعد الزوال بين أن تكون في آخر يوم أو في وسط الشهر لانها ليست في وقت النية (قوله وجع القضاء في الهداية بين القولين) مقتضى ما ذكره من ان الاختلاف في المسائل الثلاث مبني على الاختلاف في السبب وثمره أن تتناهي أحكامها حيث جمع بين كل من القولين أو ان لا يكون الخلاف فيهما مبني على الاختلاف في السبب فلا يصح قوله وثمره الاختلاف الخ ومما يؤيد هذا الأخير قول المؤلف في شرحه على المنار ولم أر من ذكر لهذا الخلاف ثمرة في الفروع فليستأمل (قوله والذي يظهر الخ) لم يظهر لنا مراده بهذا الكلام ولعل مراده ان صاحب الهداية لم يرد الجمع بين القولين بل مراده اختيار واحد منهما وهو غير قول السرخسي ولذا أخره كما هو عادته فيما يختاره وبهذا يندفع ما أوردهنا قبليه لكن التعليل ينبوع هذا التأويل

فليتأمل (قوله وزاد في فتح القدير الخ) أي في شرائط الوجوب (قوله وفيه بحث) لأن صوم الأيام المنهية لا ثواب فيه (قال في النهر) ظاهر كلامهم كما سيأتي أن النهي فيها معنى مجاور وهو الأعراض عن الضافة يفيد أن فيه ثوابا كالصلاة في أرض مغسوبة (قوله للاجماع على لزومه) اعلم أن من قال بالوجوب استدلل بان قوله تعالى ٢٧٧ وليوفوا نذورهم خص منه النذر

بالمعصية وليس من جنسه واجب كعبادة المريض وليس مقصودا لذاته بل لغرضه كالوضوء فصار ظاهرا كالأية الموقولة فاذا الوجوب قال في النهر وفي عدول المحقق إلى الاجماع تسليم لدعوى التخصيص قبل وفيه أي التخصيص نظر إذ من شرطه المقارنة والتخصيص غير معلوم فضلا عن كونه مقارنا وأيضا قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه خص منه الحائض والصبيان ولم يقتض عنه اثبات الفرضية وعليه فلا حاجة للاجماع على أنه ممنوع بدليل أن جاحده لا يكفر وقد قال في أوائل السمرن المحيط البرهاني والذخيرة الفرق بين الفرض والواجب ظاهر نظر إلى الأحكام حتى أن الصلاة المنسوبة لا تؤدي بعد صلاة العصر وتقضي الفوائت بعد صلاة العصر اه ولو كان ثمة اجماع لسكانت تؤدي بعده قال بعض المتأخرين

القضاء للمخرج واختاره صاحب الكشف فقال أن المجنون أهل للوجوب إلا أن الشرع أسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للمخرج واعتبر المخرج في حق الصوم باستغراق المجنون جميع الشهر اه وفي البدائع وأما العقل فهل هو من شرائط الوجوب وكذلك الأفاقة واليقظة قال عامة مشايخنا ليست من شرائط الوجوب بل من شرائط وجوب الاداء مستدلين بوجوب القضاء على المغنى عليه والنائم بعد الأفاقة والانتباه بعدمضى بعض الشهر أو كله وكذلك المجنون إذا أفاق في بعض الشهر وقال بعض أهل التحقيق من مشايخ ما وراء النهر أنه شرط الوجوب وعندهم لا فرق بينه وبين وجوب الاداء وأجابوا عما استدلل به العامة بأن وجوب القضاء لا يستدعي سابقة الوجوب لا المحالة وإنما يستدعي فوت العبادة عن وقتها والقصد على القضاء من غير مخرج وهكذا وقع الاختلاف في الطهارة عن الحيض والنفاس فذهب أهل التحقيق إلى أنها شرط الوجوب فلا وجوب على الحائض والنفاس وقضاء الصوم لا يستدعي سابقة الوجوب كما تقدم وعند العامة ليست بشرط وإنما الطهارة عنها ما شرط الاداء وتبناها في البدائع ولعله لا ثمرة له والنوع الثاني من الشرائط شرط وجوب الاداء وهو الصحة والأقامة والثالث شرط صحته وهو الاسلام والطهارة عن الحيض والنفاس والنية كذا في البدائع واقتصر في فتح القدير على ما عند الأول لأن الكافر لانية له فخرج باشرطها ولم يجعلوا العقل والأفاقة شرطين للصحة لأن من نوى الصوم من الليل ثم جن في النهار أو أغنى عليه يصح صومه في ذلك اليوم وانما لم يصح في اليوم الثاني لعدم النية لانها من المجنون والمغنى عليه لا تتصور لعدم أهلية الاداء وأما البلوغ فليس من شرط الصحة لصحته من الصبي العاقل ولهذا إثبات عليه كذا في البدائع وزاد في فتح القدير العلم بالوجوب أو الكون في دار الاسلام لأن المحرم إذا أسلم في دار الحرب ولم يعلم بفرضية رمضان ثم علم ليس عليه قضاء ما مضى وزاد في النهاية على شرائط الصحة الوقت القابل لمخرج الليل وفيه بحث لأن التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيده ولهذا كان التحقيق في الأصول أن القضاء والنذر المطلق وصوم الكفارة من قبيل المطلق عن الوقت لا من المقيد به كما ذهب إليه فخر الاسلام وحكمه سقوط الواجب ونيل ثوابه إن كان صوما لازما والأول الثاني كذا في فتح القدير وفيه بحث لأن صوم الأيام المنهية لا ثواب فيه فالأولى أن يقال والأول الثاني أن لم يكن منها عنة والأفاهة فقط وأقامه فرض وواجب وسمون ومنسوب ونفل وكرهه وتزيها وتحريرا فالأول رمضان وقضاؤه والكفارات والواجب المنذور والمنسون عاشوراء مع التاسع والمنسوب صوم ثلاثة من كل شهر ويندب فيها كونها الأيام البيض وكل صوم ثبت بالسنة طلبه والوعده عليه كصوم داود عليه الصلاة والسلام وعلى سائر الأنبياء والنفل ما سوى ذلك مما لم يثبت كراهته والمكره تزيها عاشوراء مفردا عن التاسع ونحو يوم المهرجان وتحريرا أيام التثنية والعيدين كذا في فتح القدير واستثنى في عمدة الفتاوى من كراهة صوم يوم النيروز والمهرجان أن يصوم يوما قبله فلا يدره كما في يوم الشك والظاهر أن يضم المنذور به جميعه إلى المفروض كما اختاره في البدائع والجمع ورجه في فتح القدير للاجماع على لزومه وإن يجعل قسم الواجب صوم التطوع

والمحقق أن التخصيص ثابت بالاجماع يعني على عدم صحة النذر بالمعصية ونحوها ولا بد من مستند وهو التخصيص في الحقيقة والاجماع كاشف عنه ومقرره وعند عدم العلم بالتاريخ يحمل على المقارنة كما تقرر ولم ينقد الاجماع على فرضية ما بقي بعد التخصيص بخلاف آية الصيام اه قال بعض الفضلاء في البحر غير ظاهر فضلا عن أن يكون أظهر وما في الفتح من الاستدلال

بالاجماع غير محرر (قوله وينبغي أن يكون كل صوم الخ) اعلم ان الذي عليه الاصوليون عدم الفرق بين المستحب والمندوب وان ما واطب عليه صلى الله تعالى عليه وسلم مع ترك ما يلا عذر سنة وما لم يواظب عليه مندوب ومستحب وان لم يفعله بعد ما رغب فيه كذا في التحرير وعند الفقهاء المستحب ما فعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مرة وتركه أخرى والمندوب ما فعله مرة أو مرتين تعليم الجواز كذا في شرح النفاية ٢٧٨ قال المؤلف في كتاب الطهارة ويرد عليه ما رغب فيه ولم يفعله وما جعله تعريفا

للمستحب جعله في المحبط تعريفا للمندوب فالاولى ما عليه الاصوليون اه ثم النقل في اللغة الزيادة وفي الشرع زيادة عبادة شرعت لنا لعلنا في شمل الاقسام الثلاثة ولذا ترجم المصنف بقوله باب الوتر والنوافل لكن المراد بالنفل في كلام الفتح ما قابل المسنون هو ترك الاكل والشرب والجماع من الصبح الى الغروب بنية من أهله

والمندوب وظاهره ان المراد به ما راد في المباح مما لا ثواب فيه ولا شك ان كل صوم لم يكن مكروها ولا محرما ثاب عليه فلذا اضطر المؤلف الى التفرقة بين المستحب والمندوب وبيان ان المراد بالنفل في كلامه المندوب لئلا يرد عليه المخذور هذا ما طهر لي والله تعالى أعلم (قوله على ما سئذ كره) أي من التفصيل الآتي

بعد الشروع فيه وصوم قضائه عند الافساد وصوم الاعتكاف كذا في البدائع أيضا وبما ذكره المحقق اندفع ما في البدائع من قوله وعندنا يكره الصوم في يومى العيد وأيام التشريق والمستحب هو الافطار فانه يفيد ان الصوم فيها مكروه تزيها وليس يصحح لان الافطار واجب محتتم ولهذا صرح في المجمع بحرمة الصوم فيها وينبغي أن يكون كل صوم رغب فيه الشارع صلى الله عليه وسلم بخصوصه يكون مستحبا وما سواه يكون مندوبا على ما ثبت كراهيته لان نقله لان الشارع قد رغب في مطلق الصوم فترتب على فعله الثواب بخلاف النافلة للمقابلة للندبية فان ظاهره يقتضى عدم الثواب فيه والافطار مندوب كما لا يخفى ومن المكروه صوم يوم الشك على ما سئذ كره ان شاء الله تعالى ومنه صوم الوصال وقد فسره أبو يوسف ومحمد بصوم يومين لا فطر بينهما ومنه صوم يوم عرفة للحاج ان أضاعه ومنه صوم يوم السبت بانفراده للتشبه باليهود بخلاف صوم يوم الجمعة فان صومه بانفراده مستحب عند العامة كالاثني والخميس وكره الكل بعضهم ومنه صوم الصمت بان يمسك عن الطعام والكلام جميعا كذا في البدائع ومنه أيضا صوم ستة من شوال عند أبي حنيفة متفرقا كان أو متتابعا وعن أبي يوسف كراهته متتابعاً لا متفرقا لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأسا ثم اعلم ان الصيامات اللازمة فرضا ثلاثة عشر سبعة منها يجب فيها التتابع وهي رمضان وكفارة القتل وكفارة الظهار وكفارة اليمين وكفارة الافطار في رمضان والنذر المعين وصوم اليمين المعين وستة لا يجب فيها التتابع وهي قضاء رمضان وصوم المتعة وصوم كفارة الحلق وصوم جزاء الصيد وصوم النذر المطلق وصوم اليمين بان قال والله لا صوم من شهرا ثم اذا فطر يوما فيما يجب فيه التتابع هل يلزمه الاستقبال أولا فنقول كل صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل الفعل وهو الصوم يكون التتابع شرطا فيه وكل صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل ان الوقت مفوت ذلك يسقط التتابع وان بقي الفعل واجب القضاء فالاول كصوم كفارة القتل والظهار واليمين والافطار ولحق به النذر المطلق اذا ذكر التتابع فيه أو نواه والثاني كرمضان والنذر المعين واليمين بصوم يوم معين كذا ذكره صاحب البدائع والاسديجاني مختصرا ومحاسنه كثيرة منها شكر النعمة التي هي المفطرات الثلاثة لان بضدّها تبيين الاشياء ومنها انه وسيلة الى التقوى لانها اذا انتقلت الى الامتناع عن الحلال طمعاً في مرضاته تعالى فالاولى ان تنقاد للامتناع عن المحرام واليه الاشارة بقوله تعالى لعلكم تتقون ومنها كسر الشهوة الداعية الى المعاصي ومنها الاتصاف بصفة الملائكة الروحانية ومنها علمه بحال الفقراء ليرحمهم فيطعمهم ومنها موافقته لهم (قوله هو ترك الاكل والشرب والجماع من الصبح الى الغروب بنية من أهله) أي الصوم في الشرع الامساك عن المفطرات الثلاث حقيقة أو حكما في وقت مخصوص من شخص مخصوص مع النية وانما فسرنا الترك بالامساك المذكور في كلام القدوري ليكون فعل المكلف

عند قوله ولا يصام يوم الشك الا تطوعا (قوله ومنه صوم يوم السبت بانفراده) وكذا يوم الاحد قال في التتارخانية ويكره صوم النسيرو والمهرجان اذا تعمده ولم يوافق يوما كان بصومه قبل ذلك وهكذا قيل في يوم السبت والاحد (قوله لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأسا) قد سمر عباراتهم العلامة قاسم في فتاواه ورد قول من صحح التكرهه فراجع وفي الفتح بعد ما روي واختلفوا فقيل الافضل وضلها يوم الفطر وقيل بل تفرقة في الشهر (قوله يكون التتابع شرطا فيه) أي فاذا تخلل الفطر في خلاله يلزمه الاستقبال (قوله يسقط التتابع) أي فلو افطر في خلاله لا يستقبل بل يبني على ما فات

لانه لا تكليف الا بفعل حتى قالوا ان المكلف به في النهي كلف النفس لا ترك الفعل لانه لا تكليف
 الا بمقدور والمقدور غير مقدور لان تفسير الإقادر بمن ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا وان شاء
 ترك وعصاه في تحرير الأصول وقبلنا حقيقة وحكم لا يدخل من أفطر ناسيا فانه ممسك حكما واختص
 الصوم باليوم لتعذر الوصال المنهي عنه وكونه على خلاف العادة وعليه مبنى العبادة اذ ترك الاكل
 بالليل معتادا واشترطت النية لتمييز العبادة عن العادة كما سأتى وأراد بالاهل من اجتمعت فيه شروط
 الصحة وتقدم انها ثلاثة فخرج الكافر والحائض والنفساء والمراد بالاشترط الطهارة عن الحيض
 والنفاس اشتراط عدمهما لان يكون المراد منها الاغتسال كذا في النهاية والمراد بترك الاكل ترك
 ادخال شيء بطنه اعم من كونه مأكولا ولا ماسيا أي من ابطاله بادخال نحو الحديد ولا يرد ما وصل
 الى الدماغ فانه مغطر كما سأتى لما ان بين الدماغ والجوف منفذا فاقا وصل الى الدماغ وصل الى الجوف
 كما صرح به في البدائع على ماسياتي وفي البرازية استنشق فوصل الماء الى فيه ولم يصل الى دماغه
 لا يفسد صومه (قوله وصح صوم رمضان والنذر المعين والنفل بنية من الليل الى ما قبل نصف النهار)
 شروع في بيان النية التي هي شرط الصحة لكل صوم وعرفها في المحيط بان يعرف بقلبه أنه صوم
 ووقتها بعد الغروب ولا يجوز زقبله والتسحرية كذا في الظهيرية ولم يتكلم على فرضية رمضان
 لما فيها من الاعتقادات لا لفقه لثبوتها بالقطعي المتأيد بالاجماع ولهذا يحكم بكفر جاحده وكانت
 فرضيته بعد ما صرفت القبلة الى الكعبة بشهر في شعبان على رأس ثمانية عشر شهرا من الهجرة
 وهو في الاصل من رمض اذا احترق سمي به لان الذنوب تحترق فيه وهو غير منصرف للعلية والالاف
 والنون قال الجوهرى يجمع على ارمضا ورمضانات وقال الفراء يجمع على رماضين كسلطين
 وشياطين وقال ابن الانبارى رماض جمع رمضان وتقدم حكم النذرانه فرض على الاظهر والمراد
 بالنفل ما عدا الفرض والواجب اعم من أن يكون سنة أو مندوبا أو مكرها وأشار الى أنه لو نوى
 عند الغروب لا تصح نيته لانه قبل الوقت كما قدمناه وفي فتاوى الظهيرية ولو نوى ان يتسحر في آخر
 الليل ثم يصبح صائما لم تصح هذه النية كما لو نوى بعد العصر صوم الغداة واستدل الطحاوى لعدم
 اشتراط التبييت في رمضان بحديث الصحيحين في يوم عاشوراء من أكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن
 أكل فليصم وكان صومه فرضا حتى فرض رمضان فصار سنة ففيه دليل على ان من تعين عليه صوم
 يوم ولم ينوه ليلته لا تجزئه النية نهارا فوجب حمل حديث السنن الاربعه لا صيام لمن لم ينو الصيام من
 الليل على نفي الكمال لان الافضل في كل صوم ان ينوى وقت طلوع الفجر ان أمكنه أو من الليل
 كذا في البدائع أو على ان المراد لم ينو كون الصوم من الليل فيكون الحار وهو من الليل متعلقا بصيام
 الثاني لا ينوى لخاصة لا صيام لمن لم يقصد له صائما من الليل أي من آخر أجزائه فيكون نية الصحة
 الصوم من حين نوى من النهار وعلى تقدير كونه لنفي الصحة وجب أن يخص عمومهم بما روينا عندهم
 وعندنا لو كان قطعا يخص بعضه ٣ خصص به بعض فكيف وقد اجتمع فيه عدم الظنية والتخصيص اذ
 قد خصص منه النفل بحديث مسلم عن عائشة دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال
 هل عندكم شيء فقلنا لا فقال اني اذا صائم فالحاصل ان صوم عاشوراء أصل والحق به صوم رمضان
 والمنذور المعين في حكمه وهو عدم النية من الليل ومقتضاه الحاق كل صوم واجب به لكن القياس
 انما يصلح لمخصص الخبر لانا سنا ولو جرينا على تمام لازم هذا القياس لكان ناشئا لحديث السنن
 اذ لم يبق تحتها شيء حينئذ فوجب أن يحاذى به مورد النص وهو الواجب المعين من رمضان ونظيره

٣ (قوله خص بعضه الخ)
 يوجد في بعض النسخ
 هذه العبارة هكذا
 وعندنا لو كان قطعا
 خص به يعني ان القطعي اذا
 خص بنص جاز تخصيصه
 بعد ذلك بالقياس
 فكيف اه صححه

وصح صوم رمضان والنذر
 المعين والنفل بنية من
 الليل الى ما قبل نصف
 النهار

(قوله والمراد بترك الاكل
 الخ) قال في النهر بعد لان
 الصوم لا يختص بالكف
 عما يؤكل كما سأتى
 بافطاره بادخال نحو
 الحديد فلو قال المصنف
 كذا في الفتح هو وامساك
 عن الجماع وعن ادخال
 شيء بطنه أو ماله حكم
 الباطن من الفجر الى
 الغروب عن نية لكان
 أجود

(قوله وهي أولى الخ) قال في النهر الظاهر ان عبارة المصنف هنا أولى لا فادتها مبدأ النية وغايتها مع ظهور المراد منها بخلاف ما في أصله اذ ليس المراد انية أكثره كافية كما يعطيه ظاهره بل نية واقعة في أكثره وكان هذا هو السرفى التغير وأما ذلك الاطلاق فممنوع فقد نقل في غاية البيان عن الديوان انه لغة أيضاً من طلوع الصبح الصادق ولو سلم لا يضرنا اذ اللفاظ أهل كل فن انما تصرف الى ما تعارفوه ٢٨٠ وبهذا التقرير برعنا ان تقييد النهار بالشرعى كما في النفاية مما لا حاجة

اليه (قوله والظاهر ان الاختلاف في العبارة لافي الحكم) هذا خلاف الظاهر يدل عليه قول الهداية وفي الجامع الصغير قبل نصف النهار وهو الاصح فانه يفيد ان مقتضى ما في القدورى الجواز قبيل الزوال

و بطلان النية ونية النفل

وأصح من هذا ما في التتارخانية عن المحيط وانما تظهر ثمرة الاختلاف بين اللفظين يعنى قوله قبل الزوال وقوله قبل انصاف النهار فيما اذا نوى عند قرب الزوال وعند استواء الشمس في كبد السماء فاللفظ الاول يدل على الجواز واللفظ الثانى يدل على عدم الجواز والصحيح هو اللفظ الثانى اه بحروفه (تبيينه) اعلم ان كل قطر نصف نهاره قبل زواله بقدر نصف حصه فجره فتي كان

من النذر الممنوع ولا يمكن أن يلغى قيد التعيين في مورد النص الذى روينا فانه حينئذ يكون اطلاق الحكم لفظ باللفظ بنص فيه وانما الاختصاص باعتبارها بوجودها في أكثر النهار لان ما روينا من حديث الصحيحين واقعة حال لا عموم لها في جميع أجزاء النهار واحتمل كون اجازة الصوم في تلك الواقعة لوجود النية فيها في أكثره واحتمل كونها للتجوير في النهار مطلقا في الواجب فقلنا بالاول لانه أحوط خصوصاً ومعنا نص السنن بمنعها من النهار مطلقاً وعنده المعين وهو ان لا أكثر من الشئ الواحد حكم الكل وانما الاختصاص بالصوم دون الحج والصلاة فان قران النية فيها مشروط بحقيقة أو حكماً كالمتقدمة بل فاصل لان الصوم ركن واحد ممتد ببالوجود في آخره يعتبر قيامها في كله بخلافهما فانها ما أركان فيشترط قرانها بالعقد على أدائها والاختلف بعض الأركان عنها فلم يقع ذلك الركن عبادة واعتبر المصنف النية الى ما قبل نصف النهار ليكون أكثر اليوم منويا ولهذا عبر في الوافي بنية أكثره وهي أولى لما ان النهار يطلق في اللغة على زمن أوله طلوع الشمس كما في النهاية وغيرها لكن هو في الشرع واليوم سواء من طلوع الفجر وفي غاية البيان جعل أوله من طلوع الفجر لغة وفقها وعلى كل حال فهي أولى من عبارة القدورى ومختصر الكرخي والطحاوى ما بينه وبين الزوال لان ساعة الزوال نصف النهار من طلوع الشمس ووقت الصوم من طلوع الفجر كذا في المبسوط والظاهر ان الاختلاف في العبارة لافي الحكم وفي الفتاوى الظهيرية الصائم المتطوع اذا ارتد عن الاسلام ثم رجع الى الاسلام قبل الزوال ونوى الصوم قال زفر لا يكون صائماً ولا قضاء عليه ان أفطر وقال أبو يوسف يكون صائماً وعليه القضاء اذا أفطر وذكره عنه وعلى هذا الخلاف اذا أسلم النصراني في غير رمضان قبل الزوال ونوى التطوع كان صائماً عند أبي يوسف خلافاً لفر وأطلق المصنف فأفاد انه لا فرق بين الصحيح والمريض والمقيم والمسافر لانه لا تفصيل فيما ذكرنا من الدليل وقال زفر لا يجوز الصوم للمسافر والمريض الالبنة من الليل لان الاداء غير مستحق عليهم ما فصار كالقضاء وردبانه من باب التغليظ والمناسب لهما التحفيف وفي فتاوى قاضى خان مريض أو مسافر لم ينو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر قال أبو يوسف يجزئهما وبه أخذ الحسن قال صاحب الكشف الكبير فهذا يشير الى ان عند أبي حنيفة ومحمد لا يجزئهما اه وهذه الإشارة مدفوعة بصريح المنقول من ان عندنا لا فرق كما ذكره في المبسوط والنهاية والولول الحجة وغيرها (قوله وبطلان النية ونية النفل) أى صح صوم رمضان وما معه بمطلق النية ونية النفل أما في رمضان فلان الشارع عينه لفرض الصوم فانتفى شرعية غيره من الصيام فيه فلم يشترط لنية التعيين فصحة نية صوم مبين له كالنفل والكفارات بناء على لغو الجهة التى عنها فيبقى الصوم المطلق وبطلان النية بصحة صومه كالاخص تخويزه بصاب بالاعمال كإيمان وجهور العلماء على خلافه قال في التحرير وهو الحق لان نفى شرعية غيره انما توجب محضه لو نواه ونفى صحة ما نواه

الباقي للزوال أكثر من هذا النصف صحح والا فلا في مصر والشام تصح النية قبل الزوال بخمس عشرة درجة لوجود النية في أكثر النهار لان نصف حصه الفجر لا يزيد على ثلاث عشرة درجة في مصر وأربع عشرة ونصف في الشام فاذا كان الباقي الى الزوال أكثر من نصف هذه الحصه ولو بنصف درجة صح الصوم كذا حرره شيخ مشايخنا ابراهيم السائحاني رحمه الله تعالى

(قوله ويمكن أن يكون ذكر نية النفل إشارة إليه الخ) قال في التهر فيه تدافع اذ بتقدير هذه الإشارة يكون النفل ضفة كاشفة والصفة بالمعيار خاصة بزمان ولا دلالة في الكلام على اختصاص اصابه رمضان به وقوله الا في فعله هذا الخ يقتضي أن يكون قد افسد صومه والصواب أن يجعل قسدا ولا دلالة في الكلام على اصابه رمضان بنية واجب آخر والى ذلك أشار الشارح بقوله وكذا يجوز أيضا صوم رمضان بنية واجب آخر وعبارته في الوافي بالمقصود مما هنا أوفى حيث ٢٨١ قال وان أطلق أو نوى واجبا

آخر في غير نذر ونفل وسفر و بعلم منه الصفة فيما اذا نوى نفلا بالاولى (قوله واذا وقع عما نوى الى قوله كذا في الظهيرية) يوجد في بعض النسخ والانسب استقاطه من هذا المحل لان قوله ولا يرد عليه وفي بعض النسخ لئلا يرد عليه من متعلقات قوله ويمكن أن يكون الخ (قوله وتعقبه الاكمل الخ) أقول يظهر لي ان ما فهمه الاكمل ليس مرادا للقائلين بالتفصيل بل مرادهم ان المريض تارة يضره الصوم بان يصير الصوم سببا لزيادة مرضه فهذا يتعلق بالرخصة في حقه بخوف الزيادة فما دام يخافها برخص له الفطر ولا يمكن إلحاقه بالصحيح بل هو كالمسافر لوجود الرخصة وتارة لا يضره الصوم وإنما حصل له من الضعف بالان يقدر معه على أدائه الصوم أصلا فهذا يتعلق بالرخصة في حقه بحقيقة المرض أى

أن الغير لا يوجب وجود نية ما يصح وهو يصح بقوله لم أره بل لو ثبت لكان حبرا ولا جبر في عبادات وقوله لم لا خص يصاب بالاعم انما يصح اذا اراد الاخص بالاعم ولو اراده لا يرتفع الخلاف أعجب من هذا ما روي عن زفران التعيين شرعا يوجب الاصابة بلا نية اه وقد يقال بانه نوى صل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلفت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل والاعراض ان ثبت فانما هو في ضمن نية النفل أو قضاء وقد اغت بالتفاق فيلغو ما في ضمنها ولا يلزم الجبر لان معنى القرينة في أصل الصوم يتحقق بمقاء الاختيار للعبد فيه ولا يتحقق في الصفة اذا لا اختيار له فيها فلا يتصور منه ابدال هذا الوصف بوصف آخر في هذا الزمان فيسقط اعتبار نية الصفة فعلم انه لا يلزم الجبر الا لو قلنا بوقوع الصوم من غير نية أصلا وما الزمان به الشافعي هنا من لزوم الجبر لزمه في الخ فانه صححه فرضا بنية النفل فما هو جوابه فهو جوابنا وأما في النذر المعين فلانه معتبر بإيجاب الله تعالى وإنما قال ونية النفل ولم يقل ونية مباينة لما ان النفل لا يصح بنية واجب آخر بل يقع عما نوى ولما ان المندور المعين لا يصح بنية واجب آخر بل يقع عما نوى بخلاف رمضان والفرق بينهما ان التعيين انما جعل بولاية التذاور له ابطال صلاحية ماله وهو النفل لا ما عليه وهو القضاء ونحوه ورمضان متعين بتعيين الشارع وليس له ولاية ابطال صلاحية لغيره من الصيام لكن بقي عليه افادة صحة رمضان بنية واجب آخر ويمكن أن يكون ذكر نية النفل إشارة اليه بجامع الغاء الجهة لتعيينه واذا وقع عما نوى فهل يلزمه قضاء المندور المعين لا ذكر لها في ظاهر الرواية والاصح وجوب القضاء كذا في الفتاوى الظهيرية ولا يرد عليه المسافر فانه لو نوى واجبا آخر في رمضان يصح عند أبي حنيفة ويقع عما نوى لاثبات الشارع الترخيص له وهو في الميل الى الاخف وهو في صوم الواجب المغاير لانه في ذمته وفرض الوقت لا يكون في ذمته الا اذا أدرك عدة من أيام أخر وفي النفل عنه روايتان أحدهما عدم صحة ما نوى ووقوعه عن فرض الوقت لان فائدة النفل الثواب وهو في فرض الوقت أكثر كما لو أطلق النية كذا في التقرير فعلم بهذا ان المسافر يصح صومته عن رمضان بمطلق النية وبنية النفل على الاصح فيهما مع وجود الروايتين فيهما فلهذا لم يستثنه في المختصر وأما المريض اذا نوى واجبا آخر أو نفل فافقه ثلاثة أقوال فقيل يقع عن رمضان لانه لما صام التحق بالصحيح واختاره نخل الاسلام وشمس الأئمة وجمع صحيحه صاحب الجمع وقيل يقع عما نوى كالسافر واختاره صاحب الهداية وأكثر المشايخ وقيل بانه ظاهر الرواية وينبغي أن يقع عن رمضان في النفل على الصحيح كالسافر على ما قدمناه وقيل بالتفصيل بين أن يضره الصوم فتعلق الرخصة بخوف الزيادة فيصير كالسافر يقع عما نوى وبين أن لا يضره الصوم كفساد الهضم فتعلق الرخصة بحقيقة فقع عن فرض الوقت واختاره صاحب الكشف وتبعه المحقق في فتح القدير والتحرير وتعقبه الاكمل في التقرير بان المعلوم ان المريض

٣٦ - بحر ثاني ما دام هذا المرض الذي لا يمكنه معه الصوم أصلا برخص له الفطر فاذا قدر على الصوم فقد زال المرض فصار كالصحيح لا كالسافر والمحاصل ان المرض قسمان قسم يمكن معه الصوم لكنه يزداد به المرض فيباح فيه الفطر فهذا كالسافر بجامع الاباحة مع الامكان وقسم لا يمكن معه الصوم أصلا وان كان الصوم لا يضره في نفس الامر كفساد الهضم فان الصوم ينفعه لكنه لو وصل في الضعف الى حالة لا يمكنه الصوم بباح له الفطر ما دام على هذه الحالة حتى لو قدر بعد ما فقد زال المبيح

وما بقي لم يجز الا بنية معينة
مبيته

فالتحقق بالصحيح فيقع
صومه عن رمضان فليس
مرادهم بهذا القسم ان لا
يضره الصوم مع القدرة
عليه والا كان هديانا
من القول اذ لا يقول عاقل
باباحة الفطر له

الذي لا يضره الصوم غير مخصص له الفطر عند ائمة الفقه كما شهدت كتبهم بذلك فن لا يضره الصوم
صحيح وليس الكلام فيه ثم اعلم انه وقع في عبارة القوم أصولا وفروعا ان رمضان يصح مع الخطأ
الوصف فذهب جماعة من المشايخ الى ان مسئلة نية الصوم النفل في رمضان من الصحيح المقيم انما هي
مصورة في يوم الشك بان شرع بهذه النية ثم ظهر انه من رمضان حتى يكون هذا الظن معفوفاً فيه
لو وجدت في غيره يخشى عليه الكفر لانه ظن ان الامر بالمساك المعين يتأدى بغيره وبمثل هذا الظن
يخشى عليه الكفر كذا في التقرير وفي النهاية ما برده فانه قال في دليل الشافعي انه لو اعتقد المشربة
في هذا الوقت انه نفل يكفر وقال في رده انه لما الغاية النفل لم تتحقق نية الاعراض وبه يبطل قية
انه لو اعتقد فيه انه نفل يكفر اهـ والمحاصل انه لا ملازمة بين نية النفل واعتقاد عدم الغرض من
أوطئه فمقد يكون معتقدا للقرضية ومع ذلك نوى النفل فلا يكون بنية النفل كافر الا اذا انما
اليها اعتقاد النافلة وكذا لا يخشى عليه الكفر الا اذا انضم اليها الظن المذكور والله سبحانه وتعالى
أعلم ثم اعلم ان ابا حنيفة جرى على أصله في المواضع كلها من أن الأصل ينفل عن الوصف فلهذا
قال اذا طالت صفة القرضية في الصلاة لا يبطل أصلها واذا بطلت الصفة في الصوم بقي أصله
واذا قال لها أنت طالق كيف شئت وقع أصل الطلاق وكان الوصف مفوضا اليها وهما لم
في هذه المسئلة بان ما لا يقبل الاشارة من الامور الشرعية فخاله ووصفه بمنزلة أصله فيتعاقب الامور
بتعلقه فخالها هذا الأصل في الصوم وخالفه أبو يوسف في الصلاة لانه موافق لابي حنيفة لا
وجرى عليه محمد في الصلاة فانه قال يبطلان الأصل اذا بطل الوصف فيها وقد فرق بعضهم لمحمهم
الصوم والصلاة ورده الاكل في تقريره وقال في بحث كيف ان أصلهما المذكور ليس بصحيح لان معنى
تستلزم انتفاء الفاسد على مذهبا واللازم باطل لان الاحكام عندنا تنقسم الى جائز وفاسد وبات
بيان الملازمة ان الربا مثلا وسائر العقود الفاسدة مشروعة بأصلها غير مشروعة بوصفها بالالتفن
وهي مما لا يقبل الاشارة فلو كان ما ذكرناه صحيحا لكان الأصل فيه مثل الوصف والوصف عن
مشروع وما كان غير مشروع بحسب الأصل والوصف فهو باطل اتفاقا لافساد أو كان الوصف قتل
الأصل والأصل مشروع فكان اربا جائزا لافساد وهو باطل اجماعا اهـ (قوله وما بقي لم يجز الا بـ
معينة مبيته) أي ما بقي من الصيام وهو قضاء رمضان والكفارات وجزاء الصيد والحقوق والمأثر
والنذر المتعلق لا يصح بمطابق النية ولا بنية مباحة ولا بد فيه من التعيين لعدم تعيين الوقت له ولا بد
أيضا من النية من الليل أو ما هو في حكمه وهو المقارنة لطول الفجر بل هو الأصل لان الواجب قهر
النسبة بالصوم لا تقديمها وانما جاز التقديم للضرورة ومن فروع لزوم التبييت في غير المعين لو هو
القضاء نهارا فلم يصح هل يقع عن النفل في فتاوى النسفي نعم ولو افطر يلزمه القضاء قيل هذا اذ
ان صومه عن القضاء لم يصح بنية من النهار اما اذا لم يعلم فلا يلزم بالشرع كفي المظنون كذا في غير
القدير والذي يظهر ترجيح الاطلاق فان المجهل بالاحكام في دار الاسلام ليس بمعتبر خصوصاً
هذه المسئلة أعني عدم جواز القضاء بنسبة نهارا متفق عليها فيما يظهر فليس كالمظنون ولا يخفى
قضاء النفل بعد افساده وقضاء المنذور المعين داخل تحت قوله وما بقي ثم اعلم ان النية من الليل كـ
في كل صوم بشرط عدم الرجوع عنها حتى لو نوى ليلا ان يصوم غدا ثم عزم في الليل على الفطر لم يباح
صائما فلو افطر لاشي عليه ان لم يكن رمضان ولو مضى عليه لا يجزئه لان تلك النية انتقضت بالرجوع
ولو نوى الصائم الفطر لم يفطر حتى يأكل وكذا لو نوى التكلم في الصلاة كذا في الظهيرية ولو قال نواه

(قوله وصح في الخط الخ) هذا التفصيل ذكره في البدائع أيضا لكن بدون تصريح بالتصحيح فقال وفصل الفقه أبو جعفر في ذلك تفصيلا فقال ان صام في السنة الثانية عن الواجب عليه الا انه على ظن انه في رمضان يجوز وكذا في السنة الثالثة والرابعة لانه صام عن الواجب عليه والواجب عليه قضاء رمضان الاول دون الثاني وان صام في السنة الثانية عن الثالثة وفي الثالثة عن الرابعة لم يجز وعليه قضاء الرضانات كلها ثم قال وضرب له أي أبو جعفر مثلا وهو رجل ٢٨٣ اقتدى بالامام على ظن انه

زيد فاذا هو ع - ر وصح
اقتداؤه ولو اقتدى بزيد
فاذا هو ع - ر لم يصح لانه
في الاول اقتدى بالامام
الا انه ظن انه زيد فخطأ
في ظنه وهذا لا يقدح في
صحته الاقتداء بالامام وفي
الثاني اقتدى بزيد فاذا لم

ويثبت رمضان برؤية
هلاله أو بعد شعبان
ثلاثين يوما

يكن زيدا تبين انه لم يقتد
باحد كذلك هذا اذا نوى
صوم كل سنة عن الواجب
عليه تعلقت نية الواجب
بما علمه لا بالاول والثاني
الا انه ظن انه للثاني فخطأ
في ظنه فيقع عن الواجب
عليه لا عما ظن اه (قوله
فيقرر الخصم بالو كالة)
قال الرملي عبارة النهر
فيقرر بالدين والو كالة
وينكر الدخول وكلاهما
مشكل اذ لا ينفذ الاقرار
على الغائب بقبض المدعي
من المدعي عليه اه
قات لا اشكال على عبارة
النهر فانه اذا قر بالدين

صوم محمدان شاء الله تعالى فعن الحلواني يجوز استحسانا لان المشيئة انما تبطل اللفظ والنية فعل القلب
وصححه في فتاوى الظهيرية واعلم انه يتفرع على كيفية النية ووقتها مسألة الاسير في دار الحرب اذا
شبهه عليه رمضان فتحرى وصام شهرا عن رمضان فلا يجزوا ما ان يوافق أولا بالتقديم أو بالتأخير
ان وافق جاز وان تقدم لم يجز وان تأخر فان وافق شؤالا يجوز بشرط موافقة الشهرين في العدد
تعيين النية وتبيينها ولا يشترط نية القضاء في الصحيح فان كان كل منهما كاملا قضى يوما واحدا
لاجل يوم الفطر وان كان رمضان كاملا وشؤالا ناقصا قضى يومين يوما لاجل يوم العيد ويوم لاجل
لنقصان وعلى العكس لاشي عليه وان وافق صومه هلال ذى الحجة فان كان رمضان كاملا وذو الحجة
كاملا قضى أربعة أيام يوم النحر وایام التشريق وان كان رمضان كاملا وذو الحجة ناقصا قضى خمسة
أيام وعلى عكسه قضى ثلاثة أيام وان وافق صومه شهرا آخر سوى هذين الشهرين فان كان
الشهران كاملين أو ناقصين أو كان رمضان ناقصا والاخر كاملا فلا شيء عليه وعلى عكسه قضى يوما
ولو صام بالتحري سنين كثيرة ثم تبين انه صام في كل سنة قبل شهر رمضان فهل يجوز صومه في
الثانية عن الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة قيل يجوز وقيل لا يجوز كذا في
البدائع مختصرا وصح في المحيط انه ان نوى صوم رمضان مبهما يجوز عن القضاء وان نوى عن السنة
الثانية مفسرا لا يجوز وقد علم من هذا ان من فاته رمضان وكان ناقصا يلزمه قضاءه بعدد الايام لاشهر
كامل ولهذا قال في البدائع قالوا فمين أفطر شهرا بعد ثلاثين يوما ثم قضى شهرا بالهلال فكان تسعة
وعشرين ان عليه قضاء يوم آخر لان المعتمد عند الايام التي أفطر فيها دون الهلال لان القضاء على قدر
الغائب ولو صام أهل مصر تسعة وعشرين وأفطر والرقية وفهم مريض لم يصم فان علم ما صام أهل
هضرة فعليه قضاء تسعة وعشرين يوما وان لم يعلم صام ثلاثين يوما لانه الاصل والنقصان عارض اه
وفي عدة الفتاوى لو قال لله على صوم شؤالا وذی القعدة وذی الحجة فصامهن بالرؤية وكان هلال
ذی القعدة وذی الحجة ثلاثين وشؤالا تسعة وعشرين فعليه صوم خمسة أيام الفطر والاضحية وایام
التشريق ولو قال لله على صوم ثلاثة أشهر فصامهن فعليه قضاء تسعة أيام لانه أشار الى غائب فيلزم
الحكم شهر ثلاثون اه وعما ذكرنا علم من تراجع فتح القدير انه لم يستوف الاقسام كلها (قوله
ويثبت رمضان برؤية هلاله أو بعد شعبان ثلاثين يوما) الحديث الصحيحين صوم والرؤية وأفطروا
الرؤية فان غم عليكم فأكلوا عدة شعبان ثلاثين يوما والوجه في اثبات الرضائية والعيد ان يدعى عند
القاضي بوكالة رجل معلقة بدخول رمضان بقبض دين فيقرر الخصم بالو كالة وينكر دخول رمضان
فيشهد الشهود بذلك فيقضي القاضي عليه بالمال فيثبت محجي رمضان لان اثبات محجي رمضان
لا يدخل تحت الحكم حتى لو أخبر رجل عدل القاضي محجي رمضان بقبول وایام الناس بالصوم يعنى في
الرم الغيم ولا يشترط لفظ الشهادة وشرائط القضاء اما في العيد فيشترط لفظ الشهادة وهو يدخل تحت

الو كالة جمع اصح اقراره لانه اقر بثبوت حق القبض له في ملك نفسه لان الدين انما تقضى بامثالها لا باعنائها بخلاف ما اذا كانت
بعمى الو كالة قض عين هي ودية للوكل فانه لا يصح اقرار الغريم بها لانه اقرار بثبوت حق القبض للوكل في ملك الموكل فلا
يصح وأما اذا اقر بالو كالة وجحد الدين فلا يكون الو كيل خصما باثبات الحق الا باثبات وكالته لان اقرار الغريم ليس بحجة كاقرار
الو كيل نص على ذلك كله في شرح أدب القضاء للخصاف

(قوله لان الصوم لا يتوقف على الشك الخ) قال في النهر ليس في كلامه ما يفيد توقف الصوم على ثبوته يعني عند الظاهري كما اقتضاه كلامه بل ان السبب لثبوته أحد هذين لا غير اهـ والظاهر ان المراد بالثبوت اللزوم والوجوب أي ويلزم صوم رمضان برؤية هلاله الخ أو المراد التبين كما قاله الرمي (قوله وينبغي في كلام بعضهم بمعناه) قال في الهداية وينبغي للناس أن يلتصقوا بهلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان أي يجب عليهم وفيه تساهل فان الترائي انما يجب ليلة الثلاثين لا في اليوم الذي هو عشية كذا في الفتح قال في المحواشي السعدية وفيه بحث فانه يبدأ بالالتماس قبل الغروب اهـ وأنت خير بان ينبغي حيث كان ينبغي يجب والتساهل باق اذ لا وجوب قبله كذا في النهر (قوله من أتى كاهنا الخ) نقل في الامداد عن شرح المنظومة لآن الشحنة ان المراد بالكاهن والعرفاء في الحديث من يخبر بالغيب أو يدعي معرفته فما كان هذا سيده لا يجوز ويكون تصديقه كفر امام الأئمة فليس من هذا القبيل ٢٨٤ بل معتمد في الحساب القطعي فليس من الاخبار عن الغيب أو دعوى معرفة

الحكم لانه من حقوق العباد كذا في الخلاصة من كتاب الشهادات وبهذا علم ان عبارة المصنف في الوافي أولى واوجز وهي ويصام برؤية الهلال أو اكمل شعبان لان الصوم لا يتوقف على الشهور وليس يلزم من رؤيته ثبوته لما تقدم ان مجرد محيئه لا يدخل تحت الحكم ولم يتعرض لوجوب التماسه ولا شك في وجوبه على الناس وجوب كفاية وينبغي في كلام بعضهم بمعناه ووقته ليلة الثلاثين ولهذا قال في الاختيار يجب التماسه في اليوم التاسع والعشرين وقت الغروب وقول بعضهم في التاسع والعشرين تساهل نعم لو روي في التاسع والعشرين بعد الزوال كان رؤيته ليلة للثلاثين اتفاقا وانما الخلاف في رؤيته قبل الزوال يوم الثلاثين فعند أبي حنيفة ومحمد وهو المستقبل وعند أبي يوسف هو لماضية والمختار قولهم سالكن لو أفطروا لا كفارة عليهم لانهم أفطروا بتأويل ذكره فأضحخان وفي الفتاوى الظهيرية وتكره الاشارة عند رؤية الهلال تحزرا عن التشبه باهل الجاهلية وأشار المصنف الى انه لا عبرة بقول المنجمين قال في غاية البيان ومن قال يرجع فيه الى قواهم فقد خالف الشرع لانه روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من أتى كاهنا أو منجما فصدقه بما قال فهو كافر بما أنزل على محمد (قوله ولا يصام يوم الشك الا تطوعا) وهو استواء طرفي الادراك من النفي والاثبات وموجبه هنا أحد أمرين اما ان يعم عليهم هلال رمضان أو هلال شعبان فأكلت عدته ولم ير هلال رمضان لان الشهر ليس الظاهر فيه أن يكون ثلاثين بل يكون تسعة وعشرين كما يكون ثلاثين فيستوى هاتان الحالتان بالنسبة اليه كما يعطيه الحديث المعروف في الشهر فاستوى الحال حينئذ في الثلاثين انه من المنسلخ أو المستهل اذا كان غيم فيكون مشكوكا بخلاف ما اذا لم يكن لانه كان من المستهل لرؤى عند الترائي فلما لم يركن الظاهر ان المنسلخ ثلاثون فيكون هذا اليوم منه غير مشكوك في ذلك كذا ذكرنا وقد منعنا عن البدائع ان كونه ثلاثين هو الاصل والنقصان عارض ولهذا وجب على المريض الذي أفطر رمضان قضاء ثلاثين يوما اذا لم يعلم صوم أهل بلده فلو كان على السواء لم يلزم الزائد بالشك لان ظهور كونه كاملا انما هو عند الصحو اما عند الغيم فلا الا ان

في شيء ألتري الى قوله تعالى وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب والله تعالى أعلم (قوله اما أن يعم عليهم هلال رمضان أو هلال شعبان الخ) فالشك ولا يصام يوم الشك الا تطوعا

في اليوم الثلاثين على الاول هل هو من رمضان أو من شعبان وعلى الثاني هل هو الثلاثون أو الحادي والثلاثون وفي شرح الشيخ اسمعيل عن البرجندی ويحتمل أن يحصل الشك برد الشهادة وفي شرح المختار الشك بان يتحدث الناس بالرؤية فلا ثبت اهـ لكن قال في الفتح ومما ذكره من كلام غير اصحابنا ما اذا شهد

من ردت شهادته وكانهم لم يعتبروا ذلك لانه ان كان في الصحو فهو محكوم بغلطه عندنا لظهوره بمقابله وهو مشكوك يقال وان كان في غيم فهو شك وان لم يشهده أحد اهـ وبخالفه ما في المجتبى ونقله عنه في المعراج يوم الشك هو ما اذا لم ير علامة ليلة الثلاثين والسماء متعجئة أو شهد واحد فردت شهادته أو شاهدان فاسقان فردت شهادتهما اما اذا كانت السماء مصحمة ولم ير الهلال أحد فليس بيوم الشك ولا يجوز صومه ابتداء لا فرضا ولا نفلا لكن بقي شيء وهو ان الشك يتحقق وان لم يكن علة على القول بعدم اعتبار اختلاف المطالع لجواز تحقق الرؤية في بلدة أخرى نعم على مقابله ليس بشيء كما في الدر المختار عن الزاهدی بل في السراج عن الايضاح لو لم يعم هلال شعبان وكانت مصحمة يحتمل أن يقال ليس بشك وأن يقال انه شك للتقصير في طلب الهلال أو لعدم اصاب المطالع اهـ لكن قال في النهر بعد نقله ولو قيل بان الاول بناء على انه لا اعتبار باختلاف المطالع والثاني على اعتبارهما لم يبعد (قوله فلو كانا على السواء لم يلزم الزائد بالشك) قال الرمي لقائل أن يقول وجب على المريض قضاء ثلاثين احتياطاً للخروج عن

هذه الواجب (قوله وعامة المشايخ على انه ينبغي الخ) قال في النهر هذا يقيدان التلوم أفضل في حق الكل وان من لا يقدر على
الحزم بنية النفل فهو من العامة اه وفي هذه الافادة تأمل وظاهر الهداية خلافها (قوله عن الاجماع عن النية) أي التردد فيها
وكان عليه ان يأتي بنقل من كافي الهداية قال في النهاية التخصيص في النية التردد فيها ٢٨٥ وان لا ينهان من جمع في الامر

يقال الاصل الصحو والغيم عارض ولا عبرة به قبل تحققه وهم انما ذكروا التساوي عند تحقق الغيم
ولم يتعرض لصفة صوم غير التطوع ولا لصفته من الاباحة والاستحباب اما صوم غير التطوع فان حرم
بكونه عن رمضان كان مكرها كراهة تحريم للتشبه باهل الكتاب لانهم زادوا في صومهم وعليه
حمل حديث النهي عن التقديم بصوم يوم أو يومين وفي استحبابه ان وافق صوما كان يعتاده
على الاصح ويجزئه ان بان انه من رمضان لما تقدم والافه وتطوع غير مضمون بالافساد لانه في
معنى المظنون وان حرم بكونه عن واجب آخر فهو مكره كراهة تنزيه التي مرجعها خلاف الاولى
لان النهي عن التقديم خاص بصوم رمضان لكن كراهة لصورة النهي المحمول على رمضان فان ظهر
انه من رمضان اجزاء عنه لما عرف ان كان مقيما والا اجزاء عن الذي نواه كالوظهر انه من شعبان
على الاصح وان حرم بالتطوع فلا كلام في عدم كراهته وانما الخلاف في استحبابه ان لم يوافق
صومه والافضل ان يتلوم ولا يأكل ولا ينوي الصوم ما لم يتقارب انتصاف النهار فان تقارب ولم
يتبين الحال اختلغا فافسه فقبل الافضل صومه وقيل فطره وعامة المشايخ على انه ينبغي للقضاة
والمفتين ان يصوموا تطوعا ويفتوا بذلك خاصتهم ويفتوا العامة بالفطار وكان محمد بن سلمة
وابونصر يقولان الفطار أحوط لانهم اجمعوا انه لا اثم عليه لو افطر واختلغا في الصوم قال بعضهم
يكروه ويأثم كذا في الفتاوى الظهيرية وقوله هم يصوم القاضى والمفتي المراد انه يصوم من تمكن
من ضبط نفسه عن الاجماع عن النية وملاحظة كونه عن الغرض ان كان غدا من رمضان ولهذا
قالوا ويفتوا بالصوم خاصتهم وأما اذ اردد فان كان في أصلها كان نوى أن يصوم غدا عن رمضان ان
كان رمضان والا فليس بصائم وهذه غير صحيحة فليس بصائم وفي الفتاوى الظهيرية وعن محمد
ينبغي أن يعزم ليلة يوم الشك على انه ان كان غدا من رمضان فهو صائم عن رمضان وان لم يكن من
رمضان فليس بصائم وهذا ذهب أصحابنا اه وان اردد في وصفها فله صورتان أحدهما اذا
نوى أن يصوم عن رمضان ان كان غدا منه والافعن واجب آخر وهو مكره لتردده بين مكرهين فان
ظهر انه من رمضان اجزاء عنه والا كان تطوعا غير مضمون بالافساد ولا يكون عن الواجب لعدم
الحزم به والثانية اذ نوى أن يصوم عن رمضان ان كان عنه والافتطوع فهو مكره لنية الغرض
من وجه فان ظهر انه منه اجزاء والافتطوع غير مضمون لدخول الاسقاط في عزيمته من وجه ولم
يتعرض المصنف للصوم ما قبله وصرح في الكافي بانه ان وافق يوم الشك صوما كان يصومه
فالصوم أفضل وكذا ان صام كله أو نصفه أو ثلاثة من آخره ولم يقيمه يكون صوم الثلاثة عادة وصرح
في التحفة بكراهة الصوم قبل رمضان يوم أو يومين لمن ليس له عادة لغونه عليه السلام لا تتقدموا
رمضان بصوم يوم أو يومين الا ان يوافق صوما كان يصومه أحدكم وانما كراهة خوف من أن يظن انه
زيادة على رمضان اذا اعتادوا ذلك فالماصل ان من له عادة فلا كراهة في حقها مطلقا ومن ليس له
عادة فلا كراهة في التقديم بثلاثة فأكثر ويكره في اليوم واليومين وأما صوم الشك فلا يكره بنية

اذا هو في فيه وقصر كذا
في المغرب (قوله ويكره في
اليوم واليومين) مقتضى
ما مر من حمل حديث
النهي عن التقديم بيوم
أو يومين على انه من
رمضان عدم الكراهة
ومن صرح بحمل الحديث
على ذلك صاحب الهداية
وشراحها وظاهر ما مر
عن التحفة خلافه وفي
الشرنبلالية قال في
الفوائد والمراد بقوله
صلى الله تعالى عليه وسلم
لا تقدموا الخ التقديم على
قصد ان يكون من
رمضان لان التقديم
بالشيء على الشيء ان ينوي
به قبل حينه وأوانه
وقته وزمانه وشعبان
وقت التطوع فاذا صام
عن شعبان لم يات بصوم
رمضان قبل زمانه وأوانه
فلا يكون هذا تقدما عليه
اه كذا بخط استاذي
رحمه الله تعالى وبهذا
نتفى كراهة صوم الشك
تطوعا اه كلام
الشرنبلالية وفي المعراج
عن الايضاح لا بأس

بصوم يوم أو يومين أو ثلاثة قبل رمضان لما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يصل شعبان برمضان والمراد بقوله لا تتقدموا
الحديث استقبال الشهر بصوم منه لانه يصير زيادة على الغرض وفي العناية وغيرها فان قيل خافذة قوله يوم ويومين وحكم
الاكثر من ذلك كذلك أجيب بان يوما ويومين ما وصل الى حد الكثرة فيجوز أن يتوهم بان القليل معفو فيجوز كافي كثير من
الاحكام فنفى ذلك وفي السعدية يجوز ان يجاب بان المحتمل هو التقديم بيوم أو يومين كما هو الواقع من الممارسين بعلم حساب النجوم

وغيرهم لكن قال في
الفتح يمكن أن يحمل
الحديث على ما قاله في
الهداية ويكره صومها
لمعنى ما في التحفة يعني قوله
وانما كره الى آخر ما مر
فتأمل وما في التحفة أوجه
اهـ قوله وأوآدان التفرد
بالرؤية الخ قال الرمي
ليس المراد بالتفرد

ومن رأى هلال رمضان
أو الفطر ورد قوله صام
فان أفطر قضى فقط وقبل
بعلة خبر عدل ولو قنأ أو
أنشى لرمضان وحري أو
حرو حريين للفطر

الواحد اذ لو كانوا جماعة
ورد القاضي شهادتهم
لعدم تكامل الجمع العظيم
فالحكم فيهم كذلك ولا
شبهة ان عبارة المتن شاملة
لذلك لان من عامة تامل
(قوله وفي الفطر ان أخبر
عدلان برؤية الهلال)
قال في الشرنبلالية أي
وبالسماء علة (قوله وفيها
أيضا واذا صام الخ) ذكر
في الذخيرة وان صام
أهل المصر بغير رؤية من
غير عدسبعين ثلاثين
وفيه رجل لم يصم معهم
حتى رآوا الهلال من
الغد فصام أهل المصر

التطوع مطلقا (قوله ومن رأى هلال رمضان أو الفطر ورد قوله صام فان أفطر قضى فقط) لقوله
تعالى في هلال رمضان فن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا قد شهد به والمحدث في هلال الفطر
صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون والناس لم يفطروا في هذا اليوم فوجب عليه موافقتهم
ولان تفرد به مع شدة حرص الناس على طلبه دليل غلطه وانما لم تجب الكفارة فيما اذا رأى هلال
رمضان ولم يصم لان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فأورث شبهة وهذه الكفارة
تندري بالشبهات لانها أحمق بالعقوبات باعتبار ان معنى العقوبة فيها أغلب بدليل عدم وجوبها
على المعذور والمخطئ بخلاف بقيمة الكفارات فانه اجتمع فيها معنى العبادة والعقوبة والعبادة أغلب
كما عرف في تحرير الاصول قيد بقوله ورد قوله أي ورد القاضي اخباره احترازا عما اذا أفطر قبل
ان يرد القاضي شهادته فانه لا رواية فيه عن المتقدمين واختلف المشايخ في وجوب الكفارة وصح
في المحيط عدم وجوبها ورجحه في غاية البيان باعتبار أنه يوم مختلف في وجوب صومه فان الحسن
 وابن سيرين وعطاء قالوا بانه لا يصومه الامع الامام واحترازنا عما اذا قبل الامام شهادته وهو فاسق
وأمر الناس بالصوم فافطر هو أو واحد من أهل بلده لزمته الكفارة وبه قال عامة المشايخ خلافا
للفقيه أبي جعفر لانه صوم يوم الناس فلو كان عدلا ينبغي أن لا يكون في وجوب الكفارة خلاف لان
وجه النفي كونه ممن لا يجوز القضاء بشهادته وهو منتف كذا في فتح القدير وأوآدان التفرد بالرؤية
من غير ثبوت عند المحاكم موجب لاسقاط الكفارة فدخل ما اذا رآه الحاكم وحده ولم يصم فانه
لا كفارة عليه ولهـ هذا قالوا لا ينبغي للامام اذا رآه وحده ان يأمر الناس بالصوم وكذا في الفطر بل
حكمه حكم غيره فليس له أن يخرج الى العيد برؤية وحده وله أن يصوم وحده اذا رآه أو الى اذا
أخبر صديقه صام ان صدقه ولا يفطر وان أفطر لا كفارة عليه كذا في البرازية وفي فتاوى قاضيان
ومن رأى هلال رمضان في الرستاق وليس هناك وال وقاض وان كان ثقة يصوم الناس بقوله وفي
الفطر ان أخبر عدلان برؤية الهلال لا بأس بأن يفطروا اهـ وأشار بوجوب صومه اذا رأى هلال
الفطر وحده الى ان المنفرد برؤية هلال رمضان اذا صام وأكل ثلاثين يوما لم يفطر الامع الامام لان
الوجوب علمته الاحتماط والاحتياط بعد ذلك في تأخير الافطار ولو أفطر لا كفارة عليه اعتبارا
للحقيقة التي عنده وأطلق في الرائي فشم من لا تقبل شهادته ومن تقبل كذا في الفتاوى الظهيرية
وأشار الى رد قول الفقيه أبي جعفر من أن معنى قول الامام أبي حنيفة فيما اذا رأى هلال الفطر
لا يفطر لا يأكل ولا يشرب ولكن ينبغي أن يفصد صوم ذلك اليوم ولا يتقرب به الى الله تعالى لانه يوم
عند عنده والى رد ما قاله بعض مشايخنا من أنه اذا أيقن برؤية هلال الفطر أفطر لكن يأكل سرا
كذا في الفتاوى الظهيرية وفيها أيضا واذا صام أهل مصر بغير رؤية ورجل برؤية فنقص له يوم
جاز (قوله وقبل بعلة خبر عدل ولو قنأ أو أنشى لرمضان وحري أو حرو حريين للفطر) لان صوم رمضان
أمر ديني فأشبهه رواية الاخبار ولهذا لا يختص بلفظ الشهادة خلافا للشيخ الاسلام ولا يشترط الدعوى
لكن قال في الفتاوى الظهيرية انه قولهما ما على قول الامام أبي حنيفة فينبغي أن يشترط الدعوى
أما في شهادة الفطر والاخص فيشترط لفظ الشهادة وتشترط العدالة في الكل لان قول الفاسق
في البيانات التي يمكن تلقاها من العدو غير قبول كالهلال ورواية الاخبار ولو تعدد كفاسقين
فأكثر كذا في الولوالجية بخلاف ما لا يتيسر تلقيه منهم حيث يتحرى في خبر الفاسق كالاخبار
بطهارة المساء ونجاسته وحل الطعام وحرمة وبخلاف الهدية والوكالة وما لا الزام فيه من المعاملات

ثلاثين وصام هذا الرجل تسعة وعشرين يوما فليس عليه قضاء يوم اه نامل (قوله لانهم تركوا الحسبة) فان شاهد الحسبة اذا ائتم شهادته بلا عذر يفسق ولا تقبل شهادته كما في الاشباه والنظائر (قوله والى انهم لم يوصوا بشهادة واحد الخ) قال في النهر ثم اذا قبلت واكملوا العدة ولم ير روى المحسن عن الامام وهو قول الثاني انهم لم يفترون وسئل عنه محمد فقال ثبت الفطر بحكم القاضي لا بقول الواحد وفي غاية البيان وقول محمد اصح قال الشارح ٢٨٧ والاشبه ان يقال ان كانت

السماء مصحبة لا يفترون
لفظها ورغلطه وان كانت
مغيبة يفترون لعدم
ظهوره ولو ثبت برجلين
أفطروا وعن السعدي
لا وهكذا عن مجموع
النوازل قال في الفتح
ولو قيل ان قبله سما في
الصحوا لا يفترون وفي الغيم
أفطروا والمبعد وفي
السراج صاموا بشاهدين
أفطروا عند كمال العدة
اجاماً وهذا ظاهر فيما
اذا كانت متغيبة عند
الفطر اما لو كانت مصحبة
ينبغي أن لا يفتروا واكملوا
شهودا السابعة اه لكن
في الامداد صح في الدراية
والخلاصة والبرازية
حل الفطر وذ كرفي متته
انه لا خلاف في حل
الفطر اذا كان بالسما
علة ولو ثبت رمضان
بشهادة الفرد وذ كران
ما مر عن السعدي حكاه
عنه في التبيين فيما
اذا كانت السما مصحبة
وذ كران عن الحلواني ان

حيث يقبل خبره بدون التحري للزوم الضرورة ولا دليل سواء فوجب قبوله مطلقا وحقيقة العدالة
الملكة تحمل على ملازمة التقوى والمرواة والشرط ادناها وهو ترك الكبار والاصرار على الصغائر
وما يغفل بالمرواة كما عرف بتحقيقه في تعريف الاصول فلزم ان يكون مسلما عاقلا بالغوا اما الحرية
والبصر وعدم المحد في قذف وعدم الولاة والعداوة فمختص بالشهادة وعن أبي حنيفة في رواية
المحدود والظاهر خلافه لقبول رواية أبي بكر بعد ما تاب وكان قد حصد في قذف وأما مجهول الحال
فهو المستور فعن أبي حنيفة قبوله وظاهر الرواية عدمه لان المراد بالعدل في ظاهر الرواية من
ثبتت عدالته وان الحكم بقوله فرع ثبوتها ولا ثبوت في المستور وما ذكره الطحاوي من عدم
اشتراط العدالة فمحمول على قبول المستور الذي هو احدي الروايتين وصح البرازي في فتاواه
قبول المستور وهو خلاف ظاهر الرواية كما علمت املامع تبين الفسق فلا قائل به عندنا وفرعوا عليه
ما لو شهدوا في ناسع عشرين رمضان انهم رأوا هلال رمضان قبل صومهم بيوم ان كانوا في هذا المصر
لا تقبل شهادتهم لانهم تركوا الحسبة وان جاء من خارج قبلت وفي البرازية الفاسق اذا رآه وحده
يشهد لان القاضي ربما يقبل شهادته لكن القاضي برده اه . وأما هلال الفطر فلانه تعلق به نفع
العباد وهو الفطر فاشبهه سائر حقوقهم فيشترط فيه ما يشترط في سائر حقوقهم من العدالة والحرية
والعدد وعدم المحد في قذف ولفظ الشهادة والدعوى على خلاف فيه ان أمكن ذلك والافتقار تقدم
انهم لو كانوا في بلدة لا قاضي فيها ولا وال فان الناس يصومون بقول الثقة ويفترون باخبار عدلين
للضرورة وأطلقه فشمّل ما لو كان المخبر من مصر او جاء من خارج وهو ظاهر الرواية خلافا للاحكام
الفضلى حيث قال انما يقبل الواحد العدل اذا فسّر وقال رأيت ه خارج البلد في الصحراء أو يقول
رأيت ه في البلدة من بين خلل السحاب اما بدون هذا التفسير فلا يقبل كذا في الظهيرية وأشار
الى أنه يقبل في هلال رمضان شهادة واحد عدل على شهادة واحد عدل بخلاف الشهادة على
الشهادة في سائر الاحكام حيث لا تقبل ما لم يشهد على شهادة رجل واحد رجلان أو رجل وامرأتان
لما ذكرنا أنه من باب الاخبار لا من باب الشهادة كذا في البدائع وكذا تقبل فيه شهادة العبد
على العبد كذا في البرازية وكذا شهادة المرأة على المرأة كذا في الظهيرية والى أنهم لو صاموا
بشهادة واحد وعظم هلال شوال فانهم لا يفترون فثبت الرضائية بشهادته لا الفطر خلافا
لما روى عن محمد انهم يفترون وصححه في غاية البيان وأما اذا صاموا بشهادة اثنين فانهم يفترون
اتفاقا كذا في البدائع وحكي البرازي فيه خلافا والعلة غيم أو غبار أو نحوهما هنا وفي الاصول
الخارج المتعلق بالحكم المؤثر فيه وأشار الى أن الجارية المخدرة اذا رأت هلال رمضان وبالسما
مسئلة وجب عليها أن تخرج في ليلتها وتشهد بغير إذن موليا كما صرح به البرازي واعلم ان ما كان

الخلاف في مسألة ما لو ثبت شهادة واحد اذا كانت مصحبة والا فطر وبالاخلاف اه فصار الحاصل على هذا ما ذكره في نور
لايضاح اذا تم العدد بشهادة فرد ولم ير هلال الفطر والسما مصحبة لا يحل الفطر واختلف الترجيح فيما اذا كان بشهادة عدلين
ولا خلاف في حل الفطر اذا كان بالسما علة ولو ثبت رمضان بشهادة الفرد قال في شرحه وقوله في غاية البيان قول محمد هو الاصح
يحمل على ما قال المكمل منهم من استحسن في الصحوا المروى عن الحسن من انهم لا يفترون وفي الغيم أخذ بقول محمد اه . وحينئذ
لا يخالف ما مر عن الحلواني والله تعالى أعلم

(قوله فان كانوا اتموا شعبان) مقابل قوله وقد كانوا اهللال شعبان أي قضاؤهم واحد ان كانوا اهللال شعبان اهللال شعبان
ثلاثين من غير رؤية أيضا ثم صاموا رمضان ثمانية وعشرين قضاؤهم يومين لانه لم يعلم ان رمضان انتقص يوما يمين لجواز انهم
غلطوا في شعبان يومين لماعدوه ثلاثين من غير رؤية كافي للولولة الحجة وفي التتارخانية عن العنانية ولورا واهلال شعبان وعدوه
ثلاثين يوما ثم شرعوا في صوم رمضان فلما صاموا ثمانية وعشرين يوما واهلال شوال فعملهم ان يقضوا يوما واحدا لانهم
غلطوا بيوم واحد يمين وان عدوا شعبان ثلاثين يوما من غير رؤية الهلال قضاؤهم يومين لانه يحتمل انهم غلطوا من أول رمضان
يومين اه قلت وبيانه انهم ٢٨٨ اذا عدوا شعبان ثلاثين من غير رؤية هلال يحتمل ان يكونوا صاموا يومين من

شعبان وان رمضان وقع
كامل لانه الاصل فعليهم
قضاء يومين ثم الظاهر ان
ما ذكره مفروض فيما اذا
روى هلال رجب وعد
ثلاثين ثم عد شعبان
ثلاثين أيضا لعدم رؤية

والاجمع عظيم

هلال شعبان ورمضان
ثم روى هلال شوال بعد
صوم ثمانية وعشرين فلو
غم هلال شوال أيضا
كف يصنعون لم اراه
والظاهر انهم يصومون
اثنين وثلاثين احتياطاً
لاحتمال نقصان رجب
وشعبان ونقل النووي
في شرح مسلم ان النقص
لا يقع متواليا في اكثر
من أربعة أشهر وذكر
الشيخ تقي الدين انه قد
يتوالى شهران وثلاثة
واكثر ثلاثين ثلاثين

من باب الديانات فانه يكتفي فيه بخبر الواحد العدل كهلال رمضان وما كان من حقوق العباد
وفيه الزام محض كالبيع والاملاك فشرطه العدد والعدالة ولفظ الشهادة مع باقي شروطها
ومنه الفطر الا ان يكون المزمع به غير مسلم فلا يشترط في الشاهد الاسلام والا لا يطاع عليه الرجال
كالبكارة والولادة والعموب في العورة فلا عدد ولا ذكرورة وما لا الزام فيه كالاخبار بالوكالات
والمضاربات والاذن في التجارة والرسالات في الهدايا والشركات فلا شرط سوى التميز مع تصديق
القلب وما كان فيه الزام من وجه كعزل الوكيل وسجرا المأذون وفسخ الشركة والمضاربة فالرسول
والوكيل فيها كما قبله عندهما وشرط الامام عدالته او العدد كما عرف في تحرير الاصول وفي
البرازية وقعت في بخارى سنة احدى وسبعين وسبع مائة ان الناس صاموا يوم الاربعاء فجاء
اثنان او ثلاثة يوم الاربعاء التاسع والعشرين واخبروا انهم رأوا ليلة الثلاثاء وهذا الاربعاء يوم
الثلاثين اتفقت الاجوبة ان بالسماء علة عيدوا يوم الخميس والا صاموا ثمانية وعشرين بالرؤية
ثم رأوا هلال الفطر ان اكملوا عدة شعبان ثلاثين وقد كانوا اهللال شعبان قضاؤهم يوما وان صاموا
تسعة وعشرين لا قضاء عليهم أصلا فان كانوا اتموا شعبان من غير رؤية هلاله أيضا قضاؤهم يومين
اه (قوله والاجمع عظيم) أي وان لم يكن بالسماء علة فيهما يشترط ان يكون فيهما الشهود جميعا
كثيرا يقع العلم بخبرهم أي علم غالب الظن لا اليقين لان التفرد من بين الحجم الغفير بالرؤية مع
توجههم طالبين لما توجه هو اليه مع فرض عدم المانع وسلامة الابصار وان تفاوتت الابصار في
الحدة ظاهر في غلظه قياسا على تفردنا قل زيادة من بين سائر اهل مجلس مشاركين له في السماع فانها
ترد وان كان ثمة مع ان التفاوت في حدة السمع واقع أيضا كما هو في الابصار مع انه لا نسبة لمشاركته
في السماع بمساو كنه في الترائي كثرة والزيادة المقبولة ما علم فيه تعدد الجالس أو جهل فيه الحال
من الاتحاد والتعدد كذا في فتح القدير وغيره وبهذا اندفع تشيع المتعصبين في زماننا على مذهبنا
حيث زعموا ان عدم قبول الاثنين لا دليل له وهو مردود لان القياس حيث لا سمع أحد الأدلة
الشرعية والقياس المذكور صحيح لوجود ركنه وشرائطه ولم يردوا بالتفرد تفرد الواحد والا فاد
قبول الاثنين وهو منتف بل المواد تفرد من لم يقع العلم بخبرهم من بين أضعافهم من الخلاق وهذا
هو ظاهر ازواية وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يقبل فيه شهادة رجلين أو رجل وامرأتين سواء

وقد يتوالى شهران وثلاثة وأكثر تسعة وعشرين يوما كافي شرح الغاية المحنبية لكن نقل الشيخ عبد الباقي
المالكي في شرحه على مختصر خليل عند قوله ثبت رمضان كمال شعبان قال وكذا ما قبله ان غم ولو شهر والاحصاء
وسيرفر على المشهور ثم نقل بعده قول آخر انه يقبل قوله بكمال شعبان بما اذا لم يتوال قبله أربعة على الكمال والاجعل شعبان
ناقصا لانه لا يتوالى خمسة أشهر على الكمال كما لا يتوالى أربعة على النقص عند معظم أهل الميقات قال ونظم (عج) كلامهم فقال
لا يتوالى النقص في أكثر من * ثلاثة من الشهور يافظن * كذا توالي خمسة مكملة * هذا الصواب وما سواه أبطله اه قال
أي الصواب عند الميقاتين وكذا قوله وما سواه (قوله أي علم غالب الظن) الظاهر ان لفظة علم زائدة من قلم الناسخ (قوله كثر) ثم
أي لا نسبة بين المشاركون من جهة الكثرة بل المشاركة في الترائي أكثر منها في السماع (قوله حيث لا سمع) أي حيث لا دليل

(قوله ولم أر من رجها من المشايخ وينبغي العمل عليها) عليه آقره أخوه في النهر وتليذه في المنح والشيخ علاء الدين المحمدي وقال الشيخ اسمعيل أنه حسن ومازعه الرملي فقال كيف هذا مع أن ظاهر المذهب خلافه ومع أنه يعارضه غلبة الفسق وعدم العدالة في أكثر الحقائق فلا يطعن القلب إلا بالجمع العظيم فقد رأيت من الافتراء عليه ما لا يوصف فتعين العمل بظاهر المذهب لما فيه من أطمئنان الفتوادر ولما أنه لا يجوز العمل بخلافه وما عداه ليس بمذهب لنا كما نصوا عليه فأعلم ذلك وقوله لأن الناس تكاسلت بمعلم على الإطلاق بل المشاهد الاهتمام منهم والاجتماع والنشاط إلى ذلك ولا عبرة ٢٨٩ بتكاسل البعض القليل تأمل

أه قلت كأنه يتكلم على ما في زمانه وبلده والأفعال أهل زماننا لا يخفى على المشاهد ولو قدروا على الإفطار بالكيفية لفعلوا وكثرا ما نراهم يشتمون الشاهد ويغتابونه لسعيه في منعه عن شروعاتهم وقد وقع في زماننا سنة خمس وعشرين بعد المائتين والالف انهم اثبتوا رمضان شهادة واحد على قول الطحاوي فحصل لذلك الشاهد من الناس غاية الايذاء والايحاج بالكلام حتى استفاض الخبر عن أكثر البلدان انهم صاموا مثلنا وشهد جماعة لدى القاضي على حكم قاضي غريرون فأكف الناس عنه وبلغني أنه أقسم أن لا يشهد مرة ثانية وخصوصا في بلدنا دمشق فإنه قل ما يرى الهلال فيها في

أن بالسما علة أولم يكن كإروى عنه في هلال رمضان كذا في البدائع ولم أر من رجها من المشايخ وينبغي العمل عليها في زماننا لأن الناس تكاسلت عن ترائي الأهل فانتفى قولهم مع توجههم إلى البين لما توجه هو إليه فكان التفرد غير ظاهر في الغلط ولهذا وقع في زماننا في سنة خمس وخمسين سنة ثمان أن أهل مصر افترقوا فرقتين فمنهم من صام ومنهم من لم يصم وهكذا وقع لهم في الفطر سبب ان جمعاً قليلاً شهدوا عند قاضي القضاة المحنفي ولم يكن بالسما علة فلم يقبلهم فصاموا وتبعهم جمع كثير على الصوم وأمر والناس بالفطر وهكذا في هلال الفطر حتى أن بعض المشايخ الشافعية صلى العيد بجماعة دون غالب أهل البلدة وأنكر عليه ذلك لخالفه الإمام ولم يقدر الجمع الكثير في ظاهر الرواية شيء فروى عن أبي يوسف أنه قدره بعدد القسامة خمسين رجلاً وعن خلف بن أيوب بجماعة يبلغ قليل وقيل ينبغي أن يكون من كل مسجد جماعة واحد أو اثنان وعن محمد أنه يفرض مقدار القلة والكثرة إلى رأى الإمام كذا في البدائع وفي فتح القدير والحقي ماروى عن محمد وأبي يوسف أيضاً أن العبرة لتواتر الخبر ومجيئه من كل جانب وفي الفتاوى الظهيرية وإن كانت السما محبة لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية بل يشترط العدد واختلفو في تقديره أه فظاهره أن ظاهر الرواية لا يشترط الجمع العظيم وإنما يشترط العدد وهو يصدق على اثنين فكان مرجح الرواية الحسن التي اخترناها آنفاً ويدل على ذلك أيضاً ما في الفتاوى الواو الحية وإن كانت السما محبة لا تقبل شهادة الواحد وعن أبي حنيفة أنه يقبل لأنه اجتمع في هذه الشهادة ما يوجب القبول وهو العدالة والإسلام وما يوجب الرد وهو مخالفة الظاهر فرجح ما يوجب القبول احتياطاً لأنه إذا صام يوماً من شعبان كان خيراً من أن يفطر يوماً من رمضان وجه ظاهر الرواية أنه اجتمع ما يوجب القبول وما يوجب الرد فرجح جانب الرد لأن الفطر في رمضان من كل وجه جائز بعد ذلك في المريض والمسافر وصوم رمضان قبل رمضان لا يجوز بعذر من الاعتذار فكان المصير إلى ما يجوز بعذر أولى ثم إذا لم تقبل شهادة الواحد واحتج إلى زيادة العدد عن أبي حنيفة أنه تقبل شهادة رجلين أو رجل واحد وامرأتين وعن أبي يوسف أنه لا يقبل ما لم يشهد على ذلك جمع عظيم وذلك مقدور بعدد القسامة وعن خلف بن أيوب بجماعة يبلغ قليل وعن أبي حنيفة الكبير أنه شرط الوفاة عن محمد ما استكثره الحاكم فهو كثير وما استقله فهو قليل هذا إذا كان الذي شهد بذلك في مصر أما إذا جاء من مكان آخر خارج مصر فإنه تقبل شهادته إذا كان عدلاً ثقة لأنه يتيقن في الرواية في الصحارى ما لم يتيقن في الأمصار لما فيها من كثرة الغبار وكذا إذا كان في مصر في موضع مرتفع وهلال الفطر

٣٧ - بحر ثاني في ليلته وقد وقع في زماني غير مرة قضاؤنا يوماً أفطرناه من أوله فلا جرم أن عول الناس في زماننا على ما اختاره المؤلف (قوله وفي الفتاوى الظهيرية الخ) ونحوه في الذخيرة حيث قال لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية خلافاً لما روى الحسن عن أبي حنيفة بل يحتاج فيه إلى زيادة العدد واختلفو في مقدار ذلك روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمه الله أنه يقبل شهادة رجلين أو رجل واحد وامرأتين وعن أبي يوسف أنه يعتبر قدره بعد القسامة الخ ونحوه في التتارخانية فقال لا تقبل شهادة الواحد في الرواية خلافاً لما روى الحسن عن أبي حنيفة بل يحتاج فيه إلى زيادة العدد واختلفو في مقدار ذلك الخ وفيها عن أبي حنيفة الإمام شهادة شاهدين عدلين وقد سقط قلب القاضي على قوله ما جاز وثبت حكم رمضان

(رواه قول الطحاوي) خبر قوله فرق وفي الذخيرة انما لا تقبل شهادة الواحد على هلال رمضان اذا كانت السماء مصحبة اذا كان هلالا
 الواحد في المصروا اما اذا جاء خارج المصروا جاء من اعلى الاما كن في مصر ذكر الطحاوي رحمه الله انه تقبل شهادة وهكذا ذكر في
 كتاب الاستحسان وذكر في القدروري انه لا تقبل شهادة في ظاهر الرواية وذكر الكرخي انه تقبل وفي الاقضية صحيح رواية الطحاوي
 واعتمد عليها (قوله فانه لا يقبل فيه الاشهادة رجلين الخ) قال الرمي الظاهر انه في الالهة التسعة لا فرق بين أن يكون في السماء علة
 أم لا في قبول الرجلين أو الرجل والمرأتين لفقد العلة الموجبة لاشتراط الجمع الكثير وهي توجه الكل طالين ويؤيده قوله كما في
 سائر الاحكام فلو شهد رجلان أو رجل وامرأتان بهلال شعبان ولم يكن بالسماء علة ثبت واذا ثبت ثبت رمضان بعد ثلاثين يوما
 من يوم ثبوته كما هو ظاهر لكن بعد اجتماع شرائط الثبوت الشرعي فان قلت فيه اثبات الرضاية مع عدم العلة بخبر رجلين
 أو رجل وامرأتين وقد نفيتوه قلت ثبوته والمحالة هذه ضمنى ويغفر في الضمائم ما لا يغفر في القصصيات تأمل اه لكن
 صرح في الامداد بخلافه واشترط الجمع العظيم حيث لا علة وبواقفه اطلاق عبارة مواهب الرحمن حيث قال وأثبتوه بقول عدل
 ان اعتل المطالع وشرط لقطر ٢٩٠ حران أو حر وحران والاخصى كالقطر في ظاهر الرواية وان لم يعتل فجمع عظيم للكل

اذا كانت السماء مصحبة كهلال رمضان اه فهذا يدل على ترجيح رواية الحسن وان ظاهر الرواية
 اعتبار العدد لا الجمع الكثير لكن فرقه بين من كان بالمصروا خارجا وبين المكان المرتفع وغيره
 قول الطحاوي اما ظاهر الرواية فلا يقبل فيه خبر الواحد مطلقا كما في غاية البيان وفتح القدير
 (قوله والاخصى كالقطر) أى هلال ذى الحجة كهلال شوال فلا يثبت بالقيم الأبرجلين أو رجل
 وامرأتين واما حالة الصحو فالكل سواء لا بد من زيادة العدد على ما قدمناه وانما كان كهلاله دون
 رمضان لانه يتعلق به حق العباد وهو التوسع باليوم الاضاحي وذكر في النوادر عن أى حنيفة انه
 كرمضان لانه يتعلق به أمر ديني وهو وجوب الاخصية والاول ظاهر المذهب كذا في الخلاصة
 وهو ظاهر الرواية وهو الاصح كذا في الهداية وشرحها والتبيين وصحح الثاني صاحب التحفة
 فاختلف التصحيح لكن تأيد الاول بانه المذهب ولم يتعرض لحكم بقية الالهة التسعة وذكر الامام
 الاسديجاني في شرح مختصر الطحاوي الكبير واما في هلال القطر والاخصى وغيرهما من الالهة فانه
 لا يقبل فيه الاشهادة رجلين أو رجل وامرأتين عدول أحرار غير محددين كما في سائر الاحكام اه
 (قوله ولا عبرة باختلاف المطالع) فاذا رآه أهل بلدة ولم يره أهل بلدة أخرى وجب عليهم أن
 يصوموا برؤية أولئك اذا ثبت عندهم بطريق موجب ويلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب
 وقيل يعتبر فلا يلزمهم برؤية غيرهم اذا اختلف المطالع وهو الاشبه كذا في التبيين والاول ظاهر
 الرواية وهو الاحوط كذا في فتح القدير وهو ظاهر المذهب وعليه الفتوى كذا في الخلاصة
 أطلقه فشمع ما اذا كان بينهما تفاوت بحيث يختلف المطالع أولا وقيدنا بالثبوت المذكور لانه لو شهد

والاكتفاء بالاثنتين رواية
 اه لكن قوله للكل
 يحتمل كل الشهر ويحتمل
 كل الثلاثة المذكورة
 في كلامه وهو اقرب
 لانه لم يتعرض لغيرها
 وصاحب الامداد شديد
 المتابعة لصاحب

والاخصى كالقطر ولا عبرة
 باختلاف المطالع

المواهب فان كان
 مستنده ذلك ففيه نظر
 لما علمت من احتمال
 العبارة والله أعلم (قوله)
 وقيدنا بالثبوت المذكور
 الخ) قال في الشر بن لالة

وفي المغني قال الامام الحلواني الصحيح من مذهب أصحابنا ان الخبر اذا استفاض في بلدة أخرى وتحقق يلزمهم حكم تلك جماعة
 البلدة اه وعزاه في الدر المختار الى المحتسبي وغيره ومثله في الذخيرة بما نصه قال شمس الأئمة الحلواني رحمه الله الصحيح من مذهب
 أصحابنا رحمه الله تعالى ان الخبر اذا استفاض وتحقق فيما بين أهل البلدة الأخرى يلزمهم حكم هذه البلدة اه قلت وقد وقعت
 هذه الحادثة في دمشق سنة ١٢٣٩ تسع وثلاثين ومائتين وألف ثبت رمضان بدمشق ليلة الجمعة بعد شعبان ثلاثين وكان في
 السماء علة في تلك الليلة ثم استفاض الخبر عن أهل بيروت وأهل حصانهم صاموا الخميس لكن استفاض الخبر عن عامة البلاد
 سوى هذين البلدين انهم صاموا الجمعة مثل دمشق فهل تعتبر الاستفاضة الاولى في مخالفة الثانية أم لا بناء على ان الظاهر يقتضي
 غلط أهل تلك البلدتين نظرا لما مر فيما لو كانت السماء مصحبة ورأى الهلال واحدا لا يعتبر لان التفرد من بين الجم الغفير ظاهر في
 الغلط مع انه ليس بين تلك البلاد بعد كثير بحيث تختلف به المطالع لكن ظاهر الاطلاق يقتضي لزوم عامة البلاد ما ثبت عند
 بلدة أخرى فكل من استفاض عندهم خبر تلك البلدة يلزمهم اتباع أهلها ويدل عليه قوله ويلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب
 اذ ليس المراد بأهل المشرق جميعهم بل بلدة واحدة تكفي كالاخفى واذا كان هذا مع بعد المسافة التي تختلف فيها المطالع فمع قربها

أولى وإذا كانت الاستفاضة في حكم الثبوت لزم العمل بها هذا ما ظهر لي فتأمل ثم اعلم ان المراد بالاستفاضة تواثر الخبر من الواودين من بلدة الثبوت الى البلدة التي لم يثبت بها لا مجرد الاستفاضة لانها قد تكون مبنية على اخبار رجل واحد مثلاً فيشيع الخبر عنه ولا شك ان هذا لا يكفي بدليل قولهم اذا استفاض الخبر وتحقق فان التحقق لا يكون الا بما ذكرنا في نسخة لم يذكر وعندنا العمل بالامارات الظاهرة الدالة على ثبوت الشهر كضرب المدافع في زماننا والظاهر وجوب العمل بها على من سمعها ممن كان غائبا عن المصر كاهل القرى ونحوها كما يجب العمل بها على أهل المصر الذين لم يروا الحاكم ٢٩١ قبل شهادة الشهود وقد ذكر

هذا الفرع الشافعية
فصرح ابن حجر في التحفة
انه يثبت بالامارة الظاهرة
الدالة التي لا تختلف عادة
كرؤية القناديل المعلقة
بالمناثر قال ومخالفة جمع
في ذلك غير صحيحة اه
بواب ما يفسد الصوم
ومالا يفسده
(قوله بخلافه ما في
المعاملات) قال الرمي

جماعة ان أهل بلد كذا رآوا هلال رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم ثلاثون بحسابهم ولم يروا هؤلاء الهلال لا يباح فطر غدو لا تترك التراخي هذه الليلة لان هذه الجماعة لم يشهدوا بالرؤية ولا على شهادة غيرهم وانما حكموا برؤية غيرهم ولو شهدوا ان قاضي بلد كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال في ليلة كذا وقضى بشهادتهما أجاز لهذا القاضي ان يحكم بشهادتهما لان قضاء القاضي حجة وقد شهدوا به واما ما استدل به الشارح على اعتبار اختلاف المطالع من واقعة الفصل مع عبد الله بن عباس حين أخبره انه رأى الهلال بالشام ليلة السبت فلا دليل فيه لانه لم يشهد على شهادة غيره ولا على حكم الحاكم ولئن سلم فلانه لم يأت بلفظ الشهادة ولئن سلم فهو واحد لا يثبت بشهادته وجوب القضاء على القاضي والمطالع جميع مطاع بكسر اللام موضع الطلوع كذا في ضياء الخلوم

بواب ما يفسد الصوم وما لا يفسده

بواب ما يفسد الصوم
ومالا يفسده
فان أكل الصائم أو شرب
أو جامع فاسيا
يعتى الفساد والبطالان
في المعاملات متساويان
وفي العبادات متغايران
وقوله مطلوب بالنصب
على المحالصة وقوله هو
الفساد في محل الرفع خبر
ان يعني ان العقد المستحق
للفسخ فاسد وغير المستحق
له صحيح والذي لم ينقد
أصلاً باطل (قوله الى
آخره) انما أتى بهذه

الفساد والبطالان في العبادات بمعنى واجب وهو عدم الصحة وهي عند الفقهاء اندفاع وجوب القضاء بالاتباع بالشرائط والاركان وقد يظن ان الصحة والفساد في العبادات من أحكام الشرع الوضعية وقد أنكر ذلك وانما حكمنا به على ما عرف في تحرير الاصول بخلافه ما في المعاملات فان ترتب أثر المعاملة مطلوب التفاسخ شرعاً هو الفساد وغير مطلوب التفاسخ هو الصحة وعدم ترتب الاثر أصلاً هو البطلان (قوله فان أكل الصائم أو شرب أو جامع فاسيا الى آخره) لمحدث الجماعة الا للنسائي من نسي وهو صائم فكل أو شرب فليتم صومه فانما أطعمه الله وسقاه والمراد بالصوم الشرعي لا اللغوي الذي هو مطلق الامساك للاتفاق على ان الحمل على المفهوم الشرعي حيث أمكن في لفظ الشارع واجب خصوصاً وقد ورد في صحيح ابن حبان ولا قضاء عليك وعند الزاوي فلا يفطر وأحق الجمع به دلالة للاستواء في الركنية لا قياساً فاندفع به القياس المقتضى للفطر لفوات الركن وحقيقة النسيان عدم استحضار الشيء وقت حاجته فالواو ليس عذراً في حقوق العباد وفي حقوقه تعالى عذر في سقوط الاثم اما الحكم فان كان مع مذكرة ولا داعي اليه كالمصلي لم يسقط لتقصيره بخلاف سلامه في القعدة فانه ساقط لوجود الداعي وان لم يكن مع مذكرة ولا داعي ككل الصائم سقط وان لم يكن معه مذكرة ولا داعي فأولى بالسقوط كترك الذابح التسمية ونحو ما اذا أكل ناسياً فذكره انسان بالصوم ولم يتذكر فكل فسد صومه في الصحيح خلافاً لبعضهم كذا في الظهيرية لانه أخبر بان هذا الاكل حرام عليه وخبر الواحد في الديانات مقبول فكان يجب ان يلتفت الى تأمل الحال لوجود المذكرة

الغاية لجهة الاستدلال بالحديث فانه دليل لقوله لم يفطر الذي هو جواب الشرط لكن المقصود الاستدلال على عدم الفطر فيما ذكره فقط لا فيما عطف عليه أيضاً من قول المتن أو احتمل أو أنزل بنظر الخ (قوله لمحدث الجماعة) قال في النهر الاولى الاستدلال بما أخرجه الحاكم وقال صحيح على شرط من علم وغيره من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه انه عليه الصلاة والسلام قال من أفطر في رمضان ناسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة بجواز أن يراد بالصوم اللغوي لانه بتقدير فطره يلزمه الامساك تشبهاً به يستغنى عن قولهم اذا ثبت هذا في الاكل والشرب ثبت في الجماع دلالة اذ لفظ أفطر يعم ما اذا كان بالجماع أيضاً (قوله فسد صومه في الصحيح)

ظاهر اقتضاه على الفساد انه لا كفارة عليه وهو المختار كافي التارخانية عن النصاب (قوله والاولى ان لا يذكره ان كان شيخا الخ) قال في الفتح ومن رأى صائما يا كل ناسيا ان رأى له قوة تمسكه أن يتم صومه بلا ضعف لاختار انه يكره أن لا يخبره وان كان محال يضعف بالصوم ولو كل يتقوى على سائر الطاعات يسعه أن لا يخبره اه قال في النهر وقول الشارح ان كان شابا يذكره أو شيخا لا جرى على الغالب ثم هذا التفصيل جرى عليه غير واحد وفي السراج عن الواقعات ان رأى فيه قوة أن يتم الصوم الى الليل ذكروه والا فلا واختار انه يذكره وظاهر كلامهم أنه لا فرق بين الغرض ولو قضاء أو كفارة والنفل في انه يذكره أولا (قوله لان ما يفعله الصائم ليس بمعصية) قال بعض الفضلاء تعليقه بذلك يقتضي عدم التفرقة بين الشيخ والشاب والصواب أن يقال ان ما يفعله معصية في نفسه وكذا النوم ٢٩٢ عن صلاة كما صرحوا انه يكره السهر اذا خاف فوت الصبح لكن الناسي أو النائم غير قادر

فقط الاثم عنهما لكن وجب على من يعلم حاله قد كسر الناسي وابقاظ النائم الآتي حق الضعيف عن الصوم مرجحة له (قوله وان دام على ذلك حتى أنزل) ليس الانزال شرطا في افساد الصوم وانما ذكره لبيان حكم الكفارة في قوله ثم قبل الخنبه عليه الشر نسلا في الامداد (قوله فهو على هذا) قال الشرنبلالي يعني في لزوم الكفارة أما افساد الصوم فيحصل بمجرد المكث فليتمسكه (قوله وفي البقالي النسيان قبل النية كما بعدها) أقول الظاهر ان هذا في مسألة المتلوم لكونه في معنى الصائم ويؤيده ان صاحب القنية نقل الصحيح عقب مسألة المتلوم فقال بعد ما رمز

والاولى ان لا يذكره ان كان شيخا لان ما يفعله الصائم ليس بمعصية والسكوت عنه ليس بمعصية ولان الشيخوخة مظنة للرجة وان كان شابا يتقوى على الصوم يكره ان لا يخبره والظاهر انها تحريمية لان الولو الخ قال يلزمه ان يخبره ويكره تركه أطلقه فشميل الفرض والنفل ولو بدأ بالجماع ناسيا فتذكر ان نزع من ساعته لم ينظر وان دام على ذلك حتى أنزل فعليه القضاء ثم قبل لا كفارة عليه وقبل هذا اذا لم يحرك نفسه بعد التذكير حتى أنزل فان حرك نفسه بعده فعليه الكفارة كما لو نزع ثم أدخل ولو جامع عامدا قبل الفجر وطلع وجب النزاع في الحال فان حرك نفسه فهو على هذا نظير ما قالوا لو أوج ثم قال لها ان جاء عسلك فانت طالق أو حرة ان نزع أو لم ينزع ولم يتحرك حتى أنزل لم تطلق ولا تعتق وان حرك نفسه طلق وتعتق ويصير مراجعا بالحركة الثانية ويجب للامة العقر ولا حد عليهما كذا في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية رجل أصبح يوم الشك متلوما ثم أكل ناسيا ثم طهرانه من رمضان ونوى صوما ذكروا في الفتاوى انه لا يجوز في البقالي النسيان قبل النية كما بعدها وصححه في القنية قيسد بالناسي لانه لو كان مخظئا أو مكرها فعليه القضاء خلا والشافعي وانه يعتبر بالناسي ولنا انه لا يغلب وجوده وعذر النسيان غالب ولان النسيان من قبل من له الحق والا كراه من قبل غيره فيفترقان كالمقيد والمريض العاجز عن الاداء بالرأس في قضاء الصلاة حيث يقضى المقيد لا المريض واما حديث رفع عن أمي الخطأ فهو من باب الاقتضاء وقد أريد الحكم الآخري فلا حاجة الى ارادة الدينوي اذ هو لا عموم له كما عرف في الاصول وحقيقة الخطأ ان يقصد بالفعل غير المحل الذي يقصده الجنابة كالمضمضة نسرى الى الحامى والفرق بين صورة الخطأ والنسيان هنا ان الخطأ اذا كرر للصوم وغير قاصد للشرب والناسي عكسه كذا في غاية البيان وقد يكون الخطأ غير ذا كر للصوم وغير قاصد للشرب لكنه في حكم الناسي هنا كما في النهاية والمواخذة باحطأ جائزة عندنا خلا والمعتزلة وتماه في تحرير الاصول ومما الحق بالكره النائم اذا صب في حلقه ما يفسد وكذا النائمة اذا جامعها زوجها ولم تنتبه وفي الفتاوى الظهيرية ولو ان رجلا رمى الى رجل حبة غنبد فدخلت حلقه وهو ذا كر لصومه يفسد صومه وماعن نصير بن يحيى فيمن اغتسل ودخل الماء في حلقه لم يفسد اه

لبعض المشايخ والصحيح في النسيان قبل النية انه كما بعدها اه ولعل وجهه ان رمضان معين للصوم بتعيين الشارع خلاف فلذا كل المتلوم ناسيا فيه لا يضره وان كان قبل النية لانه لما ظهرت رمضانته وكان هو متلوما في معنى الصائم صار كأنه كل بعد النية بخلاف النفل فانه لو أكل ناسيا ثم نوى النفل فالظاهر انه لا يصح لانه ليس متعينا للصوم من أول النهار ولانه لم توجد النية لا حقيقة ولا حكا حتى يتحقق النسيان ولذا قال في السراج قد بقوله فان أكل الصائم أدلوا كل قبل أن ينوى الصوم ناسيا ثم نوى الصوم لم يخره اه فليتم (قوله وحقيقة الخطأ ان تصد الخ) قال في النهر وفي الفتح المراد بالخطأ من فسد صومه بفعله المقصود دون قصد الفساد كن تحجر على ظن عدم الفجر أو كل يوم الشك ثم ظهر أنه في الفجر ورمضان اه قال في النهر وظاهر ان التمهيد ليس قيد ابل لو جامع على هذا الظن فهو مخطئ اه فالتبصر صرح بذلك في السراج وبه يستغنى عن التكلف لتصور الخطأ في الجماع بما اذا بشرها مباينة فحاشية فتواتر حشيتها كأنه عليه في النهر (قوله والمواخذة بالخطأ بائنة) أى عقلا كما

سلاف المذهب وفي فتاوى قاضيهان النائم اذا شرب فسد صومه وليس هو كالناسي لان النائم
 اهاب العقل واذا ذبح لم تؤكل ذبيحته وتؤكل ذبيحته من نسي التسمية (قوله أو احتلم أو أنزل بنظر)
 أي لا يفطر لمحدث السنن لا يفطر من قاء ولا من احتلم ولا من احتجم ولأنه لم يوجد الجماع صورة لعدم
 الإيلاج حقيقة ولا معنى لعدم الانزال عن شهوة المباشرة ولهذا ذكر الولوجي في فتاواه بان من جامع
 في رمضان قبل الصبح فلما خشي أخرج فانزل بعد الصبح لا يفسد صومه وهو بمنزلة الاحتلام لوجود
 صورة الجماع معنى قالوا الصائم اذا عالج ذكره حتى أمنى يجب عليه القضاء وهو المختار كذا في
 التجنيس والولوجية وبه قال عامة المشايخ كذا في النهاية واختار أبو بكر الاسكاف انه لا يفسد
 صومه في غاية البيان بصيغة والاصح عندي قول أبي بكر لعدم الصورة والمعنى وهو مردود لان
 المباشرة المأخوذة في معنى الجماع أعم من كونها مباشرة الغير أو لاني براد مباشرة هي سبب الانزال
 سواء كان ما بوشر مما يشتهي عادة أو لا ولهذا أفطر بالانزال في فرج البهيمة والميثة وليسا مما
 يشتهي عادة وامامنا نقل عن أبي بكر من عدم الافطار بالانزال في البهيمة فقال الفقيه أبو الليث ان
 هذا القول زلة منه وهو يلحق الاستمنا بالكف خارج رمضان ان أراد الشهوة لا يحل لقوله عليه
 السلام ناكح السيد ملعون وان أراد تسكين الشهوة برجي ان لا يكون عليه وبال كذا في الولوجية
 وظاهره انه في رمضان لا يحل مطلقا أطلق في النظر فشم ما اذا نظر الى وجهها أو فرجها كر النظر
 ولا وقيد به لانه لو قبلها بشهوة فانزل فسد صومه لوجود معنى الجماع بخلاف ما اذا لم ينزل حيث
 لا يفسد لعدم المنافى صورة ومعنى وهو محتمل قوله أو قبل بخلاف الرجعة والمصاهرة لان الحكم هنا
 دبر على السبب على ما يأتي ان شاء الله تعالى والنس والمباشرة والمصاحفة والمعاينة كالقبلة ولا
 كفارة عليه لانها تقتصر الى كمال الجنابة لما بينا ان الغالب فيها العقوبة لان الكفارة لغير الفات
 وهو قد حصل فكانت زجرة فقط ولهذا تنذرى بالشبهات ولا بأس بالقبلة اذا أمن على نفسه
 للجماع والانزال ويكره اذا لم يأمن لان عينه ليس بمفطر وربما يصير فطرابعاقبته فان أمن اعتبر
 بينه وأبج له وان لم يأمن اعتبر عاقبته ويكرهه والمباشرة كالقبلة في ظاهر الرواية وعن محمد انه كره
 لمباشرة الفاحشة واختار في فتح القدير رواية محمد لانها سبب غالب للانزال وجزم بالكراهة من غير
 كره خلاف الولوجي في فتاواه ويشهد للتفصيل المذكور في القبلة الحديث من ترخيصه للشيخ
 بنهيه الشاب والتقبيل الفاحش كالمباشرة الفاحشة وهو ان يضع شفتيه كذا في معراج الدراية
 قيدنا بكونه قبلها لانها لو قبلته ووجدت لذة الانزال ولم تر بالافساد صومها عند أبي يوسف خلافا
 محمد وكذا في وجوب الغسل كذا في المعراج والمراد باللمس اللبس بلا حائل فان مسح وراء الثياب
 أمنى فان وجد حرارة جلدها فسد ولا فلا ولو مست زوجها فانزل لم يفسد صومه وقيل ان تكلف له
 فسد كذا في المعراج أيضا وفي الذخيرة ولو مس فرج بهيمة فانزل لا يفسد صومه بالاتفاق وفي
 الفتاوى الظهيرية فان علمت المرأة ان عمل الرجال من الجماع في رمضان ان أنزلت فاعلمت بالقضاء
 وان لم ينزل فلا غسل ولا قضاء وأشار الى أنه لو أصبح جنباً لا يضره كذا في المحيط (قوله أو ادهن أو
 احتجم أو اكتمل أو قبل) أي لا يفطر لان ادهان غير مناف للصوم لعدم وجود المفطر صورة ومعنى
 والداخل من المسام لان المسالك فلا ينافيه كالمواغتسل بالماء البارد ووجد برده في كبده وانما
 كره أبو حنيفة الدخول في الماء والتلفق بالثوب المبلول لما فيه من اظهار الفجر في اقامة العبادة
 لانه قريب من الافطار كذا في فتح القدير وقال أبو يوسف لا يكره ذلك كذا في المعراج وكذا

أو احتلم أو أنزل بنظر أو
 ادهن أو احتجم أو اكتمل
 أو قبل

في شرح التحرير لان
 أمير حاج ولذا سئل تعالى
 عدم المؤاخذه به (قوله
 وان أراد تسكين الشهوة)
 أي الشهوة المفرطة
 الشاغلة للقلب وكان
 عزبالا روجه له ولا أمة
 أو كان الا انه لا يقدر على
 الوصول اليها العذر كذا
 في السراج الوهاج (قوله
 وعن محمد انه كره المباشرة
 الفاحشة) هي ان يعانقها
 وهمام تجردان ويمس
 فرجها قال في الذخيرة
 وهذا مكروه بلا خلاف
 لان المباشرة اذا بلغت
 هذا المبلغ تقضي الى
 الجماع غالبا اه تأمل
 (قوله وقيل ان تكلف
 له فسد) قال الرمي ينبغي
 ترجيح هذا لانه أدعى في
 سببية الانزال تأمل

أو دخل حلقه غباراً أو
ذباب وهو ذاك لصومه
أو أكل ما بين أسنانه

(قوله لأن القطرة يجرد
ملوحته) كذا في الفتوح
ثم قال فالأولى عندى
الاعتبار بوجود الملوحة
لصح المحس لأنه لا ضرورة
في أكثر من ذلك وما في
فتاوى قاضيان لو دخل
دمعه أو عرق جبينه أو دم
رعافه حلقه فسد صومه
بوافق ما ذكرناه فإنه عاق
بوصوله إلى الحلق ومجرد
وجدان الملوحة دليل ذلك
أه قال في النهر وأقول
في الخلاصة في القطرة
والقطرتين لا فطر ما في
الأكثر فإن وجد الملوحة
في جميع الفم واجتمع شئ
كثير وابتلعه أفطر والا
فلا وهذا ظاهر في تعليق
الحكم على وجدان الملوحة
في جميع الفم إذ لا شك أن
القطرة والقطرتين ليسا
كذلك وعليه يحمل ما في
الحاشية فتدبر أه وفي
الامداد عن المقدسى
القطرة لقلتها لا يحد طعمها
في الحلق لتلاشيها قبل
الوصول إليه (قوله لما
أن الكثير لا يبق) قال في
النهر ممنوع إذ قد راعى
مما يبق ومن ثم قال الشارح
المراد بما بين الأسنان
القليل أه فليتأمل

الاحتياط غير مناف أيضاً ولما روي بنما من الحديث وهو مكره للصائم إذا كان يضعفه عن الصوم
أما إذا كان لا يخافه فلا بأس كذا في غاية البيان وكذا الاحتياط وأطلقه فأدانه لا فرق بين أن
يجد طعمه في حلقه أولاً وكذا البرق فوجد لونه في الأصح لأن الموجود في حلقه أثره لا عينه كما لو ذاق
شياً وكذا الوصب في عينه لبن أو دواء مع الدهن فوجد طعمه أو مرارته في حلقه لا يفسد صومه كذا
في الظهيرية وفي الولوالجية والظهيرية ولو لم يصح الهليج وجعل مضعها فدخل الزقاق حلقه ولا يدخل
عينها في جوفه لا يفسد صومه فإن فعل هذا بالفائدة والسكر يلزمه القضاء والكفارة وفي ما آل
الفتاوى لو أفطر على المحلولة فوجد طعمها في فمه في الصلاة لا نفسد صلاته وأما القيلة فقد تقدم
الكلام عليها (قوله أو دخل حلقه غباراً أو ذباب وهو ذاك لصومه) يعني لا يفطر لأن الذباب لا يستطيع
الامتناع عنه فشابه الدخان والغبار لدخوله ما من الأنف إذا طبق الفم قيد بمذاق كونه لو وصل
لحلقه دموعه أو عرقه أو دم رعافه أو مطر أو ملح فسد صومه لتيسر طبق الفم وفتح أحيا ما مع الاحتراز
عن الدخول وإن ابتلعه متمد الزمته الكفارة واعتبار الوصف إلى الحلق في الدمع ونحوه مذكور
في فتاوى قاضيان وهو أولى بما في الحزانة من تقييد الفساد بوجدان الملوحة في الأكثر من قطرتين
ونفي الفساد في القطرة والقطرتين لأن القطرة يجرد ملوحته فلا معول عليه والتعليل في المطر بما
ذكرناه أولى مما في الهداية والتبيين من التعليل بإمكان أن تأويه خيمة أو سقف فإنه يقتضي أن
المسافر الذي لا يجد مأوى به ليس بحكمه كغيره وليس كذلك وفي الفتاوى الظهيرية وإذا نزل الدموع
من عينيه إلى فمه فابتلعها يجب القضاء بلا كفارة وفي متفرقات الفقيه أي جعفران تلذذ بابتلاع
الدموع يجب القضاء مع الكفارة وغبار الطاحونة كالذخا وفي الولوالجية الدم إذا خرج من
الأسنان ودخل الحلق إن كانت الغلبة للبراق لا يفسد صومه وإن كانت للدم فسد وكذا إن استويا
احتياطاً ثم قال الصائم إذا دخل الخياط أنفه ثم استشمه ودخل حلقه على تعمد نفسه لا شئ
عليه لأنه بمنزلة ريقه لأن يجعله على كفه ثم يبتلعه فيكون عليه القضاء وفي الظهيرية وكذا الخياط
والبراق يخرج من فيه أو أنفه واستشمه واستشفه لا يفسد صومه وفي فتح القدير لو ابتلع ريق غيره
أفطر ولا كفارة عليه وليس على إطلاقه فسيأتي في آخر الكتاب في مسائل شتى أنه لو ابتلع بزاق غيره
كغيره لصديقه والأول وأقره عليه الشارح الزيلعي (قوله أو أكل ما بين أسنانه) أي لا يفطر لأنه
قليل لا يمكن الاحتراز عنه فجعل بمنزلة الريق ولم يقيد المصنف بالقلة مع أن الكثير مفسد موجب
للقضاء دون الكفارة عند أي يوسف خلافاً لفرس أن الكثير لا يبق بين الأسنان وهو مقدار المحصة
على رأى الصدر الشهيد أو ما يمكن أن يبتلعه من غير ريق على ما اختاره الدبوسى واستحسنه ابن
الهوام وما دونه قليل وأطلقه فشمّل ما إذا ابتلعه أو مضغه وسواء قصد ابتلاعه أو لا كما في غاية البيان
وقد بنا كله لأنه لو أخرجه ثم ابتلعه فسد صومه كما لو ابتلع ممسمة أو حبة خنطة من خارج لكن تكلموا
في وجوب الكفارة والختار الوجوب كذا في فتاوى قاضيان وهو الصحيح كذا في المحيط بخلاف
ما لمضغه حيث لا يفسد لأنها تتلاشى إلا إذا كان قدر المحصة فإن صومه يفسد وفي الكافي في
السمة قال أن مضغه لا يفسد إلا أن وجد طعمها في حلقه قال في فتح القدير وهذا حسن جداً فليكن
الأصل في كل قليل مضغه وصرح في المحيط بما في الكافي وفي الفتاوى الظهيرية روى عن محمد
أنه خرج على أصحابه يوماً وسألهم عن هذه المسئلة فقال ما ذاقه ولون في صائم رمضان إذا ابتلع ممسمة
واحدة كما هي أيفطر قالوا لا قال أرايت لو أكل كل كفا من سمسم واحدة بعد واحدة وابتلع كما هي قالوا

(قوله وإن كان معها نفروها الخ) قال في السراج ينبغي أن يقال إن وصل تغروها إلى الجوف أو لأن لا تجب الكفارة وإن وصل
 إلى السراويل لا تجب الكفارة (قوله وأراد بالتغروق ههنا الخ) قال الرملي عن القاموس التغروق بالضم قع الشجرة أو ما يلتزق به قعها
 جمع تغاريق (قوله لعدم الخروج شرعا) لأن ما دون ملء الفم ليس له حكم الخارج لأنه يمكن ضبطه بخلاف ما كان ملء الفم
 إن له حكم الخارج وفائدته تظهر في أربع مسائل كفاي السراج الوهاج أحدها إذا كان أقل من ملء الفم وعاد أو شئ منه قدر
 حصته لم يفسد راجعا عما عند أبي يوسف فإنه ليس بخارج لأنه أقل من ملء الفم وعند محمد لا يصنع له في الإدخال والثانية أن كان
 ملء الفم وأعاد أو شئ منه قدر الحصص فصاعدا أفطر راجعا عما عند أبي يوسف فإنه ملء الفم فكان خارجا وما كان خارجا إذا
 دخله جوفه ففسد صومه ومحمد يقول قد وجد منه الصنع والثالثة إذا كان أقل من ٢٩٥ ملء الفم وأعاد أو شئ منه أفطر

عند محمد لم يفسد راجعا
 يوسف لا يفسد لم يفسد
 والرابعة إذا كان ملء الفم
 وعاد بنفسه أو شئ منه
 مقدار الحصص فصاعدا
 أفطر عند أبي يوسف

أوقاء وعاد لم يفسد وإن
 أعاده أو استقاء أو ابتلع
 حصاة أو حديد أفضى فقط

وعند محمد لا وهو الصحيح
 لأنه لم يوجد صورة الفطر
 وهو لا يتبلاع بصنعه ولا
 معناه لأنه لا يتغذى به
 ولأنه كما لا يمكن الاحتراز
 عن خروجه فكذلك عن
 عوده فجعل عفو أه
 (قوله وإنما لم يفسد
 الاستقاء بالعمد إلى قوله
 لأنه لا يخلو) ساقط من
 بعض النسخ والصواب
 وجوده (قوله فالجواب
 أن صور المسائل اثنا عشر

أنعم وعليه الكفارة قال بالاولى أم بالاخيرة قالوا بالاولى قال المحاكم الامام محمد بن يوسف فعلى
 التماس هذه الرواية يجب القضاء مع الكفارة إذا ابتلعها كفاي أه وتجب عدم ان وجوب الكفارة هو
 المختار وذكريها وإذا ابتلع حصاة العنب ان مضغها قضى وكفروا ان ابتلعها كفاي ان لم يكن معها
 تغروها فعليه القضاء والكفارة بالاتفاق وان كان معها تغروها قال عامة العلماء عليه القضاء
 مع الكفارة وقال أبو سهل لا كفارة عليه وهو الصحيح لأنها لا تؤكل مع ذلك عادة وأراد بالتغروق
 ههنا ما يلتزق بالعنقود من حب العنب وثقبته مسدودة به وان ابتلع تفاحة روى هشام عن محمد
 أن عليه الكفارة ثم ما يفسد الصوم فإنه يفسد الصلاة وهو قدر الحصص وفي البرازية أكل بعض لقمة
 وبقي البعض بين أسنانه فشرع فيها وابتلع الباقي لا تبطل الصلاة ما لم تبلغ ملء الفم وقدر الحصص
 لا يفسد الصلاة بخلاف الصوم (قوله أوقاء وعاد لم يفسد) الحديث السنن من ذرعه القى وهو صائم
 فليس عليه القضاء وان استقاء فليقض وانما ذكر العود ليفيدان مجرد القى ولا عود لا يفسد بالاولى
 وأطلقه فشمل ما إذا ملا الفم أولا وفيما إذا عاد وملا الفم خلاف أبي يوسف والصحيح قول محمد لعدم
 وجود الصنع وعدم وجود صورة الفطر وهو لا يتسلاع وكذا معناه لأنه لا يتغذى به بل النفس
 تعافه (قوله وان أعاده أو استقاء أو ابتلع حصاة أو حديد أفضى فقط) أي أعاد القى أو أوقاء عامدا أو
 ابتلع ما لا يتغذى به ولا يتداوى به عادة ففسد صومه ولم يفسد القضاء ولا كفارة عليه وأطلق في الاعادة
 فشمل ما إذا ملا الفم وهو قول محمد لوجود الصنع وقال أبو يوسف لا يفسد لعدم الخروج شرعا
 وهو المختار فلا بد من التقييد بملاء الفم وأطلق في الاستقاء فشمل ما إذا ملا الفم وهو قول محمد
 ولا يفسد عند أبي يوسف وهو المختار لكن ذكر المصنف في كافي أن ظاهر الرواية كقول محمد وإنما
 لم يقيده الاستقاء بالعمد كفاي الهداية لما قدمه ان النفس ما لا يفطر وما في غاية البيان ان ذكر العدم مع
 الاستقاء تأكيده لأنه لا يكون الامع العدم مردود لان العدم يخرج النفس أي متعد الفطرة لا متعد
 للقي فالجواب أن صور المسائل اثنا عشر لأنه لا يخلو ما ان ذرعه القى أو استقاء وكل منهما لا يخلو
 ما أن ملا الفم أولا وكل من الاربعة ما ان عاد بنفسه أو أعاده أو خرج ولم يعد ولا عاد بنفسه وان
 صومه لا يفسد على الأصح في الجميع الا في مسئلتين في الاعادة بشرط ملء الفم وفي الاستقاء بشرط ملء

(خ) قال في الدر المنثور في المحاصل انها تنفرع الى أربعة وعشرين لأنه اما ان قاء أو استقاء وكل اما أن ملا الفم أو دونه وكل من
 أربعة اما ان خرج أو عاد أو أعاد وكل اما إذا كر لصومه أولا ولا في فطر في الكل على الأصح الا في الاعادة والاستقاء بشرط المل مع
 تذكر لكن صحيح الفهستان في عدم الفطر باعادة القليل وعود الكثر فتنبه وهذا في غير العلم أه وهو فقير مفسد مطلقا خلافا لابي
 سيف في الصاعد واستحسنه الكمال وغيره (قوله الا في مسئلتين في الاعادة بشرط ملء الفم وفي الاستقاء بشرط ملء الفم) هكذا في
 بعض النسخ وفي بعضها سقط قوله وفي الاستقاء وكان يغنيه على الاولى ان يقول في الاعادة أو الاستقاء بشرط ملء الفم فيها وهذا
 على قول أبي يوسف المختار لا على ظاهر الرواية كما علم مما مر وقواه وان وضوا به ينقض الا فيما إذا ملا الفم عطف على قوله
 أن صومه لا يفسد وهذه النسخة هي الصواب وفي بعض النسخ وفي ان وضوا به ينقض فيما إذا ملا الفم بزيادة في واسقاط

الاوعلمها كتب الرمي فقال لا وجه لاستثنائه عما تقدم (قوله في الظهيرة منها) أي من الصلاة أي من كتاب الصلاة ثم ان التسخع هنا مختلفة والصواب الموافق لما رأيت في الظهيرة ان تكون العبارة هنا هكذا الوقاء أقل من ملء الغم لم تفسد صلاته وان أعاده الى خوفه يجب ان يكون الخ وما قبل يجب من قوله وأطلق في أنواع التي والاستقاء فشمل ما اذا استقاء بلغمامل الغم وهو قول أبي يوسف وعند أبي حنيفة ومحمد لا يفسد صومه بناء على الاختلاف في انتقاض الطهارة وقول أبي يوسف هنا أحسن الى قوله كذا في فتح القدير محله بعد تمام ٢٩٦ عبارة الخلاصة (قوله وتعبيرى بالاستقاء الخ) موجود في موضعين الاول منهما

بعدمسئلة البلغم والثاني بعد عبارة الخزنة وهذا الثاني ساقط من بعض النسخ والاصوب وجوده لان الزبلي عبر بالقي فيهما (قوله وينبغي أن يعتبر عند محمد اتحاد السبب الخ) اعترضه في النهر بان على قول محمد لا يتأتى التفريع لما انه يطر عنه بمادون ملء الغم وحينئذ فلا يصح اعتبار السبب على قوله كافي الوضوء وهو ظاهر اه قلت مراد المؤلف انه لو أمكن التفريع لكان ينبغي اعتبار اتحاد السبب والمراد بالتفريع الفرق بين العود والاعادة ويدل على ان مراده ما قلنا قوله بعد أما على قول محمد فانه يبطل صومه بالمره الاولى تأمل (قوله وأما اذا ابتلع الخ) أي وأما القضاء فقط اذا ابتلع الخ (قوله والمخ اذا اعتاد أكله وحده) كذا في

الغم وان وضوؤه ينتقض الا فيما اذا لم يملأ الغم وأما الصلاة في الظهيرة منها الوقاء أقل من ملء الغم لم تفسد صلاته وان أعاده الى خوفه يجب أن يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا تفسد وعن محمد تفسد وان تقيا في صلاته ان كان أقل من ملء الغم لا تفسد صلاته وان كان ملء الغم تفسد صلاته اه وفي الخلاصة من فصل الحديث في الصلاة فلو قاء ان كان من غير قصده يبني اذا لم يتكلم وان تقيا لا يبني وهذا اذا كان ملء الغم فان كان أقل من ذلك لا تفسد صلاته فلا حاجة الى البناء اه وأطلق في أنواع التي والاستقاء فشمل ما اذا استقاء بلغمامل الغم وهو قول أبي يوسف وعند أبي حنيفة ومحمد لا يفسد صومه بناء على الاختلاف في انتقاض الطهارة وقول أبي يوسف هنا أحسن وقوله ما في عدم النقض به أحسن لان الفطر انما يبطل بما يدخل أو بالقي وعدم من غير نظر الى طهارة ونجاسة فلا فرق بين البلغم وغيره بخلاف نقض الطهارة كذا في فتح القدير وتعبيرى بالاستقاء في البلغم أولى مما في الشرح وغيره من التعبير بالقي كما لا يخفى ولو استقاء مرارا في مجلس ملء فيه لزمه القضاء وان كان في مجلس أو غدة ثم نصف النهار ثم عشية لا يلزمه كذا في خزنة الاكمل وتعبيرى بالاستقاء أولى من التعبير بالقي كما في الشرح وينبغي ان يعتبر عند محمد اتحاد السبب لا المجلس كافي نقض الوضوء وان يكون هو الصحيح كافي النقض وينبغي أن يكون ما في الخزنة مفرعا على قول أبي يوسف اما على قول محمد فانه يبطل صومه بالمره الاولى وأما اذا ابتلع ما لا يتغذى به ولا يتداوى به كالحصاة والحديد فلو وجود صورة الفطر ولا كفارة لعدم معناه وهو ايضا نافي عنه نفع البدن الى الجوف فقصرت الحناية وهي لا تحب الا بكما لها فانفتحت وفي القنية أفطر في رمضان مرة بعد أخرى تراب أو مدر لاجل المعصية فعليه الكفارة زجراله وكتب غيره نعم الفتوى على ذلك وبه أفتى أئمة الامصار وانما عبر بالابتلاع دون الاكل لانه عبارة عن ايصال ما يتأتى فيه المضغ وهو لا يتأتى في الحصاة وكذا كل ما لا يتغذى به ولا يتداوى به كالحجر والتراب والدقيق على الاصح والارز والخبث والمخ اذا اعتاد أكله وحده ولا في النواة والقطن والكاغندو والسفرجل اذا يدرك ولا وهو مطبوخ ولا في ابتلاع الجوزة الرطبة ويجب لمضغها أو مضغ اليابسة لان ابتلعها وكذا يابس اللوز والبندق والفسق ان ابتلعها لا يجب وان مضغه وجبت كما يجب في ابتلاع اللوزة الرطبة لانها تؤكل كلها بخلاف الجوزة والانتفاع كاللوزة والرمان والبيضة كالجوزة وفي ابتلاع البطيخة الصغيرة والحوخة الصغيرة والهليجة روى عن محمد وجوب الكفارة وتجب بأكل اللحم النيء وان كان ميتة منتنة لان دودها لا يجب واختلاف في الشحم واختار أبو الليث الوجوب وصححه في الظهيرة فلو كان قديدا وجب بالاخلاف وتجب بأكل الحنطة وقضهها لان مضغ قمحة للتلاشي

الفتح قال وقيل يجب في قليله دون كثيره وبه جزم في الجوهره كافي النهر وكذا في السراج ومشي عليه في نور ولا الايضاح وجعله المختار ونقله في الاعداد عن المتبني ونقل عن الخلاصة والبرازية اختيار الوجوب من غير ذكر تفصيل قال الرمي والذي يظهر اعتقاده التفصيل بين من اعتاد أكله وبين من لم يعتد (قوله روى عن محمد وجوب الكفارة) قال في النهر والاقديس في الهليجة الوجوب لانه يتداوى بها على هذه الصورة ومن ثم جزم الشارح وغيره بوجوبها باكل الطين الارمني (قوله لان مضغ قمحة للتلاشي) أي لا يجب الكفارة بذلك وأما الفساد فهو ثابت لو وجد طعمها في حلقه على ما مر عن الكافي والفتح

(قوله الى ان الفعل الخ) متعلق بقوله أشار قال في النهر وفي الإشارة بعد مظهر اه وأجاب عنه الرمي بقوله اللهم إلا أن يقال هو مطلق فيصرف الى الكمال واعتراض بأنه لا معنى لقوله على التنصيص على الوجوب الخ اه وكان مراده ان تقدير المفعول به بالطائغ غير مستفاد من كلام المتن والافلاشك انه نص على الوجوب على المفعول به على ان قوله عمدا يخرج المكره فليتمل مراده وقد يجاب عن الأول بان الجامع ادخال الفرج في الفرج كافي السراج والصغيرة ٢٩٧ غير المشتهة التي لا يمكن

لا تحب بأكل الشربة لا اذا كان مقليا كذا في الطهيرة وتوجب بالطين الارمني وكذا بغيره على من امتاد أكله كالسمي بالطفل لا على من لا يعتاده ولا بأكل الدم في ظاهر الرواية وان أكل ورق الشجر ان كان مما يؤكل كورق الكرم فعليه القضاء والكفارة وان كان مما لا يؤكل كورق الكرم اذا ظم فعليه القضاء دون الكفارة ولو أكل قشور الرمان بشحمته أو ابتلع رمانة فلا كفارة وهو محمول على ما اذا أكل مع القش ولو أكل قشر البطيخ ان كان يابساً وكان بحال يتقدر منه فلا كفارة وان كان طريا لا يتقدر منه فعليه الكفارة وان أكل كافورا أو مسكا أو زعفرانا فعليه الكفارة واذا كل لقمة كانت في فيه وقت السهر وهو ذا كر لصومه لا رواية لها في الاصول قال أبو حفص الكبير ان كانت لقمة غيره لا كفارة عليه وان كانت لقمة فابتلعها من غير ان يخرجها من فيه فعليه الكفارة هو الصحيح وان أخرجهما ان بردت فلا كفارة لانهما صارت مستقرة وان لم تبرد وجبت لانها قد تخرج لاجل الحرارة ثم تدخل ثانيا كذا في الطهيرة (قوله ومن جامع أو جومع أو أكل أو شرب عمدا غداء أو دواء قضى وكفر ككفارة) أما القضاء فلا استدراك المصلحة الفائتة وأما الكفارة فلتكامل الجناية أطلقه فشمّل ما ذلّم ثم لم يزل لان الانزال شيع لان قضاء الشهوة يتحقق دونه وقد وجب الحد بدونه وهو عقوبة محضة فغافه معنى العبادة أولى وشمّل الجامع في الدبر كالقبيل وهو الصحيح واختار انه بالاتفاق كذا ذكره الوانوي لتمام التكامل الجناية لقضاء الشهوة وانما ادعى أبو حنيفة النقصان في معنى الزمان حيث عدم فساد الفراش به ولا عبرة به في احباب الكفارة وأشار بقوله أو جومع ليفيد بعد التنصيص على الوجوب على المفعول به الطائغ امرأة أو رجلا الى أن الحمل لا بد أن يكون مشتهى على البكال فلا تحب الكفارة لوجامع بهيمة أو ميتة ولو أنزل كافي الطهيرة وأما الصغيرة التي لا تشتهى فظاهر ما في شرح المجمع لابن الملك وجوب الكفارة بوطئها وروى عن أبي حنيفة عدم الوجوب مع انهم صرحوا في الغسل بأنه لا يجب بوطئها الا بالانزال كالبيهية وجعلوا حمل ليس مشتهى على البكال ومقتضاه عدم وجوب الكفارة مطلقا وفي القنية فاما اتيان الصغيرة في لا تشتهى فلا رواية فيه واختلفوا في وجوب الكفارة وقيد بالعمد لاخراج الخطي والمكره فانه ان فسد صومهما لا تلزمهما الكفارة ولو حصلت الطوعية في وسط الجامع بعدما كان ابتداءه بالاكره لانها انما حصلت بعد الافطار كافي الطهيرة قال في الاختيار اذا كان الاكره منها فانها يجب عليهما وفي الفتاوى الطهيرة المرأة اذا كرهت زوجه في رمضان على الجامع فجامعها مكرها الاصح انه لا تحب الكفارة عليه لانه مكره في ذلك وعليه الفتوى وأشار بقوله أكل أو شرب الى انه لا بد من وصوله الى المسلك المعتاد اذ لو وصل من غيره فلا كفارة كما سنده وأشار بما ساقى من قوله كاه عمدا بعد اكله ناسيا من عدم وجوب الكفارة الى ان الكفارة لا تحب الا بافساد صوم

اقتضاها لا يمكن جامعها اذا ادخل بدون اقتضاها نامل (قوله فلا تحب الكفارة لوجامع بهيمة أو ميتة الخ) قال الرمي اقتضاه على نفى الكفارة بوجوب القضاء ولو لم ينزل مع ان الامر ليس كذلك لما ان جماع ومن جامع أو جومع أو أكل أو شرب عمدا غداء أو دواء قضى وكفر ككفارة الطهار

ومن جامع أو جومع أو أكل أو شرب عمدا غداء أو دواء قضى وكفر ككفارة الطهار

البيهية والميتة بلا انزال غير مفسد للصوم كافي الخلاصة وغيرها وقد تقدم انه لا يوجب الغسل بل ولا نقض الوضوء ما لم يخرج منه شيء صرح به في شرح المختار لابن هلك وتوفيق العناية شرح الوقاية (قوله وأما الصغيرة التي لا تشتهى الخ) قال الرمي الوجه يقتضي عدم وجوب الكفارة فيها وحكي الاجماع فيه قال في النهر وقيل لا تحب بالاجماع وهو

٢٨ - بحر ثاني في الوجه وعلى له بما هنا وقالوا في الغسل الصحيح انه متى أمكن ووطئها من غير افضاء فهي ممن يجامع مثلها والا فلا يلو وطئ الصغير امراته هل عليه الكفارة لم أرهم صرحوا وظاهر كلام الحنابلة في الغسل انها تحب وهو مقتضى اطلاق المتن قال في الحاشية غلام ابن عشرين جامع امراته البالغ عليها الغسل لوجود السبب وهو موارة الحشفة بعد توجه الخطاب ولا غسل على الغلام لانعدام الخطاب ثم قال ولو كان الرجل بالغا والمرأة صغيرة فالجواب على العكس وجامع المحصى بوجوب الغسل على الفاعل المفعول به لمواراة الحشفة اه (قوله قال في الاختيار الى قوله وأشار) يوجد في بعض النسخ (قوله وأشار بما ساقى من قوله الخ)

أي الآتي في آخر فصل العوارض (قوله عند أبي حنيفة) لأنه نية النهار لا يكون صائما عند الشافعي وبهذه الشبهة الناشئة من
الدليل اندرات الكفارة اه ٢٩٨ (قوله خلافا لهما) أي لأن الصوم نية من النهار جائز فيكون جائزا على

تمام قطعاً حتى لو صام يوماً من رمضان ونوى قبل الزوال ثم أفطر لا يلزمه الكفارة عند أبي حنيفة
خلافاً لهما لأن في هذا الصوم شبهة وعلى قياس هذا الصوم يوماً من رمضان بمطلق النية ثم أفطر
ينبغي أن لا تلزمه الكفارة لمكان الشبهة كذا في الظهيرية ولو أخبر بأن الفجر لم يطلع فاكل ثم
ظهر خلافه لا كفارة مطلقاً به أخذاً كثر المشايخ ولو أخبر بطلوعه فقال اذلم أكن صائماً آكل
حتى أشبع ثم ظهر أن أكله الأول قبل طلوع الفجر وأكله الآخر بعد الطلوع فإن كان المخبر جماعة
وصدقهم لا كفارة وإن كان المخبر واحداً فعليه الكفارة عدلاً كان أو غير عدل لأن شهادة الفرد
في مثل هذا لا تقبل كذا في الظهيرية وإذا أفطرت على ظن أنه يوم حيضها فلم تحض الاظهر وجوب
الكفارة كالأفطر على ظن أنه يوم مرضه أو أفطر بعد إكراهه على السفر قبل أن يخرج ثم عفى عنه
أو شرب بعد ما قدم لم يقتل ثم عفى عنه ولم يقتل ومما يسقطها حيضها أو نفاسها بعد افطارها في ذلك
اليوم وكذا مرضها وكذا مرضه بعد افطاره بعد اختلاف ما إذا جرح نفسه بعد افطاره بعد افطارها
لا تسقط على الصحيح كما لو سافر بعد افطاره بعد كذا في الظهيرية بخلاف ما لو أصبح مقبلاً صائماً ثم
سافر فافطارها تسقط لأن الأصل أنه إذا صار في آخر النهار على صفة لو كان عليه في أول اليوم يباح
له الفطر تسقط عنه الكفارة كذا في فتاوى قاضيان ولو جامع مراراً في أيام من رمضان واحد
ولم يكفر كان عليه كفارة واحدة لأنها شرعت للزجر وهو يحصل بواحدة فلو جامع وكفر ثم جامع
مرة أخرى فعليه كفارة أخرى في ظاهر الرواية لا يعلم بان الزجر لم يحصل بالأول ولو جامع في رمضان فعليه
كفارتان وإن لم يكفر للأولى في ظاهر الرواية وهو الصحيح كذا في المجوهرة وقال محمد عليه واحدة
قال في الأسرار وعليه الاعتماد وكذا في البرازية ولو أفطر في يوم فاعتق ثم في آخر فاعتق ثم كذلك
ثم استحققت الرقبة الأولى أو الثانية لشيء عليه لأن المتأخر يجزئ ولو استحققت الثالثة فعليه اعتاق
واحدة لأن ما تقدم لا يجزئ عما تأخر ولو استحققت الثانية أيضاً فعليه واحدة للثاني والثالث وكذا
لو استحققت الأولى تنزيلاً للمستحق منزلة المعدوم ولو استحققت الأولى والثالثة دون الثانية اعتق
واحدة للثالث لأن الثانية كفت عن الأولى والأصل أن الثاني يجزئ عما قبله لا عما بعده كذا
في فتح القدير والبدائع وأفاد بالتشبيه أن هذه الكفارة مرتبة فالواجب العتق فإن لم يجد فعليه
صيام شهرين متتابعين فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً حديث الأعرابي المروي في الكتب الستة
فلو أفطر يوماً في خلال المدة بطل ما قبله ولزمه الاستقبال سواء أفطر بعد أو لا وكذا في كفارة
القتل والظهار للنص على التتابع إلا لعذر الحيض لأنها لا تجدد شهرين عادة لا تحض فبما لكنها
إذا ظهرت تصل بما مضى فإن لم تصل استقبلت كذا في الولوالجية وكذا الصوم كفارة اليمين متتابع
فهو أربعة بخلاف قضاء رمضان وصوم المنعة وكفارة المحلق وكفارة جزاء الصيد فإنه غير متتابع
والأصل أن كل كفارة شرع فيها عتق فإن صومه متتابع وما لم يشرع فيها عتق فهو مخير كذا في
النهاية وإذا وجب عليه قضاء يومين من رمضان واحد ينوي أول يوم وجب عليه وإن لم ينو جاز وإن
كان من رمضان ينوي قضاء رمضان الأول فإن لم ينو ذلك اختلف المشايخ فيه والصحيح الإجزاء ولو
صام الفقير إحدى وستين يوماً للكفارة ولم يعين اليوم للقضاء جاز ذلك كذا ذكره الفقيه أبو الليث
وصار كانه نوى القضاء في اليوم الأول وستين يوماً عن الكفارة كذا في الفتاوى الظهيرية وعالمه

صوم صحيح اه ابن
ملك (قوله كالأفطر
على ظن أنه يوم مرضه)
جعل مشبهاً به لأنه
بالاجماع بخلاف مسألة
المحض فإن فيها اختلاف
المشايخ والصحيح الوجوب
كما ذكره في التارخانية
قلت لكن صحيح قاضيان
في شرح الجامع الصغير
سقوط الكفارة في
المستثنين وشبههما بمن
أفطروا كبرظنه إن
الشمس غربت ثم ظهر
عدمه (قوله ومما يسقطها
حيضها أو نفاسها بعد
افطارها) في التارخانية
إذا جامع امرأته في نهار
رمضان ثم حاضت امرأته
أو مرضت في ذلك اليوم
سقط عنه الكفارة عندنا
اه وهكذا رأيت في نسخة
أخرى ولعل الصواب
سقط عنها بضمير المرأة
تأمل (قوله وأفاد
بالتشبيه الخ) أقول هذا
إشارة إلى أنه لا يلزم أن
تكون مثلها من كل
وجه فإن المسيس في
ائتناها يقطع التتابع في
كفارة الظهار مطلقاً
عندنا أو نسياناً لئلا أو

نهار اللأية بخلاف كفارة الصوم والقتل فإنه لا يقطعها فيها إلا الفطر بعذر أو غير عذر فامل فقدرات
بعض الأقدام في هذا المقام رملي

(قوله اما فيما بينه وبين)

ربه فيرفع بالتوبة بدون تكفير) فيه انه يلزمه ان تسقط الكفارة بالتوبة أيضا ويدل على هذا لزوم كلام الهداية فانه جعل ايجاب الاعتاق معر فالعدم تكفير التوبة للذنوب فان مفاده انه لو كفرته لم يجب مال

ولا كفارة بالانزال فيما دون الفرج وبافساد الصوم غير رمضان وان احتقن أو استعط أو أقطر في أذنه أو داوى جائفة أو أمة بدواء ووصل الدواء الى جوفه أو دماغه أفطر

والظاهر الفرق بين المحدود والكفارات فليست مثل (قوله لان حد الزنا يرتفع)

قال أبو السعود محشى مسكين قيسه في بحر الكلام بما اذا لم يكن للزنى بهاز ورج فان كان فلا بد من اعلامه لكونه حق عبدا فلا بد من ابرائه عنه (قوله بالوجوب على الجارية) أى وجوب كفارة الصوم (قوله أو الفطرية) أى فى الاستقاء (قوله حتى لا يحس به) أى فلا يكون الحديث الاول مخصوصا بحديث الاستقاء (قوله وبالضم فى أفطر) قال

في التبيين بان الغالب ان الذي يصوم القضاء والكفارة يبدأ بالقضاء وفيه اشكال للمحقق هذا كوزني فتح القدير ولو نوى قضاء رمضان والتطوع كان عن القضاء في قول أبي يوسف خلافا لمحمد فان عنده يصير شارعا في التطوع بخلاف الصلاة فانه اذا نوى التطوع والفرض لا يصير شارعا في الصلاة أصلا عنده ولو نوى قضاء رمضان وكفارة الظهار كان عن القضاء استحسانا وفي القياس يكون تطوعا وهو قول محمد كذا في الفتاوى الظهيرية وفي الفتاوى البرازية من أكل نهارا في رمضان مما بناه مشهورة يقتل لانه دليل الاستحلال اهـ واعلم ان هذا الذنب أعنى ذنب الافطار عمد الا يرتفع بالتوبة بل لا بد من التكفير ولهذا قال في الهداية وبايجاب الاعتاق عرف ان التوبة غير مكفرة لهذه الجناية وتبعه الشارحون وشبهه في غاية البيان بجناية السرقة والزنا حيث لا يرتفعان بمجرد التوبة بل يرتفعان بالمحذوف وهذا يقتضى أن المراد بعدم الارتقاء عدمه ظاهرا أما فيما بينه وبين ربه فيرتفع بالتوبة بدون تكفير لان حد الزنا يرتفع فيما بينه وبين الله بالتوبة كما صرح حوايه وأما القاضي بعد ما رفع الزاني اليه لا يقبل منه التوبة بل يقيم المحذوف عليه وقد صرح الشيخ زكريا من الشافعية في شرح المنهج بارتقائه بدون تكفير فيما بينه وبين الله تعالى وعبر عن المفيدة للعموم في قوله من جامع أو جومع ليفيد انه لا فرق في الحكم وهو وجوب الكفارة بين الذكر والانثى والحرة والعبد ولهذا صرح في البرازية بالوجوب على الجارية فيما لو أخبرت سيدها بعد طلوع الفجر عالمة بطلوعه فجامعها مع عدم الوجوب عليه وكذلك لا فرق بين السلطان وغيره ولهذا قال في البرازية اذا لزم الكفارة على السلطان وهو موسر بماله الحلال ولم يس عليه تبعة لا حديقى باعتاق الرقبة وقال أبو نصر محمد بن سلام يفتى بصيام شهرين لان المقصود من الكفارة الانزجار ويسهل عليه افطار شهر واعتاق رقبة فلا يحصل الزجر (قوله ولا كفارة بالانزال فيما دون الفرج) أى في غير القبل والدبر كالفخذ والابط والبطن لانعدام الجماع ضرورة وفساد صوم بل وجوده معنى كما قدمناه في المباشرة والتفصيل وعمل المرأتين كذلك كما قدمناه وفي المغرب الفرج قبل الرجل والمرأة باتفاق أهل اللغة وقوله القبل والدبر كلاهما ما فرج يعنى في الحكم اهـ بلفظه يعنى لافى اللغة (قوله وبافساد صوم غير رمضان) أى لا كفارة في افساد صوم غير اداء رمضان لان الافطار في رمضان بالغ في الجناية لهتك حرمة الشهر فلا يلحق به غيره لا قياسا اذ هو ممتنع لكونه على خلاف القياس ولا دالة لان افساد غيره ليس في معناه ولزوم افساد الجماع النفل والقضاء بالجماع ليس الحاقا بافساد الجماع الفرض بل هو ثابت ابتداء لعموم نص القضاء والاجماع (قوله واذا احتقن أو استعط أو أقطر في أذنه أو داوى جائفة أو أمة بدواء ووصل الى جوفه أو دماغه أفطر) لقوله عليه السلام الفطر مما دخل وليس مما خرج رواه أبو يعلى الموصلى في مسنده وهو مخصوص بحديث الاستقاء أو الفطرية باعتبار انه يعود شئ وان قل حتى لا يحس به كذا في فتح القدير فان قلت ظاهره ان الخارج لا يبطل الصوم أصلا لافى الاستقاء والمحصور ممنوع لان الحيض والنفس كل منهما يفسد الصوم كما صرح به في البدائع قلت لا بد لان افسادهما الصوم باعتبار منافاتهما الاهلية له شرعا على خلاف القياس باجماع الصحابة بخلاف الجنون والاعماء بعد النية لا يفسدان الصوم لانهما لا ينافيان أهلية الاداء وانما ينافيان النية كذا في البدائع والرواية بالفتح في احتقن واستعط أى وضع الحقنة في الدبر وصب السهوط وهو الدواء في الأنف وبالضم فى أفطر والجائفة اسم لجراحة وصلت الى الجوف والأمة الجراحة وصلت الى أم الدماغ وأطلق في الاقطار في الاذن فشمع الماء والدهن وهو فى الدهن بلا خلاف وأما الماء

(قوله وقد صرح في النهاية بوجوب قطع ما زاد الخ) قال في التهرود سمعت من بعض أعراف الموالى أن قول النهاية بحسب الحاجة المهمة ولا بأس به اه قال الشيخ اسمعيل ٣٠٢ ولكنه خلاف الظاهر واستعمالهم في مثله يستحب اه وكأنه لهذا والله تعالى أعلم

ضعف بغيره وعجز بشريته فان الانسان خلق ضعيفا لاظهار الخضر (قوله لا كحل ودهن شارب) أي لا يكره يجوز أن تكون الغاء منهم ما مفتوحة فيكونان مصدرين من كحل عينيه كحلا ودهن رأسه دهنًا إذا طلاه بالدهن ويجوز أن يكون مضموماً ويكون معناه ولا بأس باستعمال السكحل والدهن كذافي العناية وفي غاية البيان الرواية بفتح الكاف والذال وانما لم يكرها لمساها نوع ارتفاع وليس من محظورات الصوم وقد نذر صلى الله عليه وسلم إلى ألا كتحال يوم عاشوراء وإلى الصوم فيه ولا بأس بالاحتال للرجال إذا قصدوا به التداوي دون الزينة ويستحسن دهن الشارب إذا لم يكن من قصده الزينة لأنه يعمل عمل الحضاب ولا يفعل لتطويل اللحية إذا كانت بقدر المسنون وهو القبضة كذافي الهداية وكان ابن عمر يقبض على لحيته فيقطع ما زاد على الكف رواده أبو داود في سننه وما في الصحيحين عن ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام أحفوا الشوارب وأعفوا اللحى فمحمول على إعفائها من أن يأخذها لها أو كلها كما هو فعل مجوس الأعاجم من حلق لحاهم فيقع بذلك الجمع بين الروايات وأما الأخذ منها وهي دون ذلك كما يفعل بعض المغاربة والخنثى من الرجال فلم يبعه أحد كذافي فتح القدير وقد صرح في النهاية بوجوب قطع ما زاد على القبضة بالضم ومقتضاه الاثم بتركه وأعلم أنه لا تلازم بين قصد الجمال وقصد الزينة فالقصد الأول لدفع الشين وإقامة ما به الوفاق وإظهار النعمة شكر الأقر وهو أثر أدب النفس وشهائمها والثاني أن تضعفها وقالوا بالحضاب وردت السنة ولم يكن لقصده الزينة ثم بعد ذلك إن حصلت زينة فقد حصلت في ضمن قصد مطلوب فلا يضره إذا لم يكن ملتفتا إليه كذافي فتح القدير ولهذا قال الولوالجي في فتاواه لبس الشباب الجميلة مباح إذا كان لا يتكبر لأن التكبر حرام ونفسه به أن يكون معها كما كان قبلها اه (قوله وسواك وقبلة آمن) أي لا يكرهان وقد تقدم حكم القبلة وأما السواك فلا بأس به للصائم أطلقه فشمّل الرطب واليابس والمبلول وغيره وقبل الزوال وبعد لعموم قوله صلى الله عليه وسلم لو أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء وعند كل صلاة لتناولوه الظهور والعصر والمغرب وقد تقدم أحكامه في سنن الطهارة فارجع إليها ولم يتعرض لسنة السواك للصائم ولا شك فيه كغير الصائم صرح به في النهاية والله أعلم

فصل في العوارض

أعلم أن إفساد الصوم أحكاما بعضها يع الصيامات كلها وبعضها يخص البعض دون البعض فالذي يع السكحل الاثم إذا أفسده غير عذره لأنه أطل عمله من غير عذر وإبطال العمل من غير عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم على ما سيأتي في صوم التطوع وإن كان بعذر لا ياثم وإذا اختلف الحكم بالعذر فلا بد من معرفة الأعداء المسقط للآثم والمؤاخذة فلهذا ذكرها في فصل على حدة كذافي مختصر البدائع وأخرها لأنها حرة بالتأخير والعوارض جمع عارض وهو في اللغة كل ما استقبل قال الله تعالى عارض مطرنا وهو السحاب الذي يستقبل والعارض الذاب أيضا والعارضان شقا القم والعارض الخبيث قال أخذ من عارضيه من الشعر وعرض له عارض أي آفة من كبر أو من مرض كذا في ضياء المحامد مختصر شمس العلوم وهي هنا ثمانية المرض والسفر والاكراه والمحمل والرضاع

لم يعول عليه الشيخ علاه الدين مع شدة متابعته للنهر وقال مقتضاه الاثم بتركه إلا أن يحصل الوجوب على الثبوت اه قالت وطاهر قبل الهداية ولا يفعل لتطويل اللحية الخ بغيد الكراهة تأمل (قوله وقد تقدم حكم القبلة) أي تحت قول المتن وأحتمل

فصل في العوارض

لا كحل ودهن شارب وسواك وقبلة آمن فصل في العوارض

(قوله وهي هنا ثمانية الخ) نظمها المقدسي في بيت واحد فقال

سقم واكره وجل وسفر رضع وجوع وعطش وكبر انتهى والاولى انشاده خالبا من الضرورة هكذا

مرض واكره رضاع والسفر

جبل كذا عطش وجوع والكبر

وبراد ناسع وهو قتال العدو فان الغازي اذا

خاف المجز عن القتال له الفطر ولو مقيما كما يأتي

قريبا وقد زدت ذلك فقلت

جبل وارضاع واكره سفر * مرض جهاد جوعه عطش كبر قال في التهرود بر دعليه ان السفر من الثمانية والجوع مع أنه لا يبيح الفطر انما يبيح عدم الشروع في الصوم ومنها كبر السن وفي عروضة في الصوم ليكون مبيحا للفطر لا ينجي فلاولى

ان مراد بالهوارض ما يبيح عدم الصوم لطرد في الكل (قوله وفي فتح القدير الامة اذا ضعفت الخ) قال الرملي قال في جامع الفتاوى
 بوضعف عن الصوم لاستغاله بالعبادة فله ان يفطر ويصوم لكل يوم نصف صاع اه واقول هذا اذا لم يدرك عدة من ايام آخر
 لكنه الصوم فيما اذا لم يكن يجب القضاء وعلى هذا الحصاد في شهر رمضان اذا لم يقدر عليه مع الصوم ويهلك الزرع بالتأخير لا شك
 في جواز الفطر والقضاء اذا أدرك عدة من ايام آخر والله تعالى أعلم (قوله للامة ان ٣٠٣ تمتنع الخ) أي لا يجب عليها طاعته

في ذلك وانظر هل يجوز
 لها طاعته أم لا والظاهر
 الثاني نامل ولكن مقتضى
 ما في شرح الوهبانية
 للشرنبلالي الاول حيث
 قال صائم اتعب نفسه في
 عمل حتى اجهده العطش
 فافطر لزمته الكفارة
 وقيل لا تزمه وبه أفتي
 البقالى وهذا بخلاف
 الامة اذا اجهدت نفسها

من خاف زيادة المرض
 الفطر

لأنها معذورة تحت قهر
 المولى ولها أن تمتنع من
 ذلك وكذا العبد اه
 فقوله ولها يفيد أنه يجوز
 لها طاعته إلا أن يقال
 ان قوله ولها معناه انه
 يحل لها مخالفة أمره ان
 أمكنها وقواه قبله بخلاف
 الامة محمول على ما اذا
 فعلت بغير اختيارها
 بدليل التعليل نامل (قواه
 كان عليه الكفارة) قال
 في جامع الفصولين وقيل
 لا ولو أفطر على ظن أنه
 يقتل أهل الحرب فلم

والجوع والعطش وكثر السن كذا في البدائع (قوله لمن خاف زيادة المرض الفطر) لقوله تعالى فمن
 كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من ايام أخر فانه أباح الفطر لكل مريض لكن القطع بان شرعية
 الفطر فيه انما هو لدفع المخرج وتحقيق المخرج منوط بزيادة المرض أو إبطاء البرء أو إفساد عضو ثم
 معرفة ذلك باجتهاد المريض والاجتهاد غير مجرد الوهم بل هو غلبة الظن عن امارة أو تجربة أو اخبار
 طبيب مسلم غير ظاهر الفسق وقيل عدالتهم شرط فلو برأ من المرض لكن الضعف باق وخاف أن
 يمرض سأل عنه القاضي الامام فقال الخوف ليس بشئ كذا في فتح القدير وفي التبيين والصحيح
 الذي يخشى أن يمرض بالصوم فهو كالمرضى ومراده بالخشية غلبة الظن كما أراد المصنف بالخوف انما
 وأطلق الخوف ابن الملك في شرح المجموع وأراد الوهم حيث قال لو خاف من المرض لا يفطر وفي فتح
 القدير الامة اذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم جاز لها الفطر وكذا الذي ذهب به
 متوكل السلطان إلى العمارة في الايام المحارة والعمل الحديث اذا خشى الهلاك أو نقصان العقل
 وقالوا الغازي اذا كان يعلم يقينا انه يقتل العمد وفي شهر رمضان ويخاف الضعف ان لم يفطر يفطر
 قبل الحرب مسافرا كان أو مقبلا وفي الفتاوى الظهيرية والولولومية للامة ان تمتنع من امتثال أمر
 المولى اذا كان ذلك يعجزها عن اقامة المفرائض لانها مبقاة على أصل الحرية في حق الفرائض أطلق
 في المرض فشمع ما اذا مرض قبل طلوع الفجر أو بعده بعدم ما شرع بخلاف السفر فانه ليس بعذر في
 اليوم الذي أنشأ السفر فيه ولا يحل له الافطار وهو عذر في سائر الايام كذا في الظهيرية وأشار باللام
 على أنه مخير بين الصوم والفطر لكن الفطر رخصة والصوم عزيمة فكان أفضل الا اذا خاف الهلاك
 فالافطار واجب كذا في البدائع وفي الظهيرية رجل نوصم في شهر رمضان لا يمكنه أن يصلي قائما
 واذا أفطر يمكنه أن يصلي قائما فانه يصوم ويصلي قاعدا جعلا بين العبادتين وفي الخلاصة لو كان له
 نوبة حتى فاكل قبل ان تظهر يعني في يوم النوبة لا بأس فان لم يحم فيه كان عليه الكفارة كما لو أفطرت
 على ظن انه يوم حيضها فلم تحض كان عليها الكفارة لوجود الاطوار في يوم ليس فيه شبهة الاباحة
 وهذا اذا فطر بعد ما نوى الصوم وشرع فيه اما لو لم ينو كان عليه القضاء دون الكفارة كذا في
 فتاوى قاضيان وفي الظهيرية رضيع مبطون يخاف موته من هذا الدواء وزعم الاطباء ان انظر اذا
 شرب دواء كذا برئ الصغير وتماثل وتحتاج الطير الى ان تشرب ذلك نهرا في رمضان قيل لها ذلك اذا
 قال ذلك الاطباء الخذاق وكذلك الرجل اذا لدغته حية فافطر بشرب الدواء قالوا ان كان ذلك ينفعه
 فلا بأس به أطلق في الكتاب الاطباء الخذاق قال رضى الله عنه وعندي هذا محمول على الطبيب
 المسلم دون الكافر كسلم شرع في الصلاة بالتيمة فوعده كافر اعطاء الماء فانه لا يقطع الصلاة لعل
 غرضه افساد الصلاة عليه فكذلك في الصوم اه وفيه اشارة الى ان المريض يجوز له أن يستطب
 بالكافر فيماعد ابطال العبادة لما انه عمل قبول قوله باحتمال أن يكون غرضه افساد العبادة لا

يتفق القتال لا يكفر والفرق أي بين هذا وبين من له نوبة حتى ان القتال يحتاج الى تقديم الافطار ليمتدقوى بخلاف المرض اه
 وحاصله ان المقاتل محتاج الى تقديم الأكل فصار مأذونا فيه قبل وجود حقيقة العذر بخلاف المريض فلذا يلزمه الكفارة اذا لم
 يوجد عذره بعد الاكل لكن قد مناع قاضيان في شرح الجامع سقوط طاعته أيضا وكذا عن ثلث انه يوم حيضها (قوله برئ
 الصغير وتماثل) قال في القاموس في مادة مثل تماثل الغليل قارب البرء (قوله وفيه اشارة الى ان المريض يجوز له الخ) قال في

الده المختار وفيه كلام لان عندهم يصح المسلم كفروا في تطيب بهم اه قال عتيق وايد شيعنا جاتله عن البر المشهور والصلامة
 السوطي من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ما خلا كافر بمسلم الا عزم على قتله (قوله وفي القنية لا يجوز للخباز الخ) قال الرمي
 ما قدمناه عن جامع الفتاوى يدخل فيه الخباز وغيره وقوله هو كاذب الخ فيه نظران طول النهار وقصره لا دخل له في الكفاية فقد
 يظهر صدقه في قوله لا يكفي فيفوض اليه جلالته على الصلاح نامل اه وفي الامداد عن التتار خانية سئل علي بن أحمد عن
 المحترف اذا كان يعلم انه لو اشتغل بحرقته يلحقه مرض يبيع الفطر وهو محتاج الى تحصيل النفقة هل يباح له الاكل قبل ان يمرض
 خضع من ذلك اشد المنع وكذا حكاية عن أستاذ الوبري واذا لم يكرهه عمل نصف النهار ويستريح في النصف الباقي وهو محتاج باقصر
 أيام الشتاء اه قلت ويمكن جل ما مر عن جامع الفتاوى على ما يأتي من نذر صوم الابد فضعف عنه لاشتهاله بالمعيشة ويقر
 اطلاق قوله فله أن يفطر ويصوم نامل وانظر اذا كان أجرفه في العمل مدة معلومة هل له الفطر اذا جاء رمضان والظاهر نعم اذا
 يمرض المستأجر يفسخ الاجارة ٣٠٤ كما في الظفر انه يجب عليها الارضاع بالعقد فيحل لها الافطار اذا خافت على الولد فيكون

خوفه على نفسه أو لى نامل
 وينبغي التفصيل في مسألة
 المحترف بان يقال اذا كان
 عنده ما يكفيه وعياله
 لا يحصل له الفطر لانه اذا
 كان كذلك يحرم عليه
 والمسافر وصومه أحب
 ان لم يضره

السؤال من الناس فلا
 يحل له الفطر بالاولى وان
 كان محتاجا الى العمل
 يعمل بقدر ما يكفيه
 وعياله حتى لو أداه العمل في
 ذلك الى الفطر حل له اذا
 لم يمكنه العمل في غير ذلك
 مما لا يؤديه الى الفطر من
 سائر الاعمال التي يقدر
 عليها (قوله فجعل نفسه

بان استعماله في الطب لا يجوز وفي القنية لا يجوز للخباز ان يخبز خبز يوصله الى ضعف مبيع للفطر بل
 يخبز نصف النهار ويستريح في النصف قبل له لا يكفيه أجرته أو ربحه فقال هو كاذب وهو باطل
 باقصر أيام الشتاء (قوله والمسافر وصومه أحب ان لم يضره) أي جاز للمسافر الفطر لان السفر لا يعرا
 عن المشقة فجعل نفسه عذرا بخلاف المرض لانه قد يخفف بالصوم فشرط كونه مفضيا الى المخرج وانما
 كان الصوم أفضل ان لم يضره لقوله تعالى وان تصوموا خير لكم ولان رمضان أفضل الوقتين فكان
 فيه الاداء أولى ولا يرد علينا القصر في الصلوات فانه واجب حتى بأثم بالانكسار لان القصر هو العزيمة
 وتسميتهم له رخصة اسقاط مجاز وقول صاحب غاية البيان ان القصر أفضل تسامح ولو قال المصنف
 وصومه أحب ان لم يضره ما كان أولى لشموه قيد بقوله ان لم يضره لان الصوم ان يضره بان
 شق عليه والفطر أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام ليس من البر الصيام في السفر قاله رجل صائم
 يصب عليه الماء وفي المحيط ولو أراد المسافر أن يقيم في مصر أو يدخل مصره كره له أن يفطر لانه اجتمع
 في اليوم المبيح وهو السفر والمحرم وهو الاقامة فترجحا المحرم احتياطوا صرح في الخلاصة بكرهه
 الصوم ان أجهدته وأطلق الضرر ولم يقيده بضره لانه لو لم يضره الصوم لكان رفعه
 أو عامتهم مفطرين والنفقة مشتركة بينهم فالافطار أفضل كذا في الخلاصة والظهيرية لان ضرر
 المال كضرر البدن وأشار الى أن انشاء السفر في شهر رمضان جائز لا اطلاق النص خلافا لعلين وابن
 عباس كذا في المحيط وفي الولو الحجة والسفر الذي يبيع الفطر هو الذي يبيع القصر لان كلاهما قد
 ثبتت رخصته وأطلق السفر فشمع سفر الطاعة والمعصية لما عرف وأراد بالضرر الذي ليس
 فيه خوف الهلاك لان ما فيه خوف الهلاك بسبب الصوم والافطار في مثله واجب لانه أفضل كذا

عذرا أي نفس السفر عذرا وان عرا) عن المشقة لانها موجودة فيه غالبا والنادر كالعدم وانيطت الرخصة بنفس السفر وظاهر في
 اطلاقهم انه لو دخل بلاد لم ينو فيه اقامة نصف شهر ان له الفطر ويؤيده ما يأتي قريبا في كلامه من عبارة المحيط حيث علق كراهته
 الفطر على الاقامة في مصر أو دخوله الى مصره ففرق بين مصره وغير مصره فعلى الكراهة في مصره على الدخول وفي غير مصره
 على الاقامة وبطل عليه أيضا ما يذكروا عن الولو الحجة من ان السفر المبيح للفطر هو المبيح للقصر والله أعلم (قوله وفي المحيط ولو أراد
 المسافر الخ) أي اذا كان الرجل مسافرا في أول النهار وأراد أن يدخل في أثناء النهار مصر غير مصره وينوئ فيه اقامة أو يدخل
 مصره مطلقا يجب عليه صوم ذلك اليوم ترجحا للمحرم وهو الاقامة والظاهر ان هذا اذا كان دخوله المصر في وقت النية كما يفيد
 ما سيأتي في شرح قول المصنف ولو نوى المسافر الافطار الخ لانه حينئذ يكون قد اجتمع فيه المبيح والمحرم بخلاف ما اذا كان في وقت
 النية مسافرا لانه تمحض فيه المبيح نعم بعد اقامته يجب عليه ما سالك بقية يومه كما سيأتي هذا ما ظهر لي نامل لكن رأيت في البدائع
 ما يخالفه حيث قال بعد ذكره عبارة المحيط المذكورة فان كان أكبر رأيه انه يتفق دخوله المصر حين تغيب الشمس فلا بأس بالفطر
 فيه اه ذكر ذلك فيسبيل باب الاعتكاف (قوله لان ضرر المال كضرر البدن) قال في النهر عال في الفتاوى افضلية الافطار

بموافقة (قوله أي ولا قضاء على المريض والمسافر) أرجع في النهر الضمير المجرور إلى المرض والسفر واليه يوثق كلام الزبلي وهو أظهر في التقيد المذكور في قوله قيد به أي بعمومها على السفر والمرض وإن كان ظاهراً على ما ذكرناه بعد الصحة والأقامة بوصفان حقيقة بالوصف المذكور (قوله وغلظه القدوري) قال في النهر يعني رواية ودرية اذ لزوم الكل متوقف على قدرته عليه ولم توجد الكتب المعتمدة ناطقة بخلاف ما قال والعادة قاضية باستحالة نقل غير المذهب وترك المذهب وبهذا اندفع عني عن غاية البيان (قوله ليظهر في الإيصاء) تعليل للمنفى وهو يلزمه وقوله لأنه أي التذمر معلق بالصحة لتعليل للمنفى (قوله معلق بالصحة) أي النذر وهو قول المريض لله على صوم هذا الشهر أي لأنه في قوة قوله اذ ابرئت (قوله والحاصل ان الصحيح نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء بخلاف وان مات بعد ما صح يوماً يلزمه الإيصاء بالجميع عندهما نذر محمد بقدر ما صح وفصل الطحاوي فقال ان لم يصم اليوم الذي صح فيه لزمه الكل ٣٠٥ وان صامه لا يلزمه شيء كالريض في رمضان الخ) هكذا في

بعض النسخ وفي بعضها اضطراب وعلى هذه النسخة يجب ابدال الصحيح بالمرض وفي بعض النسخ والحاصل ان الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء ولو صام بعضه ثم

ولا قضاء ان ماتنا عليه ما مات يلزمه الإيصاء بما بقي من الشهر وأما المريض اذا نذر ثم مات قبل الصحة لا يلزمه شيء بخلاف وان مات بعد ما صح يوماً لزمه الإيصاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح اه ولا يخفى ان تفصيل الطحاوي انما هو في القضاء كما علم من كلامه المار ولذا ردوا عليه هذا

البدايع وممه ما اذا أكره المريض والمسافر ان الافطار واجب ولا يسعه الصوم حتى لو امتنع من الافطار فقتل بأثم كالا كراه على كل الميتة بخلاف ما اذا كان صحيحاً متعمداً فأكراه يقتل نفسه فانه رخص له الفطر والصوم أفضل حتى لو امتنع من الافطار حتى قتل يثاب عليه لان الوجوب ثابت بحالة الاكراه وأثر الرخصة بالا كراه في سقوط الأثم بالترك لا في سقوط الواجب كالا كراه على الكفر كذا في البدائع وقيدنا بكونه أكره يقتل نفسه لأنه لو قيل له لتفطرن أولاً قتلن ولذلك فانه لا يباح له الفطر كقوله لتشربن الخراً أولاً قتلن ولذلك فصار كتهديده بالخمس كذا في النهاية وفي فتاوى قاضى خان المسافر اذا تذكر شيئاً قد نسى في منزله فدخل فافطر ثم خرج قال عليه الكفارة قياساً لأنه مقيم عند الاكل حيث رخص سفره بالعود الى منزله وبالقياس تأخذ اه (قوله ولا قضاء ان ماتنا عليه ما) أي ولا قضاء على المريض والمسافر اذا ماتا قبل الصحة والأقامة لانهم لم يدركا عدة من أيام أخر فلم يوجد شرط وجوب الاداء فلم يلزم القضاء قيد به لأنه لو صح المريض أو أقام المسافر ولم يقض حتى مات لزمه الإيصاء بقدره وهو مصرح به في بعض نسخ المتن لوجود الادراك بهذا المقدار وذكر الطحاوي أن هذا قول محمد وعندهما يلزمه قضاء الكل وغلظه القدوري وتبعه في الهداية قال والصحيح انه لا يلزمه الا بقدره عند الكل وانما الخلاف في النذر بان يقول المريض لله على صوم هذا الشهر فصم يوماً ثم مات يلزمه قضاء جميع الشهر عندهما وعند محمد قضاء ما صح فيه والفرق لهما ان النذر سبب فظهر الوجوب في حق الخلف وفي هذه المسئلة السبب ادراك العدة فيتم قدر بقدر ما أدرك فيه وانما يلزمه القضاء قبل الصحة ليظهر في الإيصاء لأنه معلق بالصحة وان لم يذكر اذاعة التعليق تصح التصرف المكاف ما أمكن فينزل عند الصحة وأجاب عنه في غاية البيان بان الجماعة الذين أنكروا الخلاف نشؤوا بعد الطحاوي بكثير من الرمان باعتبار ان الخلاف لم يبلغهم وهو ليس بحجة عليه لان جهل الانسان لا يعتبر حجة على غيره وقد ذكره بعد ما ثبت عنده وهو ممن لا يتم له ووصافه الجميلة والحاصل ان الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء بخلاف وان

٣٩ بجر - ثاني في السراج رجل نذر صوم رجب فاقام أياماً فادار على الصوم قبل رجب ثم مات ذكر في الفتاوى ان عليه الوصية بشهر كامل وذكر الحاكم انه يوصى بقدر ما قدر وذكر في الكرخي انه ان مات قبل رجب لاشئ عليه والا ولان روايتان عنهما للثالث قول محمد خاصة لان الزام ما لا يقدر عليه محال ولذا لا يوصى اذا لم يقدر على قضاء رمضان ولهما على طريقة الحاكم ان النذر سبب ملزم بخلاف الفعل عقيبهما والتأخير لتسهيل الاداء لأنه لا بد من التمكن من الاداء لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ولهما على طريقة الفتاوى ان اللزوم اذا لم يظهر في حق الاداء يظهر في خافه وهو الاطعام فاذا ثبت هذا فنقول اذا نذر شهر غير معين ثم قام بعد النذر أياماً فادار على الصوم فلم يصم فعندهما يلزمه الوصية بجميع الشهر على كلا الطريقتين وقال محمد وزفر لقدر ما قدر بوجه قولهما على طريق الحاكم ان ما أدركه صالح لصوم كل يوم من أيام النذر فاذا لم يصم جعل كالقادر على الجميع فوجب الإيصاء على طريقة الفتاوى النذر ملزم في الذمة الساعة ولا يستلزم إمكان الاداء واثمة الخلاف اذا صام ما أدرك فعلي الاول لا يجب

الايضاح الباقي وعلى الثاني يجب ومثله لو نذر ليلا صوم شهر غير معين ومات في الليل لا يجب الايضاح على الاول لعدم الادراك
ويجب على الثاني ولو اوجب على نفسه صوم رجب ثم اقام اياما ولم يصم فقد مر اه ما في السراج لمصاوبه علم وجه الفرق بين
النذر المعين والمطلق ثم قال في السراج مريض لا يقدر على الصوم نذر صوم رجب ثم دخل رجب وهو مريض ثم صح بعده يوما او
يومين فلم يصم ثم مرض ومات فعليه الايضاح بجميع الشهر اما على طريقة الفتاوى فظاهر وكذا على طريقة الحاكمان لان تجزئ
الشهر المعين وصحته بعده وجب عليه صوم شهر مطلق فاذا لم يصم فيه وجب عليه الايضاح بجميع الشهر كما في النذر المطلق اذا بقى
يوما او يومين يقدر على الصوم ولم يصم ثم مات اه (قوله لكان أشمل الخ) اجاب في النهر بان من افطر متعمدا فوجوبها عليه بالاول
على ان الفصل معقود ولا عوارض (قوله بل اراد بالولي) كذا في بعض النسخ وفي بعضها بدون بل (قوله وكذا كفارة اليمين والقتل
الخ) كذا في الزبلي والدرر ٣٠٦ قال في الشرنبلالية اقول لا يصح تبرع الوارث في كفارة القتل بشئ لان الواجب فيها ابتداء

مات بعد ما صح يوما يلزمه الايضاح بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح وفصل الطحاوي فقال
ان لم يصم اليوم الذي صح فيه لزمه الكل وان صامه لا يلزمه شئ كالمرضى في رمضان اذا صح يوم
فصامه ثم مات لا يلزمه شئ اتفاقا لانه بالصوم تعين انه لا يصح فيه قضاء يوم آخر بخلاف ما اذا لم يصم
حيث لا يلزمه الكل كما قدمناه على قول الطحاوي لان ما قدر فيه صالح لقضاء اليوم الاول والوسط
والاخر فلما قدر على قضاء البعض فكأنه قدر على قضاء الكل البه اشار في البدائع وغاية البيان
وفي التلويح الجمية ولو اوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو مريض ثم مات قبل ان يصح لم يجب عليه
لانه لم يجب عليه اداء الاصل فلا يجب اداء البديل ولو اوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو صحيح
فعاش عشرة ايام ثم مات اطعم عنه الشهر كله لان الاعتكاف مما لا يتجزى (قوله ويطعم ولم جال لكل
يوم كالقطرة بوصية) اى يطعم ولي المريض والمسافر عنهما من كل يوم ادر كاه كصدقة الفطر اذا
أوصياه لانهما لما عجزا عن الصوم الذي هو في ذمتهمما التحق بالشيخ الفاني دالة لاقياسا فوجب
عليهما الايضاح بقدر ما ادر كاه عدة من ايام آخر كما في الهداية ولو قال ويطعم ولي من مات وعليه قضا
رمضان لكان أشمل لان هذا الحكم لا يخص المريض والمسافر ولا من افطر لعذر بل يدخل فيه
من افطر متعمدا ووجب القضاء عليه بل اراد بالولي من له ولاية التصرف في ماله بعد موته فيدخل
وصيهما واراد بتشبيهه بالفطرة كالكفارة التشبيه من جهة المقدار بان يطعم عن صوم كل يوم
نصف صاع من بر أو زبيب أو صاعا من تمر أو شعير لا التشبيه مطلقا لان الاباحة كافية هنا ولهذا
عبر بالطعام دون الايتاء دون صدقة الفطر فان الركن فيها التملك ولا تكفي الاباحة وقيد بالوصية
لانه لو لم يأمر لا يلزم الورثة شئ كالزكاة لانهم من حقوق الله تعالى ولا بد فيها من الايضاح ليتحقق
الاختيار اذا مات قبل أن يؤدي العشر فانه يؤخذ من تركته من غير ايضاح لشدة تعلق العشا
بالعين كذا في البدائع من كتاب الزكاة في مسئلة اذا باع صاحب المال ماله قبل اداء الزكاة ومع ذلك
لو تبرع الورثة أجزاءه ان شاء الله تعالى وكذا كفارة اليمين والقتل اذا تبرع الوارث بالطعام

عق رقبه مؤمنة ولا
يصح اعتاق الوارث عنه كما
ذكره والصوم فيها بديل
عن الاعتاق لا يصح فيه
الفدية كما يأتي اه ومثله
في العزيمة معترضا على
صاحب الدرر والزبلي
وادعى ان الزبلي وهم في
فهم كلام الكافي وعبارة

ويطعم وليهما لكل يوم
كالقطرة بوصية

الكافي على ما في شرح
الشيخ اسمعيل على معسر
كفارة يمين أو قتل وعجز
عن الصوم لم تجز الفدية
كتمتع بعجز عن الدم والصوم
لان الصوم هنا بديل ولا
بديل للبذل فان مات وأوصى
بالتكفير صح من ثلثه
وصح التبرع في الكسوة
والاطعام لان الاعتاق

بلا ايضاح الزام الولاء على الميت ولا الزام في الكسوة والاطعام انتهت وأنت خير بانها نص فيما قاله الزبلي وأما
ما ادعاه في العزيمة من ان الموضوع في كلام الكافي هو الكفارة مطلقا وما وقع في سياق كلامه ذكر كفارة يمين أو قتل وهما
اشتر كافي مسئلة الاعتاق ذهل الزبلي عن حقيقة الحال فساق كلامه على تعلق هذه المسئلة بهما وقال ما قال اه فمعيد ولا ينافي
ذلك ما سبأني في شرح قوله وللشيخ الفاني من انه لو وجبت عليه كفارة يمين أو قتل لا تجوز له الفدية لان الصوم هنا بديل عن غير
فان ذلك في المحي وما هنا فيما اذا تبرع عنه الولي فيصح لعدم امكان الاصل لعدم امكان الاعتاق لما فيه من الارام كما بسطه الش
اسمعيل في الجواب عن الدرر وفي الامداد في فصل اسقاط الصلاة ولزم عليه يعني من افطر في رمضان الوصية بما قدر عليه وبقي
ذمته حتى ادر كاه الموت وأوصى بفدية ما عليه من صيام فرض رمضان وكذا صوم كفارة يمين وقتل خطأ وظهار وجناية على امر
وقتل هرم صيد او صوم مندور فيخرج عنه وليه من ثلث ما ترك اه فقد نص على جواز الايضاح بذلك وحينئذ فلا مانع من التوفيق

والكسوة يجوز ولا يجوز التبرع بالاعتناق لمساقيه من الزام الولاء لميت بغير رضاه وأشار بالوصية الى انه معتبر من ثلث ماله صرح به فاضحان في فتاواه والى ان الصلاة كالصوم يجامع انهما من حقوقة تعالى بل أولى لكونها أهم ويؤدى عن كل وتر نصف صاع لانه فرض عند الامام كذنافى غاية البيان ويعتبر كل صلاة بصوم يوم على الصحيح والى ان سائر حقوقة تعالى كذلك مالها كان أو كنيابة عبادة محضة أو فية معنى المؤنة كصدقة الفطر أو عكسه كالعشر أو مؤنة محضة كالنفقات أو الفية معنى العقوبة كالكفارات والى ان الولى لا يصوم عنه ولا يصلى لمحدث النساء لا يصوم أحد من أحد ولا يصلى أحد عن أحد وقيدنا بكونهما ادر كعدة من أيام أخر اذ لو ما تاقبله لا يجب علمهما لا يصاه لما قدمناه لكن لو أوصياه صحت وصيته ما لان صحتها لا تتوقف على الوجوب كذنافى الدائع وأشار ايضا الى انه لو أوجب على نفسه الاعتكاف ثم مات أطعم عنه لكل يوم نصف صاع من فتنة لانه وقع الياس عن ادائه فوقع القضاء بالطعام كالصوم فى الصلاة كذا ذكره الولوالجى فى فتاويه فالخاصل ان ما كان عبادة بدنية فان الوصى يطعم عنه بعد موته عن كل واجب كصدقة الفطر وما كان عبادة مالية كالزكاة فانه يخرج عنه القدر الواجب عليه وما كان مركبا منهما كالجانه يحج عنه رخصا من مال الميت (قوله وقضيا ما قدر بالاشروط ولاء) أى لا يشترط التتابع فى القضاء لاطلاق قوله تعالى فعدة من أيام أخر والذي فى قراءة أى فعدة من أيام أخر متتابعة غير مشهور ليزاد مثله بخلاف قراءة ابن مسعود فى كفارة اليمين فانها مشهورة بزيادة كذنافى النهاية والكافى لكن المستحب التتابع وأشار بطلاقه الى ان القضاء على التراخي لان الامر فيه مطلق وهو على التراخي اعرف فى الاصول ومعنى التراخي عدم تعيين الزمن الاول للفعل فى أى وقت شرع فيه كان ممثلا لاثم عليه بالتأخير ويتضح عليه الوجوب فى آخر عمره فى زمان يتمكن فيه من الاداء قبل موته وهذا قال أصحابنا انه لا يكره لمن عليه قضاء رمضان أن يصوم متطوعا ولو كان الوجوب على الفور يكره له التطوع قبل القضاء لانه يكره له تأخير الواجب عن وقته المضيق ولهذا اذا أخر قضاء رمضان حتى دخل آخر فلا فدية عليه لكونها تجب خافعا عن الصوم عند العجز ولم يوجد لقدرته على القضاء لهذا قال (فاذا جاء رمضان أخر قدم الاداء على القضاء) لانه فى وقته وهو لا يقبل غيره ويصوم القضاء هذه وهذا بخلاف قضاء الصلوات فانها على الفور ولا يباح التأخير الا بعذر ذكره الولوالجى (قوله الحامل والمرضع اذا خافتا على الولد أو النفس) أى لهما الفطر دفعا للعجز ولقوله صلى الله عليه وسلم ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة وعن الحامل والمرضع الصوم قيد بالخوف بمعنى لبس الظن بتجربة أو اخبار طبيب حاذق مسلم كفى الفتاوى الظهيرية على ما قدمناه لانها لو لم تخف يخصص لها الفطر وانما لا يجوز افطاره بسبب خوف هلاك ابنه فى الاكراه لان العذر فى الاكراه ما من قبل من ليس له الحق فلا يعذر لصيانة نفس غيره بخلاف الحامل والمرضع وهناك فرق آخر ذكره فى النهاية وأطلق المرضع ولم يقيد بها ليعيدانه لافرق بين الام والظئر أما الظئر فلان الارضاع واجب علمه بالعقد وأما الام نسلوجوبه ديانة مطلقا وقضاء اذا كان الاب معسرا أو كان الولد لا يرضع من غيرها وهذا يدفع ما فى الذخيرة من أن المراد بالمرضع الظئر لا الام فان الاب يستأجر غيرها وانما قال اذا خافتا على الولد ولم يقل كالقصد ورى اذا خافتا على أنفسهما أو ولدتهما لانه لا يشمل المستأجر الاولاد كذا قيل وقد قيل انه ولداه من الرضاع لان المفرد المضاف يعسرها كان مضافا لمفرد وغيره كما صرحوا به فيشمل الولد الذى ولدته والذى أرضعته لانه ولداه شرعا وان كان ولدها مجازا

وقضيا ما قدر بالاشروط ولاء فاذا جاء رمضان قدم الاداء على القضاء والحامل والمرضع ان خافتا على الولد أو النفس بما روى الله تعالى أعلم وبه يندفع ما فى حاشية مسكن عن الاقصر أى من ان مرادهم بالقتل قتل الصيد لا قتل النفس لانه ليس فيه اطعام اه فليستأمل وليراجع كى يظهر الحق (قوله وهناك) فرق آخر مذكور فى النهاية وهو ان الحامل والمرضع مأمورة بصيانة الولد مقصودا ولا يتأتى بدون الافطار عند الخوف فكانت مأمورة ايضا بالافطار والامر به مع الكفارة التى بناؤها على الزجر عنه لا يجتمعان بخلاف الاكراه فان كل واحد غير مأمور قصدا بصيانة غيره بل نساء الامر هناك من ضرورة حرمة القتل والحكم بتفاوت بتفاوت الامر القصدى والضمنى (قوله وقد قيل انه ولداه من الرضاع الخ) قال فى النهر لا يخفى ان هذا الغاية ان لو أرضعته والحكم أعم من ذلك فانها بمجرد العقد لو خافت على الولد جاز لها الفطر

لغة والواو في قوله والمرضع بمعنى أولان هذا الحكم ثابت لكل واحد منهما على الانفرد هكذا في
 النهاية والحامل هي التي في بطنها ولد والمرضع هي التي لها اللبن ولا يجوز ادخال التاء في أحدهما كما
 في حائض وطالق لأن ذلك من الصفات الثابتة لا الحادثة الا اذا أريد الحدوث فانه يجوز ادخال التاء
 بان يقال حائضة الآن وغدا كذا في غاية البيان ولم أر من صرح بان الحامل والمرضع اذا ما ناقبا
 أن يزول خوفهما على الولد وعلى أنفسهما انه لا يلزمهما القضاء كالمريض والمسافر لكن صرح
 البدائع بان للقضاء شرطان القدرة على القضاء وهو بعمومه يتناول الحامل والمرضع فعلى هذا
 اذا زال الخوف أيام الزمانهما بقدره بل ولا خصوصية فان كل من أفطر لعذر ومات قبل زواله لا يلزمه
 شيء فيدخل المكره والاقسام الثمانية المتقدمة (قوله وللشيخ الفاني وهو يفسد فقط) أي
 الفطر وعليه الفدية وليست على غيره من المريض والمسافر والحامل والمرضع لعدم ورود نص فيه
 ووروده في الشيخ الفاني وهو الذي كل يوم في نقص الى أن يموت وسمى به امالانه قرب من الفناء أولا
 فثبت قوته وانما زمة باعتبار شهوده للشهر حتى لو تحمل المشقة وصام كان مؤديا وانما أوجب
 الفطر لاجل الحرج وعدمه ليس بعرض الزوال حتى يصار الى القضاء فوجب الفدية لكل يوم
 نصف صاع من براز يربأ صاعا من تمر أو شعير كصدقة الفطر لكن يجوز هنا طعام الا باح
 أكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر كما قدمناه كذا في فتح القدير وفتاوى قاضيخان وفي معراج
 الدراية ولا يجوز في الفدية الا باحة لانها تنبى عن عليك اه وهو مخالف لما قدمناه ويحمل ما في
 المعراج على الفدية في الحج ولو قدر على الصوم يبطل حكم الفداء لان شرط الخلفسة استمرار العجز في
 الصوم وانما قيدناه ليخرج المتيم اذا قدر على المساء لا تبطل الصلوات المؤداة بالتيمم لان خلفية التيمم
 مشروط بمجرد العجز عن المساء لا بقيد دوامه وكذا خلفية الاشهر عن الاقراء في الاعتداء مشرو
 بانقطاع الدم مع سن اليأس لا بشرط دوامه حتى لا تبطل الانكحة الماضية بعود الدم على ما تقدم
 في الحيض وفي الكافي وشرط الخلفسة استمرار العجز كافي اليمين وفي صوم دم المتعة وغيرها قد تختلف
 لقيام الدليل اه وأشار المصنف فيما سبق من أن المسافر اذا لم يدرك عدة فلا شيء عليه اذا مات
 أن الشيخ الفاني لو كان مسافرا فأتى قبل الاقامة لا يجب عليه الا بصاء بالفدية لانه يخالف غيب
 في التخفيف لافي التعليق لكن ذكره الشارحون بصيغة قيل ينبغي ان لا يجب مع ان الاولى الجزم
 لاستفادته مما ذكرناه ولعلها ليست صريحة في كلام أهل المذهب فلم يجزموا بها ولان الفدية لا تجز
 الا عن صوم هو أصل بنفسه لا بديل عن غيره فخازت عن رمضان وقضائه والتذرع حتى لو نذر صوم
 الا بد فضعف عن الصوم لا شغل بالعيشة له ان يطعم ويفطر لانه استيقن أن لا يقدر على قضائه وان
 يقدر على الاطعام لعسرته يستغفر الله تعالى وان لم يقدر لشدة الحر كان له أن يفطر ويقضيه في الشتاء
 اذا لم يكن نذرا لا بد ولو نذر صوما معينا فلم يصم حتى صار فانيا جازت له الفدية ولو وجبت عليه
 كفارة عين أو قتل فلم يجد ما يكفر به وهو شيخ كبير عاجز عن الصوم أو لم يصم حتى صار شيخا كبيرا
 لا تجوز له الفدية لان الصوم هنا بديل عن غيره ولذا لا يجوز المصير الى الصوم الا عند العجز عما يك
 به من المال كذا في فتح القدير وفي فتاوى قاضيخان وغاية البيان وكذا الوحاقي رأسه وهو عجز
 عن اذى ولم يجد نسكا يذبحه ولا ثلاثة أصع حنطة يفرقها على ستة مساكين وهو فان لا يستطيع
 الصيام فاطعم عن الصيام لم يجز لانه بديل وفي القنية ولو تصدق الشيخ الفاني بالدليل عن صوم الفدية
 بعينه وفي فتاوى أبي حفص الكسبر ان شاء أعطى الفدية في أول رمضان بمرة وان شاء أعطاها

وللشيخ الفاني وهو يفسد فقط

(قوله والمرضع هي التي لها اللبن الخ) قال في النهر المرضع هي التي شأنها الارضاع وان لم تبشر والمرضعة هي التي في حال الارضاع ملقمة ثديها الصبي وهذا الفرق مذکور في الكشف وبه اندفع ما في غاية البيان من انه لا يجوز ادخال التاء في أحدهما الخ (قوله وانما قيدناه) أي بقوله في الصوم

في آخره بمرة وعن أبي يوسف لو أعطى نصف صاع من بر عن يوم واحد لمساكين يجوز قال الحسن وبه
 يأخذون أعطى مسكينا صاعا عن يومين فعن أبي يوسف روايتان وعند أبي حنيفة لا يجزئه كالا طعام
 ككفارة اليمين وفي الفتاوى الظهيرية استشهدوا بالكون البديل لا بديل له وذكر الصدر الشهيد
 إذا كان جميع رأسه مجروحاً بطائفة الجبيرة لم يجب عليه أن يمسح على الجبيرة لأن الممسح بديل عن الغسل
 في البديل لا بديل له وقال غيره يجب عليه أن يمسح لأن الممسح هنا أصل منصوص عليه لا بديل عن غيره
 (قوله وللتطوع بغير عذري رواية ويقضى) أي له الفطر بعذر وبغيره وإذا أفطر قضى أن كان
 لا قصد باو هذه الرواية عن أبي يوسف وظاهر الرواية أنه ليس له الفطر إلا من عذره وصححه في المحيط
 إنما اقتصر على هذه الرواية لأنها أخرج من جهة الدليل ولهذا اختارها المحقق في فتح القدير وقال
 الأدلة تقاطعت عليها وهي أوجه ثم اختلف المشايخ على ظاهر الرواية بجهل الضيافة عذراً ولا قيل نعم
 لا قيل لا وقيل عذر قبل الزوال لا بعده إلا إذا كان في عدم الفطر بعده عقوب لا أحد الوالدين لا غيرهما
 حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق الثلاث ليفطر وقيل إن كان صاحب الطعام يرضى بمجرد
 حضوره وإن لم يأكل لا يباح الفطر وإن كان يتأذى بذلك يفطر كذا في فتح القدير ولم يصح شيئاً كما ترى
 في الكافي ولا ظهر أنها عذر وصحح قاضيان في شرح الجامع الصغير من أحكام الخلوقة الضيافة
 عذر وفي الفتاوى الظهيرية قالوا والصحيح من المذهب أنه ينظر في ذلك إن كان صاحب الدعوة
 ممن يرضى بمجرد حضوره ولا يتأذى بترك الإفطار لا يفطر وقال شمس الأئمة الحلواني أحسن ما قيل
 في هذا الباب أنه إن كان يشق من نفسه القضاء يفطر دفعاً للآذى عن أخيه المسلم وإن كان لا يشق
 لا يفطر وإن كان في ترك الإفطار أذى أخيه المسلم وفي مسألة اليمين يجب أن يكون الجواب على هذا
 التفصيل اه وفي موضع آخر منها وإن كان صائماً عن قضاء رمضان يكره له أن يفطر لأن له حكم
 رمضان اه ولهذا لا يفطر لو حلف عليه رجل بالطلاق ليفطر كذا في المحيط وفي النهاية لا يظهر
 أن الضيافة عذر وفي البرازية لو حلف بطلاق امرأته أن لم يفطران نفلاً أفطر وإن قضاءه لا والاعتماد
 على أنه يفطر فيهما ولا يحسنه وإذا قلنا بأن الضيافة عذر في التطوع تكون عذراً في حق الضيف
 المضيف كذا في شرح الوقاية وأطلق في قضاء التطوع فشملاً ما إذا كان فطره عن قصد أو لا بان
 مرض الحميض للصائغة المتطوعة في أصح الروايتين كذا في النهاية وقيدنا النفل بكونه قصد بالانه
 أسرع على ظن أنه عليه ثم علم أنه لا شيء عليه كان متطوعاً ولا حسن أن يمتنه فإن أفطر لا قضاء عليه
 كذا في المحيط وغيره وقيد صاحب الهداية في التجنيس بأن لا يحض عليه ساعة من حين ظهر بان
 شيء عليه وإن مضى ساعة ثم أفطر فعليه القضاء لأنه لما مضى عليه ساعة صار كأنه نوى في هذه
 ساعة فإذا كان قبل الزوال صار شارعاً في صوم التطوع فيجب عليه ثم قال إذا نوى الصوم للقضاء
 لم يجد طلوع الفجر حتى لا تصح نيته عن القضاء يصير صائماً وإن أفطر يلزمه القضاء كما إذا نوى
 التطوع ابتداء وهذه ترد أشكالا على مسألة المظنون اه وقد تقدم الكلام عليه عند قوله وما
 لم يجز إلا بنية معينة وفي البدائع إذا شرع في صوم الكفارة ثم أسرى في خلافه لا قضاء عليه وفي
 فتاوى الظهيرية ويكره للعبد أو للأجير أو للمرأة أن يتطوع بالصوم إلا أن يأذن من له حق فيه ومن
 الحق له أن يفطره وفي الولو الحجة وابنة الرجل وقرابته تتطوع بدونه لأنه لا يفوت حقه
 وقيد في المحيط والولو الحجة كراهة صوم المرأة بان يضرب الزوج أما إذا كان لا يضربه بأن كان
 وائماً أو مريضاً فلا أن تصوم وليس له منعها لأنه ليس فيه إبطال حقه بخلاف العبد والمدير وأم

وللتطوع بغير عذري

رواية ويقضى

(قوله فإذا كان قبل

الزوال صار شارعاً) المراد

به قبل الضحوة الكبرى

ومفهومه أنه إذا كان

بعد الزوال أي بعد

نصف النهار لا يجب عليه

القضاء إذا قطعناه سواء

قطعه في الحال أو بعد

ساعة وهو ظاهر قاله

بعض الفضلاء

الولد والامته فانه ليس لهم الصوم بغير اذن المولى وان لم يضر به لان منافعههم مملوكة للمولى بخلاف المرأة فان منافعها غير مملوكة للزوج وانما له حق الاستمتاع بها وتغضى المرأة اذا اذن لها الزوج او بانت منه ويقضى العبد اذا اذن له المولى او اعتق وقيد كراهة صوم الاجير ايضا بكون الصوم يضر بالمستاجر في الخدمة فان كان لا يضر فله ان يصوم بغير اذنه اه وفي البرازية قالوا يباح الفطر لاجل المرأة اى لا يمنع صوم النفل صحة الحلو وفي النظم الافضل ان يفطر للضيافة ولا يقول انا صائم لئلا يقف على سره أحد وفي فتاوى قاضخان لا يصوم المملوك تطوعا الا باذن المولى الا اذا كان غائبا ولا يضره في ذلك اه وهو خلاف ما في المحيط وان أحرمت المرأة تطوعا بغير اذن الزوج قالوا له ان يحله اه والاجير اذا كان يضره الخدمة وكذا في الصلوات وكذا في فتاوى قاضخان فالحاصل ان الصوم يضر بالجموع والصلوة سواء والاظهر من هذا كله اطلاق ما في الظهيرية في المرأة والعبد لان الصوم يضر بهن يبدن المرأة ويهزلها وان لم يكن الزوج الا ان يطؤها والعبد منافعه مملوكة للمولى فليس له الصوم بغير اذن مطلقا بغير اذنه ولو كان المولى غائبا فانه لم يكن مبقى على أصل الحرية في العبادات الا في الفرائض كل يوم واما في النوافل فلا وفي الغنية وللزوج ان يمنع زوجته عن كل ما كان الايجاب من جهتها كالتطوع بالاجرة والذبح واليمين دون ما كان من جهته تعالى كقضاء رمضان وكذا العبد الا اذا طاهر من امره لا يمنع من كفارة الظهار بالصوم لتعلق حق المرأة به ثم اعلم ان افساد الصوم او الصلاة بعد الشروع فيها مكروه نص عليه في غاية البيان وليس بحرام لان الدليل ليس قطعي الدلالة كما أوضحته في المحققين القدير (قوله ولو بلغ صبي أو أسلم كافر أمك يومه ولم يقض شيئا) فالامساك قضاء بحق الفدية التي بالتشبه وعدم القضاء لعدم وجوب الصوم عليها فيه وأطلق الامساك ولم يبين صفته للاختلاف فيه والاصح الوجوب لما وافقته للدليل وهو ما ثبت من أمره عليه الصلاة والسلام بالامساك لمن مات في يوم عاشوراء حين كان واجبا وأطلق في عدم القضاء فشمس ما اذا أفطرا في ذلك اليوم أو صامه وسواء كان قبل الزوال أو بعده لان الصوم لا يتجزى وجوبا كاملا يتجزى أداءه وأهلية الوجوب منه عدم في أوله فلا يجب وقيد بالصوم لانه لو بلغ أو أسلم في أثناء وقت الصلاة أو في آخره وجبت عليه اتفاه وهو قياس زفر وفرق أئمتنا بين الصوم والصلاة بان السبب في الصلاة الجزء المتصل بالاداء فوجدت الاهلية عنده وفي الصوم الجزء الاول هو السبب والاهلية معدومة عنده قال في فتح القدير وعلى هذا فقولهم في الاصول الواجب المؤقت قد يكون الوقت فيه سببا للمؤدى وظرفه كوقت الصلاة وسببا ومعيارا وهو ما يتبع فيه مقدرا به كوقت الصوم تساهل اذ يقتضى ان السبب تمام الوقت فيهما وقد بان خلافا ثم على ما بان من تحقيق المراد قد يقال يلزم ان لا يجب الامساك في نفس الجزء الاول من اليوم لانه هو السبب للوجوب والالزام سبق الوجوب على السبب للزوم تقديم السبب فلا يجب فيه يستدعى سببا سابقا والفرص خلافه ولو لم يستلزم ذلك لزم كون ما ذكره في وقت الصلوات من ان السببية تضاف الى الجزء الاول وان لم يؤد عقبيه انتقلت الى ما يلي ابتداء الشرع فان لم يشرع الى الجزء الاخير تقررت السببية فيه واعتبر حال المكلف عنده تكاف مستغنى عنه لاداعي لجعله ما يليه دون ما يقع فيه اه وقد يقال ان قولهم يقتضى ان السبب تمام الوقت مسكتوا وهم قدموا جوابا به لا يمكن جعل كل الوقت سببا في الصلاة وذكروا ان السببية تنتقل جزء الى جزء وقوله ثم على ما بان الى آخره فيه بحث اما على اختيار شمس الأئمة السرخسي من السببية لليالى والايام فقد وجد السبب بالدلالة فالامساك انما وجب في الجزء الاول باعتبار

ولو بلغ صبي أو أسلم كافر أمك يومه ولم يقض شيئا
(قوله والاظهر من هذا كله الخ) قال في النهر
وعندي ان احالة المنع على الضرر وعدمه على عدمه أولى للقطع بان الصوم يوم لا يهزلها فلم يبق الامتناع عن وطئها وذلك اضرار به فان انتفى بان كان مريضا أو مسافرا جاز

سبب عليه وهو البطل واماعلى اختيار غيره من ان السببية خاصة بالايام وان الليالى لا تدخل لها
 السببية فلان لزوم تقدم السبب انما هو عند الامكان اما عند عدم الامكان فلا والصوم منه لان
 نفسه معياره مقدر به يزيد بزيادة وينقص بنقصانه فلا يمكن أن يكون الجزء الاول خاليا عن
 الصوم ليكون سببا متقدما ولا يمكن أن يكون ما قبله سببا لعدم الصلاحية فلزم فيه مقارنة السبب
 فيجب وقد صرح بان السبب في الصوم مقارن للسبب صاحب كشف الاسرار شرح اصول فخر
 سلام البردوى بخلاف وقت الصلاة فانه طرف وامكن تقدم السبب على الحكم حتى لو لم يمكن بان
 روع في الجزء الاول سقط اشتراط تقدم السبب وجوزت المقارنة اذا لم يمكن جعل ما قبل الوقت سببا
 ذكر بعض المتأخرين من الاصوليين ان السبب في الصوم اليوم الكامل لا الجزء منه ولا شك في
 رنة على هذا وأشار المصنف بالمسئلتين الى أصل وهو ان كل من صار في آخر النهار بصفة لو
 ان في أول النهار عليها للزمه الصوم فعليه الامساك كالحائض والنفساء تطهر بعد طلوع الفجر أو
 حرمها أو كل يوم الشك ثم استبان انه من رمضان أو أفطر وهو يرى ان الشمس قد غربت أو تسحر
 في الفجر ولم يعلم ومن لم يكن على تلك الصفة لم يجب الامساك كمن في حالة الحيض والنفساء ثم قبل
 من كل سر الاجهرا وقيل تأكل سيرا وجهرا والمرضى والمسافر الا كل جهرا كذا في
 من يتوغير في فتح القدير عبارة هذا الأصل فقال كل من تحقق بصفة في أثناء النهار أو قارن
 في هذا وجودها طلوع الفجر وتلك الصفة بحيث لو كانت قبله واستمرت معه وجب عليه الصوم
 لا يفطر عليه الامساك تشبها قال وقلنا كل من تحقق ولم نقل من صار بصفة الى آخره يعني كما
 في لغة اية الشئ من أكل عمدا في نهار رمضان لان الصيرورة للتحول ولو لا امتناع ما يليه ولا يتحقق
 عاده مما فيه اه والحاصل ان من أكل عمدا في نهار رمضان لم يدخل تحت عبارة النهاية باعتبار
 لم يتجدد له حالة بعد فطره لم يكن عليها قبله وكلمة صار تفيد التحول من حالة الى أخرى بخلاف
 ما لا يخفى ان ما هرب منه وقع فيه لانه وان غير صار الى تحقق أى بكلمة لو المفيدة لامتناع ما يليه
 مدة ان الصفة لم تكن موجودة أول اليوم فلا يشمل كلامه من أكل عمدا فليتأمل فظهر من
 ان من كان أهلا للصوم في أوله كن أكل عمدا لا يدخل تحت الضابط أصلا على كل منهما وانما
 جوه في هذا الأصل وان لم يدخل تحته باعتبار ان حكمه وجوب الامساك تشبها فهو مثله لان
 رضهم بيان الاحكام وعبارة البدائع أولى وهي اما وجوب الامساك تشبها بالصائمين فكل من كان
 من في صوم رمضان في أول النهار مانع من الوجوب أو مبيح للفطر ثم زال عذره وصار بحال لو كان
 في أول النهار لو جب عليه الصوم لا يباح له الفطر كالصبي اذا بلغ والكافر اذا أسلم والمجنون
 عا فاق والحائض اذا طهرت والمسافر اذا قدم وكذا كل من وجب عليه الصوم لوجود سبب الوجوب
 اهلية ثم تعذر عليه المضى بان أفطر متعمدا أو أصبح يوم الشك مفطرا ثم تبين انه من رمضان
 لم يحرم على ظن ان الفجر لم يطلع ثم تبين انه طالع فانه يجب عليه الامساك تشبها اه فقد جعل
 وجوب الامساك أصلا وجعل بعض الفروع مخرجة على أصل وبعضها على آخر فلا يراد أصلا
 في الموفق وفي الفتاوى الظهيرية يصح بلغ قبل الزوال ونصراني أسلم ونويا الصوم قبل الزوال
 يجوز صومه ما عن الفرض غير ان الصبي يكون صائما عن التطوع بخلاف الكافر لانه لا اهلية
 وعنه وعن أبي يوسف ان الصبي يجوز صومه عن الفرض وقيل جوابه في الكافر كذلك اليه

(قوله وعبارة البدائع
 الى قوله وفي الفتاوى
 الظهيرية) سقط من
 بعض النسخ

(قوله أو مسافر أقضاه كله) قال في النهر كذا قالوا وينبغي أن يقيده بمسافر يضره الصوم إماماً من لا يضره فلا يقضى ذلك اليوم جلاً
لامره على الصلاح لماسر من ان ٣١٢ صومه أفضل وقول بعضهم أن قصد صوم الغد في الليالي من المسافر ليس بظاهر

أشار في المنتقى ثم في ظاهر الرواية فرق بين هذا وبين المجنون إذا أفاق في نهار رمضان قبل الزوال
ولم يكن أكل شيئاً ونوى الصوم جاز عن الفرض لأن المجنون إذا لم يستوعب كان بمنزلة المريض
والمريض لا ينافي وجوب الصوم بخلاف الصبي والكفر والحيض لأنها منافية للصوم اهـ (قوله ولو
نوى المسافر الإفطار ثم قدم ونوى الصوم في وقته صح) أن نوى قبل انتصاف النهار لأن السفر لا ينافي
أهمية الوجوب ولا صحة الشروع أطلق الصوم فشمّل الفرض الذي لا يشترط فيه التثبيت والنفل
وحيث أفاد صحة صوم الفرض لزم عليه صومه إن كان في رمضان لزوال المرحض في وقت النسبة ألا
نرى أنه لو كان مقيماً في أول اليوم ثم سافر لا يباح له الفطر ترجيحاً بجانب الإقامة فهذا أولى إلا أنه
إذا أفطر في المستثنى لا كفارة عليه لقيام شبهة المبيح وكذا لو نوى مسافر الصوم ليلاً وأصبح من غير أن
ينقض عزيمته قبل الفجر ثم أصبح صائماً لا يحل فطره في ذلك اليوم ولو أفطر لا كفارة عليه وأشار إلى أنه
لو لم ينو الإفطار وإنما قدم قبل الزوال والأكل والحكم كذلك بالاولى لأن الحكم إذا كان الصحة لمع
نية المنا في دفع عدمها أولى ولأن نية الإفطار لا عبرة بها حتى لو نوى الصائم الفطر ولم يفطر لا يكون مفطراً
وكذا لو نوى التكلم في الصلاة ولم يتكلم لا تفسد صلاته كافي الظهيرية (قوله ويقضى في

ممنوع فيما إذا كان لا يضره
قال الشنخي وهذا إذا لم
يذكر أنه نوى أم لا إذا
علم أنه نوى فلا شك في
الصحة وإن علم أنه لم ينو فلا
شك في عدمها (قوله
وعن محمد أنه فرق بينهما)
أي قال إن بلغ مجنوناً ثم
ولو نوى المسافر الإفطار
ثم قدم ونوى الصوم في
وقته صح ويقضى باغناء
سوى يوم حدث في ليلته
ومجنون غير ممتد

سوى يوم حدث في ليلته) لأنه نوع مرض يضعف القوى ولا يزال المحي فيصير عذراً في التأخير في
الأسقاط وانما لا يقضى اليوم الأول لوجود الصوم فيه وهو الامساك المقرون بالنسبة التي
وجودها منه ويقضى ما بعده لانعدام النية ولا فرق بين أن يحدث الاغشاء في الليل أو في نهار
أنه لا يقضى اليوم الأول وانما ذكر المصنف حدوته في ليلته ليعلم حكم ما إذا حدث في اليوم
لو جود الامساك وهو ليس بمعنى عليه وأشار إلى أن الاغشاء لو كان في شعبان قضاء كل صام
النية وإلى أنه لو كان متهتكاً يعتد بالكل في رمضان أو مسافر أقضاه كله لعدم ما يدل على وجوده
(قوله ومجنون غير ممتد) أي يقضيه إذا فاتته مجنون غير ممتد وهو أن لا يستوعب الشهر ونفا
هو أن يستوعب الشهر وهو مسقط للخرج بخلاف ما دونه لأن السبب قد وجد وهو الشهر والبدل
بالذمة وفي الوجوب فائدة وهو ضرورة مطلوبه على وجه لا يخرج في أدائه بخلاف المستوعب
يخرج في أدائه فلا فائدة فيه والاغشاء لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج والا كان رجماء
لا يأكل ولا يشرب أطلقه فشمّل المجنون الأصلي والعارض وهو ظاهر الرواية وعن محمد أنه
بينهما لأنه إذا بلغ مجنوناً التحق بالصبي فأنعدم الخطاب بخلاف ما إذا بلغ عاقلًا ثم جن وهذا
بعض المتأخرين ودخل تحت غير الممتد ما إذا أفاق آخر يوم من رمضان سواء كان قبل الزوال
بعده فإنه يلزمه قضاء جميع الشهر خلافاً لما في غاية البيان عن جسد الدين الضرير أنه قال إذا
بعد الزوال في آخر يوم من رمضان لا يلزمه شيء وصححه في النهاية والظهيرية لأن الصوم لا يصح
كالليل إعلم أن المجنون ينافي النية التي هي شرط العبادات فلا يجب مع الممتد منه مطلقاً
وما لا يعتد بعمل كالنوم لأن المجنون لا ينفى أصل الوجوب اذ هو بالذمة وهي ثابتة له باعتبار
حتى ورث ومالك وكان أهلاً للشواب كان نوى صوم الغد بعد غروب الشمس جن فيه ممسكاً
فلا يقضى لو أفاق بعده وصحح اسلامه تبعاً وإذا كان المسقط المخرج لزم اختلاف الاعتماد
فتدري الصلاة بالزيادة على يوم وليلة عندهما وعند محمد بصيرة الصلاة ستا وهو أقيس

أفاق في بعض الشهر
ليس عليه قضاء ما مضى
وروي هشام عن أبي
يوسف أنه قال في القياس
لأقضاء عليه وليكن
استحسن فأوجب عليه
قضاء ما مضى من الشهر
لأن المجنون الأصلي لا
يفارق العارض في شيء
من الأحكام وليس فيه
رواية عن أبي حنيفة
وانختلف فيه المتأخرون
على قياس مذهبه والأصح
أنه ليس عليه قضاء
ما مضى كذا في المسوط
ص في العناية وفي
مواهب الرحمن والزمناء
بالقضاء لو أفاق بعضه ولم
نقطه إلا في الأصلي على
الأصح اهـ لكن في شرح

أمر الصغير لقاضحان وجواب الكتاب مطابقاً لغيري على إطلاقه وهو الصحيح نص عليه في المنتقى (قوله وصححه
الظهيرية) أي صححاً ما في غاية البيان وكذا في العناية وفي المجتبى والمعراج وعليه الفتوى وهو مختار شمس

وبإمسائك بالنية صوم
وفطر ولو قد سمع مسافرا أو
طهرت حائض أو تسحر
ظنه ليلا والفجر طالع
أو أفطر كذلك والشمس
حمة أمسك يومه وقضى
ولم يكفر كما كلفه عمد بعد
أكله ناسيا ونائمة ومجنونة
وطثنا

كفى الامداد ومشي عليه
مصححاه في نور الايضاح
(قوله أراد بالظن الخ) قال
في النهار لا يصح ان يراد
بالظن هنا ما يعم الشك اذ
لا يلائم قوله بعد وأفطر
كذلك والشمس حمة
كما ترى فالصواب بقاؤه
على بابه غاية الامر انه لم
يتعرض لمسئلة الشك
(قوله لما في الفتاوى
الظهيرية الخ) قال في
النهر لا يخفى انه لا مطابقة
بين الدعوى والدليل اذ
خير الواحد المضاف الى
غالب الظن لا يوجب
اليقين اه وفيه بحث
فان كلام الظهيرية يفيد
ان غلبة الظن بالطلوع
لا توجب القضاء وليس
فوق غلبة الظن الا اليقين
فايجاب القضاء بانضمام
خبر العدل الى غلبة الظن
مفيد لا فائدة ذلك اليقين
ومفيد انه ليس المراد
باليقين ما لا يحتمل
النقيض أصلا فلا يحصل

أما الوقت مقام الواجب كافي المستحاضة وفي الصوم باستغراق الشهر ليس له ونهاره وفي الزكاة
باستغراق المحول وأبو يوسف جعل أكثره ككافة وأما الصغير فقبل أن يعقل كالمجنون الممتد فاذا
عقل تأهل للاداء دون الوجوب الا الايمان وأما النائم فليكون النوم موجبا للعجز لزم تأخير خطاب
الاداء أصل الوجوب ولذا وجب القضاء اذا زال بعد الوقت ولما كان لا يعتمد غالباً لم يسقط به
شي من العبادات لعدم المخرج والاعغاء فوقه وان امتدى الصلوات بان زاد على يوم وليلة جعل عذرا
مسقطا لها دفعا للمخرج لكونه غالباً ولم يجعل عذرا في الصوم لان امتداده شهر انا در فلم يكن في إيجابه
مخرج وبهذا يظهر ان الاعذار اربعة صبا وجنون واعغاء ونوم وقد علم أحكامها والله الموفق للصواب
(قوله وبإمسائك بالنية صوم وفطر) أي يجب القضاء لان المستحق هو الامسك بجهة العبادة
ولا عبادة الا بالنية وأما هبة النصاب من الفقير فانها تسقط الزكاة يدون نيتها باعتبار وجودية
القربة وفي غاية البيان وقد مر ان المعنى عليه لا يقضى اليوم الذي حدث الاعغاء في ليلته لوجود
النية منه ظاهر فلا بد من التأويل لهذه المسئلة وتأويلها أن يكون مريضا أو مسافرا لا ينوي
سبأ أو منتهكا اعتمادا لا كل في رمضان فلم يكن حاله دليلا على عزيمته الصوم اه وكذا في النهاية
ورده في فتح القدير بانه تكلف مستغنى عنه لان الكلام عند عدم النية ابتداء لا بما يوجب
النسيان ولا شك انه أدري بحاله بخلاف من أغنى عليه وان الاعغاء قد يوجب نسيانه حال نفسه بعد
الافاقه فبني الامر فيه على الظاهر من حاله وهي وجود النية وأشار بوجوب القضاء فقط الى عدم وجوب
الكفارة لو أكل لانه غير صائم وهذا عند أبي حنيفة وعندهما كذلك ان أكل بعد الزوال وان أكل
قبل الزوال تحب الكفارة لانه فوت مكان التحصيل فصارت كغاصب الغاصب (قوله ولو قد سمع
مسافرا أو طهرت حائض أو تسحر بظنه ليلا والفجر طالع أو أفطر كذلك والشمس حمة أمسك يومه
وقضى ولم يكفر كما كلفه عمد بعد أكله ناسيا ونائمة ومجنونة وطثنا) لما قدمنا ان كل من صار أهلا
لنوم ولم يكن كذلك في أول اليوم فانه يجب عليه الإمساك لانه وجب قضاء الحق الوقت لانه وقت
معظم وانما وجب القضاء على المسافر والحائض لما تقدم ان أصل الوجوب ثابت علمهما وانما
لما تأنر وجوب الاداء بخلاف الصبي اذا بلغ والكافر اذا أسلم فانه وان وجب عليه ما الامسك أيضا لم
يجب القضاء لعدم الوجوب في حقهما أول الجزء من اليوم كما يبناء وكذا لو تسحر وهو يظن بقاء الليل
فبان خلافه أو أفطر طائرا زوال اليوم فبان خلافه وجب الإمساك قضاء لحق الوقت بالقدر الممكن
أو نفيا للثمة ووجب القضاء أيضا لانه حق مضمون بالمثل كفى المريض والمسافر ولا كفارة في هاتين
أيضا لان الجنابة قاصرة وهي جنابة عدم التثبت الى أن يستيقن لاجنابة الافطار لانه لم يقصد
ولهذا صرحوا بعدم الاتم عليه كما قالوا في القتل الخطا لان فيه والمراد اثم القتل وصرح بان فيه اثم
ترك العزيمة والمبالغة في التثبت حالة الزمى كذا في فتح القدير أراد بالظن في قوله ظنه ليلا التردد
في بقاء الليل وعدمه سواء ترجع عنده شيء أو لا يفيد دخل الشك فان الحكم فيه لو ظهر طلوع الفجر عدم
وجوب الكفارة كما لو ظن والافضل له أن لا يتسحر مع الشك وأراد بقاؤه والفجر طالع يتيقن الطلوع
لما في الفتاوى الظهيرية ولو شك في ليلة مقمرة أو متعمية في طلوع الفجر بدع الاكل والشرب لقوله
عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولو غلب على ظنه انه أكل بعد طلوع الفجر لا قضاء
عليه ما لم يخبره رجل عدل في أشهر الروايات وذكر الباقى في كتاب الصلاة اذا غلب على ظنه انه أكل
فلا وضوء عليه اه وقيد بقوله والفجر طالع لانه لو ظن أو شك فتسحر ثم لم يتبين له شيء لم يفسد

ذلك إلا بالمشاهدة لا بمجرد الواحد ولا الاكثر اذا توازن (قوله وقوله ليلا ليس بقيد الخ) اعترضه في النهريانه انما قيد بالليل ليطابق
قوله أو تسحر اذا خفاء أن التسحرا كل السحور وجعل تسحر بمعنى أكل تسكاف مستغنى عنه اه لكن الظاهر ان مراد المؤلف
ان السحور غير قيد على انه لا تسكاف في جعل التسحر بمعنى الاكل مطلقا هنا وتسميته تسحرا باعتبار ظنه والارز ان لا يصح التعبير
به هنا لتبين انه وقع نهارا واذا ظنه نهارا فيصح تسميته تسحرا أيضا باعتبار احتمال بقاء الليل تأمل (قوله دليل ظني) المناسب
دليلان ظنيان أو التصريح بخبر الاول بان يقول لان القول بالاستحباب دليل ظني (قوله ونقل في شرح الطحاوي فيه اختلافا
بين المشايخ) أقول ماسأني عن البدائع من تصحيح عدم وجوب الكفارة فيما اذا كان غالب رأيه انها لم تغرب يقتضي تصحيح عدم
الوجوب في الشك بالاولى (قوله ٣١٤ وفي البدائع ما يخالفه الخ) لا يقال يمكن دفع المخالفة بحمل ما في البدائع على ما اذا تبين

صومه لان الاصل بقاء الليل فلا يخرج بالشك وقوله ليلا ليس بقيد لانه لو ظن الطلوع وأكل مع ذلك
ثم تبين صحة ظنه فعليه القضاء ولا كفارة لانه بني الامر على الاصل فلم تكمل الحنابة فلو قال ظنه
ليلا ونهارا لكان أولى وليس له ان يأكل لان غلبة الظن تعمل عمل اليقين وان أكل ولم يتبين له شيء
قبل يقضيه احتياطاً وصححه في غاية البيان ناقلاً عن التحفة وعلى ظاهر آراءه قيل لا قضاء عليه
وصححه في الايضاح لان اليقين لا يزال الاعم له والدليل أصل ثابت يبين وللحق في فتح القدير
بحث فيه حسن حاصله ان المتيقن به دخول الليل في الوجود وما المحكم ببقائه فهو ظني لان القول
بالاستحباب والامارة التي بحيث توجب عدم ظن بقاء الليل دليل ظني فتعارض دليلان ظنيان في
قيام الليل وعدمه فيهما تارة في جعل الاصل وهو الليل وتماه فيه وأراد بالظن في قوله أو أظن
كذلك غلبة الظن لانه لو كان شاكا تجب الكفارة كذا في المستصفي ونقل في شرح الطحاوي
فيه اختلافا بين المشايخ وان لم يتبين له شيء فعليه القضاء وفي التبيين في وجوب الكفارة روايتان وان
تبين انه أكل قبل الغروب وجبت الكفارة وقيد بكونه ظن وجود المبيح لانه لو ظن قيام المحرم كان
ظن ان الشمس لم تغرب فأكل فعليه القضاء والكفارة اذا لم يتبين له شيء أو تبين انه أكل قبل الغروب
وان تبين انه أكل بالليل فلا شيء عليه في جميع ما ذكرنا كذا في التبيين وفي البدائع ما يخالفه ولغظه
وان كان غالب رأيه انها لم تغرب فلا شك في وجوب القضاء عليه واختلاف المشايخ في وجوب الكفارة
فقل بعضهم تجب وقال بعضهم لا تجب وهو الصحيح لان احتمال الغروب قائم فكانت الشبهة ثابتة
وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة فحاصله انه اما ان يظن أو يشك فان ظن فلا يخلو اما ان يظن وجود
المبيح أو قيام المحرم فان كان الاول فلا يخلو اما ان لا يتبين له شيء أو يتبين صحة ما ظنه أو بطلانه وكل
من الثلاثة اما ان يكون في ابتداء الصوم أو انتهائه فهي ستة وان شك أيضا فهي اثنا عشر في وجود
المبيح ومثلها في قيام المحرم فهي أربعة وعشرون وقد علم احكامها من المتن منطوقا ومفهوما فليتأمل
وأشار الى ان التسحر ثابت واختلاف فيه فقيل مستحب وقيل سنة واختار الاول في الظهيرة والثاني
في البدائع مقتضرا كل منهما عليه ودليله حديث الجماعة لا ابادا وتسحروا فان في السحور بركة
والسحور ما يؤكل في السحر وهو السادس الاخير من الليل وقوله في السحور هو على حذف مضاف

انه أكل بالليل (قوله
فهى أربعة وعشرون)
أوصاها في النهري الى ستة
وثلاثين يجعله غلبة الظن
قسما مع الظن والشك
فكانت الاقسام الخارجية
من التقسيم الاول ثلاثة
كل واحد باثني عشر
فبلغت ما قال واعترضه
بعض الفضلاء بانه لا فائدة
لغرقه بينهما أى الظن
وغلبته هنا لانهم لم يفرقوا
بينهما في المحكم كما يظهر
لمن تأمل عبارة الزيلعي
وغیره نعم بين مفهوميهما
فرق وهو ان مجرد ترجيح
أحد طرفي المحكم عند
العقل هو أصل الظن
فان زاد ذلك الترجيح
حتى قرب من اليقين فهي
غلبة الظن وأكبر الرأي
فلذا اقتصر في البحر على
الأربعة والعشرين

ويراد بالظن حينئذ ما يشمل غلبته وبرد عليه ما جعل الشك نارة في وجود المبيح ونارة في قيام المحرم ولا وجه له لان الظن تقديره
انما صح تعلقه بالمبيح نارة وبالمحرم أخرى لان له نسبة مخصوصة الى أحد الطرفين فاذا تعلق الظن بوجود الدليل لا يكون متعلقا بوجود
النهار وبالعكس وأما الشك فلا يتصور فيه ذلك لعدم ترجيح أحد الطرفين فيه فاذا شك في قيام زيد كان معناه ان قيامه وعدمه على
السواء فكان متعلقا بكلا الطرفين فيكون معنى شكه في طلوع الفجر في وقت احتمال وجود الدليل ووجود النهار في ذلك الوقت
على السواء فكان الحق في التقسيم أن يقال اما ان يظن وجود المبيح أو وجود المحرم أو يشك وكل منهما اما أن يكون في ابتداء الصوم
أو انتهائه وفي كل من الست اما أن يتبين وجود المبيح أو وجود المحرم أو لا يتبين فهي ثمانية عشر تسعة في ابتداء الصوم وتسعة في
انتهائه وبشهاد قلنا صانع العلامة الزيلعي فانه لم يذكر الاثمانية عشر وذكر احكامها اه وهو كلام حسن

تقديره في كل السحور بركة بناء على ضبطه بضم السين جمع سحر فاما على فتحها وهو الا عرف في الرواية
فهو اسم للماء كقول في الشعر كالوضوء بالفتح ما يتوضأ به وقيل يتعين الضم لان البركة ونيل الثوب
انما يحصل بالفعل لا بنفس الماء كقول كذا في فتح القدير ومحل الاستحباب ما اذا يتيقن بقاء الليل
أو غاب على ظنه اما اذا شك ولا فضل أن لا يتسحر تحريزا عن المحرم ولم يجب عليه ذلك ولو أكل فصومه
تام لان الاصل هو الليل كذا في الهداية وفي الفتاوى الظهيرية واذا تسحر ثم ظهر ان الفجر طالع
أثم وقضى اه وهو باطلا فله يتناول ما اذا غلب على ظنه بقاؤه فتسحر ثم تبين خلافه فانه يأثم وفي
البدائع وهل يكره الاكل مع الشك روى هشام عن أبي يوسف انه يكره وروى ابن سماعة عن محمد
انه لا يكره والصحيح قول أبي يوسف وعن الهندواني انه اذا ظهر علامات الطلوع من ضرب الدباب
والاذان يكره والا فلا ولا تعويل على ذلك لانه مما يتقدم ويتأخر اه والسنة في السحور التأخير
لان معنى الاستعانة فيه أبلغ وكذا تجمل الفطر كذا في البدائع والتجمل المستحب التجمل قبل
اشتباك النجوم ذكره قاضيان في شرح الجامع الصغير ولم أر صريحا في كلامهم ان الماء وحده يكون
محصولا لسنة السحور وظاهر الحديث يفيد وهو ما رواه أحمد عن أبي سعيد مسندا السحور كله
بركة فلا تدعوه ولو ان يجزع أحدكم جرعة من ماء فان الله وملائكته يصلون على المتسحرين والبركة
في الحديث لغة الزيادة والنماء والزيادة فيه على وجوه زيادة في القوة على أداء الصوم وزيادة في اباحة
الكل والشرب وزيادة على الاوقات التي يستحب فيها الدعاء كذا ذكره الكلاباذي وبينها في غاية
بيان وفي البرازية ويستحب تجمل الاقطار الا في يوم غيم ولا يفطر ما لم يغلب على ظنه غروب
شمس وان أذن المؤذن اه وذكر قبله شهد أنها غربت وآخران بانها لم تغرب وأفطر ثم بان عدم
غروب قضي ولا كفارة عليه بالاتفاق شهدا على طلوع الفجر وآخران على عدم الطلوع فاكل ثم
كان الطلوع قضي وكفروا قالان البيهات للابنات لا للبنى حتى قبل شهادة المثلث لا الثاني ولو واحد
على طلوعه وآخران على عدمه لا كفارة عليه دخلا عليه وهو يتسحر فقالوا انه طالع فصدقهم فقال
أذن أنا مفطر لا صائم ثم دام على الاكل ثم بان انه ما كان طالعا في أول الاكل وطالعا وقت الاكل الثاني
قال النسفي الحاكم لا كفارة عليه لعدم نيصة الصوم وان كان الخبر واحدا عليه الكفارة لان خبر
لواحد عدلا أولا في مثل هذا لا يقبل اه وانما لم تجب الكفارة بافطاره عمدا بعهدا كله أو شربه
وجماعه ناسيا لانه ظن في موضع الاشتباه بالنظر وهو الاكل عمدا لان الاكل مضاد للصوم ساهيا
لحامد افاورث شبهة وكذا فيه شبهة اختلاف العلماء فان مالك يقول بفساد الصوم من أكل ناسيا
طلاقة فشمل ما اذا علم بانه لا يفطر بانه بلغه الحديث أو الفتوى أولا وهو قول أبي حنيفة وهو
حيح لان العلماء اختلفوا في قبول الحديث فان فقهاء المدينة كمالك وغيره لم يقبلوه فصارت شبهة لان
الشافعي اذا كان موافقا للقياس يكون شبهة كقول الصحابي وكذا لو ذكره القبيصة فظن انه
ره فافطر لا كفارة عليه لوجود شبهة الاشتباه بالنظر وان القبيصة والاستقاء متشابهان لان
رجهما من القم وكذا الواحتم للتشابه في قضاء الشهوة وان علم ان ذلك لا يفطره فعليه الكفارة لانه
جد شبهة الاشتباه ولا شبهة الاختلاف وقيد بالنسيان لانه لو احتجم أو غاب فظن انه يفطره
كل ان لم يستفت فقهيا ولا بلغه الخبر فعليه الكفارة لانه مجرد جهل وانه ليس بعذر في دار الاسلام
استفتي فقهيا لا كفارة عليه لان العاصي يجب عليه تقليد العالم اذا كان يعتمد على فتواه فكان
بذورا فيما صنع وان كان المفتي مخطئا فيما أفتى وان لم يستفت ولكن بلغه الخبر وهو قوله عليه

(قوله وفي التبيين ان عليه عامة المشايخ) وفي الخاتمة قال بعضهم هذا وقيل بالحجامة سواء في الوجوه كلها أو عامة العلماء أو عليه الكفارة على كل حال اعتمد حديثا أو فتوى لان العلماء أجمعوا على ترك العمل بالحديث وظاهر الحديث وقالوا أراد به ذهاب الآثر وليس في هذا قول معتبر فهذا ظن ما استند الى دليل فلا يورث شبهة اهـ ومارجحه المؤلف مشى عليه في الملتقى (قوله وهو في الغيبة مخالف لما في المحيط) وكذا هو ٣١٦ في الأذهان مخالف لما في الخاتمة حيث قال وكذا الذي اكتحل أو أدهن نفسه أو شارب

الصلاة والسلام أفطر الحاجم والمحجوم وقوله صلى الله عليه وسلم الغيبة تنظر الصائم ولم يعرف النسخ ولا تأويله فلا كفارة عليه عندهما لان ظاهر الحديث واجب العمل به خلافا لابي يوسف لانه ليس للعامي العمل بالحديث لعدم علمه بالناسخ والمنسوخ ولو لمس امرأة أو قبلها بشهوة أو اكتحل فظن ان ذلك يفطره ثم أفطر فعليه الكفارة الا اذا استفتى فقيها فاقناه بالفطر أو بلغه خبر فيه ولو نوى الصوم قبل الزوال ثم أفطر لم تلزمه الكفارة عند أبي حنيفة خلافا لهما كذا في المحيط وقد علم من هذا ان مذهب العامي فتوى مغيته من غير تقييد بمذهب ولهذا قال في فتح القدير المحكم في حق العامي فتوى مغيته وفي البدائع ولودهن شاربه فظن انه أفطر فاكل عمدا فعليه الكفارة وان استفتى فقيها أو تأول حديثا لان هذا مما لا يشبهه وكذا لو اغتاب اهـ وفي التبيين ان عليه عامة المشايخ وهو في الغيبة مخالف لما في المحيط والظاهر ترجيح ما في المحيط للشبهة وفي النهاية ويشترط أن يكون المفتي ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه في البلدة وحينئذ تصير فتواه شبهة ولا معتبر بغيره وأما النائة أو الجنونة اذا كنا بعد ما جرم معناه فلا كفارة عليهم لان الفساد حصل بالجماع قبل الاكل كالخطي ولا كفارة لعدم الجنابة فلا كل بعده ليس بافساد وصورته في النائة ظاهر وفي الجنونة بان نوت الصوم ثم جنت بالنهار وهي صائمة فجامعها انسان فان الجنون لا ينفي الصوم انما ينفي شرطه أعنى النية وقد وجد في حال الاقامة فلا يجب قضاء ذلك اليوم اذا أفادت فاذا جومت قضته لطرؤا المفسد على صوم صحيح وهذا يدفع ما قيل انها كانت في الاصل المجبورة أي المكيهة فصحفها الكاتب الى الجنونة لا مكان توجيها كما ذكرناه والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿فصل﴾ عقد لبيان ما يوجب العبد على نفسه بعد ما ذكر ما أوجبه الله تعالى عليه (قوله ومن نذر صوم يوم النحر أفطر وقضى) لانه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله تعالى فيصيح نذره لكن يفطر احترازا عن المعصية المخاورة ثم يقضى اسقاطا للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه أداه كما التزم أشار بصوم يوم النحر الى كل صوم كره تحريما وبالصوم الى الاعتكاف فلو نذر اعتكاف يوم النحر صح ولزمه الفطر والقضاء وان اعتكف فيه بالصوم صح كما في الولواتجية وأراد بقواه أفطر على وجه الوجوب نحو جاعن المعصية وقوله في النهاية الا فضل الفطر تساهل أطلق فشمل ما اذا قال لله على صوم عند فوافق يوم النحر أو صرح فقال لله على صوم يوم النحر وهو ظاهر الرواية لا فرق بين أن يصرح بذلك المنهي عنه أولا كذا في الكشف وغيره واعلم بانهم صرحوا بان شرط لزوم النذر ثلاثة كون المنذور ليس بمعصية وكونه من جنسه واجب وكون الواجب مقصودا لنفسه قالوا يخرج بالاول النذر بالمعصية والثاني نحو عيادة المريض والثالث ما كان مقصودا لغيره حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم وكذا لو نذر سجدة التسلاوة وفي الوقعات ولو نذر تكفين ميت لم يلزم لانه ليس بقربة مقصودة كالوضوء مع نصريحهم هنا بحجة النذر بيوم

ثم أكل متعمدا عليه الكفارة الا اذا كان جاهلا فاستفتى فافتى له بالفطر فينبذ لا يلزمه الكفارة اهـ وعليه مشى في الامداد مستدركا على ما في البدائع (قوله وفي الجنونة

﴿فصل﴾ ومن نذر صوم يوم النحر أفطر وقضى

بان نوت الخ) قال في العناية تبعا للنهاية وغيرها تمت تكاملا في صحة صومها لانها لا تتجمع الجنون وحكى عن أبي سليمان الجوزجاني قال لما قرأت على محمد هذه المسئلة قلت له كيف تكون صائمه وهي مجنونة فقال دع هذا فانه انتشر في الافق فن المشايخ من قال كانه كتب في الاصل مجبورة وظن الكاتب مجنونة ولهذا قال دع فانه انتشر في الافق وأكثرهم قالوا تأويله انها كانت عاقلة بالغبة في أول النهار ثم جنت فجامعها زوجها ثم

أفادت وعلمت بما فعل الزوج اهـ قال في النهر وهذا يقتضي عدم تحفيها وجرم في الفتح بانها معصية من الكاتب مستند الما مر قال وتركها مع عدم بعد التحفي لا مكان توجيها اهـ وهذا فيم يدفع الخلاف السابق اذا تناهى بين تحفيها وتأويلها وبه اندفع دفع المؤلف لكن لا يجزى ان ما عن أبي سليمان ليس نصافي ان الكاتب صحفها بل وقعت عن محمد كذلك غير انه لم يصلحها لا يشارها وامكان تأويلها وأيضا استعماله مجبورة بمعنى مجبر ضعيف ﴿فصل في النذر﴾

(قوله وهو القعد الاخير في الصلاة) قال في المعراج في باب الاعتكاف قلنا بل من جنسه واجب لله تعالى وهو اللبث بعرفة يوم عرفة وهو الوقوف والنذر بالمشي انما يصح اذا كان من جنسه واجب لله تعالى ٣١٧ أو مشتمل على الواجب

وهذا كذلك لان الاعتكاف يشتمل على الصوم ومن جنس الصوم واجب فيكون النذر به مشتملا على اللبث والصوم ومن جنس الصوم واجب وان لم يكن من جنس اللبث واجب فيصح النذر ثم ذكر عن جامع فخر الاسلام النذر بالاعتكاف صحيح وان

وان نوى يمينا قضى وكفر

كان ليس لله تعالى من جنسه ايجاب لان الاعتكاف انما شرع لدوام الصلاة ولذلك صار قرينة فصار التزامه بمنزلة الصلاة والصلاة عبادة مقصودة (قوله وهذه المسئلة) أي مسئلة النذر سواء كانت بصيغة صوم يوم الفطر أو غيره (قوله وقد عينه الخ) أي فيجب بالفطر كفارة اليمين لا القضاء لعدم التزامه بالكفارة موجب الخنث في هذا المقام (قوله نذرا ويمينا الخ) أي فيجب القضاء تحصيلا لما وجب

النذر ولزومه فلم ينهم أرادوا باشتراط كونه ليس بمعصية كون المعصية باعتبار نفسه حتى لا ينفلت شيء من افراد الجنس عنها وحينئذ لا يلزم لكنه ينعقد للكفارة حيث تعذر عليه الفعل ولهذا قالوا لو أضاف النذر الى سائر المعاصي كقوله لله على ان أقتل فلانا كان يمينا ولزومه الكفارة بالخنث فلو فعل نفس المنذور عصي وانحل النذر كالحلف بالمعصية ينعقد للكفارة فلو فعل المعصية المخالفة لم يلزم الكفارة ما اذا كان نذرا بطاعة كالخج والصلاة والصدقة فان اليمين لا تلزم بنفس النذر الا بالنية وهو الظاهر عن أبي حنيفة وبه يفتي وصرح في النهاية بان النذر لا يصح الا بشروط ثلاثة في الاصل الا اذا قام الدليل على خلافه احداها ان يكون الواجب من جنسه شرعا والثاني ان يكون مقصودا لا وسيلة والثالث ان لا يكون واجبا عليه في الحال أو في نافي الحال فلذا لا يصح النذر بصلاة الظهر وغيرهما من المفروضات لانعدام الشرط الثالث اه فعلى هذا فالشروط اربعة الا ان يقال ان النذر بصلاة الظهر ونحوها خارج بالشرط الاول اذ قولهم من جنسه واجب يفيد ان المنذور غير الواجب من جنسه وههنا عينه ولكن لا بد من رابع وهو ان لا يكون مستحيل الكون فلو نذر صوم أمس أو اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره كما في الولو الجمية وقيد بقوله الا اذا قام الدليل على خلافه لانه لو قام الدليل على الوجوب من غير الشروط المذكورة يجب كالنذر بالجمع ماشيا والاعتكاف واعتاق الرقبة مع ان الجمع بصفة المشي غير واجب وكذا الاعتكاف وكذا نفس الاعتاق من غير مباشرة سبب موجب للاعتاق كذا في النهاية وفيه نظر لان النذر بالجمع ماشيا من جنسه واجب لان اهل مكة ومن حولها لا يشترط في حقهم الراحة بل يجب المشي على كل من قدر منهم على المشي كما صرح به في التبيين في آخر الخج واما الاعتكاف وهو اللبث في مكان من جنسه واجب وهو القعدة الاخيرة في الصلاة واما الاعتاق فلا شك ان من جنسه واجب وهو الاعتاق في الكفارة واما كوفه من غير سبب فليس بمراد (قوله وان نوى يمينا كفرا) أي مع القضاء يجب كفارة اليمين اذا أفطر وهذه المسئلة على وجوه مستقلة ان لم ينوشها أو نوى النذر لا غير أو نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا لانه نذر بصيغته كيف وقد قرر به بعزمته وان نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا لان اليمين محتمل كلامه وقد عينه وفي غيره وان نواه ما يكون نذرا ويمينا عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يكون نذرا ولو نوى اليمين فكذلك عندهما وعند أبي يوسف يكون يمينا لابي يوسف ان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف الاول على النية ويتوقف الثاني فلا ينظمهما اللفظ واحد ثم المجاز يتعين بنية وعند نيتيها ترجح الحقيقة وله ما انها لا تنافي بين الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضيه اليمين لغيره فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جعلنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض كذا في الهداية وتعقبه في فتح القدير بلزوم التنافي من جهة أخرى وهو ان الوجوب الذي يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه الكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه ذلك وتنافي الاول اقل ما يقتضي التعاير فلا بد ان لا يراد باللفظ واحد واختار شمس الأئمة السرخسي في الجواب انه اريد بلفظ اليمين لله وأريد بالنذر بعلی ان أصوم كذا وجواب القسم حينئذ محذوف مدلول عليه بذكر المنذور أي كانه قال لله لا أصوم من وعلى ان أصوم وعلى هذا لا يراد ان يفخو على ان

بالالتزام وتجب الكفارة ان أفطر للحنث بترك الصيام اه درمتمقي (قوله انه اريد بلفظ اليمين لله) فيه تقديم وتأخير والاصل ان يقال انه اريد اليمين بلفظ الله

ولو نذر صوم هذه السنة
أفطر أياما منهية وهي يوم
العید وأيام التشريق
وقضاها

(قوله منقولة في الخلاصة
وقتاوى قاضيان الخ)
حيث قال رجل قال لله
على صوم هذه السنة فانه
يفطر يوم الفطر ويوم
النحر وأيام التشريق
ويقضى تلك الايام ولو
قال لله على صوم سنة ولم
يعين يصوم سنة بالاهلة
ويقضى خمسا وثلاثين
يوما ولو قال لله على أن
أصوم هذا الشهر فعليه
صوم بقية الشهر الذي
هو فيه وكذا لو قال لله
على صوم هذه السنة
يلزمه الصوم من حين
حلف الى أن تمضي السنة
وليس عليه قضاء ما مضى
قبل اليمين

أصوم وتماه في تحرير الأصول وذكر المصنف في كافيته بانهما اشتركا في نفس الإيجاب فإذا
نوى اليمين يراد بهما الإيجاب فيكون عملا بعموم المجاز لا جعابين الحقيقة والمجاز وذكر الوالحي
في فتاواه لو قال لله على أن أصوم كل خميس فافطر خميسا كفر عن يمينه أن أراد يميناً ثم إذا أفطر خميسا
آخر لم يكفر لأن اليمين واحدة وإذا حلفت فيها مرة لم يحث مرة أخرى اهـ (قوله ولو نذر صوم هذه
السنة أفطر أياما منهية وهي يوم العید وأيام التشريق وقضاها) لأن النذر بالسنة المعينة نذر بهذه
الايام لأنها لا تتخلو عنها والنذر بالايام المنهية صحيح مع الحرمة عندنا فكان قوله أفطر للإيجاب كما
قدمناه وبه صرح المصنف في كافيته وقد وقع صاحب النهاية بالاولوية في التساهل أيضا كما قدمناه
ورتب قضاها على افطاره فيها ليقيد انه لو صامها لا قضاء عليه لأنه أداه كما التزمه كما قدمناه وأشار
الى أن المرأة لو نذرت صوم هذه السنة فانها تقضى مع هذه الايام أيام حيضها لأن السنة قد تخلو عن
الحيض فصح الإيجاب والى أنها لو نذرت صوم العدة فوافق حيضها فانها تقضيه بخلاف ما لو قالت لله
على صوم يوم حيضى لا قضاء لعدم صحته لضافته الى غير محله بخلاف ما إذا قال لله على صوم يوم النحر
فانه يقضيه إذا أفطر كما تقدم انه ظاهر الرواية والفرق ان الحيض وصف للمرأة لا وصف لليوم وقد
ثبت بالاجماع أن طهارتها شرط لادائه فلما علق النذر بصفة لا تبقى معها أهلا لا لاداء لم يصح
لأنه لا يصح الأمن الأهل كقوله لله على أن أصوم يوم آكل كذا في الكشف الكبير وأشار الى أنه
لا يلزمه قضاء رمضان الذي صامه لأنه لا يصح التزامه بالنذر لأن صومه مستحق عليه بجهة أخرى والى
انه لو لم يعين هذه السنة وانما شرط المتابع فهو كما لو عيها فبقضى الايام الخمسة دون شهر رمضان
لأن المتابعة لا تعرى عنها لكن يقضى في هذا الفصل موصولة بتحقيقه للتتابع بقدر الامكان وأطلق
قضاء لزوم الايام المنهية فشمع ما إذا نذر بعد هذه الايام المنهية بان نذر بعد أيام التشريق صوم هذه
السنة وجهه في الغاية على ما إذا نذر قبل عيد الفطر ما إذا قال في شوال لله على صوم هذه السنة لا يلزمه
قضاء يوم الفطر وكذا لو قال بعد أيام التشريق لا يلزمه قضاء يومى العیدين وأيام التشريق بل يلزمه
صيام ما بقى من السنة اهـ ويدل على هذا الحمل قوله أفطر أياما منهية اذ لا يتصور الفطر بعد المضي
لكن قال الشارح الزبلى هذا سهو وقع من صاحب الغاية لأن قوله هذه السنة عبارة عن اثني
عشر شهرا من وقت النذر الى وقت النذر وهذه المدة لا تخلو عن هذه الايام فلا يحتاج الى الحمل فيكون
نذرا بها ورده المحقق في فتح القدير وقال ان هذا سهو وقع من الزبلى لأن المسئلة كما هي في الغاية
منقولة في الخلاصة وفتاوى قاضيان في هذه السنة وهذا الشهر ولأن كل سنة عربة معينة عبارة
عن مدة معينة لها مبتدأ ومختتم خاصان عند العرب مبتدؤها المحرم وآخرها ذوالحجة فإذا قال هذه
وانما يفيد الإشارة الى التي هو فيها الحقيقة كلامه انه نذر بالمدة المستقبلة الى آخر ذى الحجة والمدة
الماضية التي مبتدؤها المحرم الى وقت التكلم فياغوفى حق الماضي كما يغوفى قوله لله على صوم
أمس وهذا فرع يناسب هذا لو قال لله على صوم أمس اليوم أو اليوم أمس لزمه صوم اليوم ولو قال
غدا هذا اليوم أو هذا اليوم غدا لزمه صوم أول الوقتين تفويه ولو قال شهر الزمه شهر كامل ولو قال
الشهر وجب بقية الشهر الذي هو فيه لأنه ذكر الشهر معر فاقصر الى المعهود بالحضور فان نوى
شهراف هو على ما نوى لأنه محتمل كلامه ذكره في التجنيس وفيه تأكيد لما في الغاية أيضا اهـ ويؤيده
ما في الفتاوى الظهيرية أيضا ولو قال لله على أن أصوم الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه
وما في الفتاوى الوالحي لو قال لله على أن أصوم الشهر وجب عليه بقية الشهر الذي هو فيه لأنه ذكر

(قوله وبهذا ظهر ان ما

ذكره في فتح القدير الخ)

قال في النهر هذا وهم اذ

الذي يلزم بنيت سنة اولها

ابتداء النذر على ما مر لا ما

مضى منها والمحكم

عليه بالغوا الزام ماضي

وحينئذ فتشبه بصوم

الامس صحيح فتدبر

(قوله وكذلك لو قال الله

على أن أصوم يوم الاثنين

سنة) كذا في بعض

النسخ وفي بعضها ولو قال

بدون كذلك وبعد

قوله سنة بياض والذي

رأيت في الظهيرية ولو

كهذه النسخة وبعد قوله

سنة مانصه وعن الكرخي

انه قال بصوم ثلاثين مثل

ذلك اليوم اه ورايت

في هامش البحر نسخة

بخط بعضهم انه راجع

نسختين من الظهيرية

فوجد فيهما ما ذكرنا

والذي رأيت في الخانية

بنفط وكذا لو قال الله على

أن أصوم يوم الاثنين سنة

كان عليه أن يصوم كل

اثنين عمره الى سنة وعن

الكرخي الخ (قوله ولو

قال الله على يوما) أي أن

أصوم يوما وقوله ويوما

لا أي لا أصومه وقوله

الا أن يسوى الابدأ

فيلزمه صيام داود عليه

السلام كما في التارخانية

الشهر معروفا فيصرف اليه وان نوى شهرا كاملا فهو كما نوى لانه نوى ما يحتمله اه ويمكن حمل ما في الغاية على ما ذالم ينو وجعل ما ذكره الزيلعي على ما ذالنوى توفيقا وان كان بعيدا وبهذا ظهر ان ما ذكره في فتح القدير من كونه يلغوف فيما مضى كما يلغوف في قوله لله على صوم امس ليس بقوى لانه لو كان لغوا لما لزمه بيقته ولا يصح تشبيهه بصوم الامس لانه لو نوى به صوم اليوم لا يصح ولا يلزمه لانه ليس محتمل كلامه كما لا يخفى ويدل له ما في الفتاوى الظهيرية ولو نذر صوم غد ونوى كل ما دار غدا تصح نيته لان النية انما تعمل في الملقوط ولو قال صوم يوم ونوى كلما دار يوم حلت نيته وكذا يوم الخميس اه وفي موضع آخر منها ولو نذر بصوم شهر قدمضى لا يجب عليه وان لم يعلم بمضيته لان المنذور به مستحيل الكون وصرح الزيلعي في الاقالة بان اللفظ لا يحتمل ضده وقيل بكون السنة معينة لانها لو كانت منكورة فان شرط التتابع فكالمعينة كاقدمناه والافلا فلا تدخل هذه الايام الخمسة ولا شهر رمضان وانما يلزمه قدر السنة فاذا صام سنة لم يلزمه قضاء خمسة وثلاثين يوما لان صومه في هذه الخمسة ناقص فلا يجزئه عن الكامل وشهر رمضان لا يكون الا عنه فيجب القضاء بقدره وينبغي أن يصل ذلك بما مضى وان لم يصل ذكر في بعض المواضع انه لم يخرج عن العهدة وهذا غلط والصحيح انه يخرج كذا في فتاوى الوالو المجي واطلقه فشمع ما ذاقصه ما تلفظ به أولا ولهذا ذكر الوالو المجي في فتاواه رجل اراد ان يقول لله على صوم يوم بخري على لسانه صوم شهر كان عليه صوم شهر وكذا اذا اراد شيئا بخري على لسانه الطلاق أو العتاق أو النذر لزمه ذلك لقوله عليه السلام ثلاث جد من جد وهزل من جد الطلاق والعتاق والنكاح والنذر في معنى الطلاق والعتاق لانه لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه اه وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر صوم يوم الاثنين أو الخميس أو الجمعة فصام ذلك مرة كفاه الا أن ينوى الا يدلو أو جب صوم هذا اليوم شهر اصام ما تكرره منه في ثلاثين يوما يعني ان كان ذلك اليوم يوم الخميس يصوم كل خميس حتى يمضي شهر فيكون الواجب صوم أربعة أيام أو خمسة أيام وكذلك لو قال لله على ان أصوم يوم الاثنين سنة ولو قال لله على يوما ويوما لا يلزمه صوم يوم الا أن ينوى الا بد كما اذا قال لامرأته أنت طالق يوما ويوما لا ولو قال لله على ان أصوم كذا كذا يوما يلزمه صوم أحد عشر يوما وهذا مشكل وكان ينبغي ان يلزمه اثنا عشر لان كذا اسم عدد بدليل انه لو قال لفلان على كذا درهما يلزمه درهمان وقد جمع بين عددتين ليس بينهما حرف العطف وأقله اثنا عشر ولو قال كذا وكذا يلزمه أحد وعشرون ولو قال بضعة عشر يلزمه ثلاثة عشر وسأني أجناس هذا في كتاب الاقرار ولو قال لله على ان أصوم جمعة ان اراد بها أيام الجمعة ولم تكن له نية يلزمه صوم سبعة أيام وان اراد بها يوم الجمعة يلزمه يوم الجمعة لانه نوى حقيقة كلامه كما لو حلف ان لا يكلم فلانا يوما واراد به بياض النهار صدق قضاء ولو قال جئت هذا الشهر فعليه ان يصوم كل يوم جمعة تمر في هذا الشهر قال شمس الائمة السرخسي هذا هو الاصح ولو قال صوم أيام الجمعة فعليه صوم سبعة أيام ولو قال لله على ان أصوم السبت ثمانية أيام لزمه صوم سبتين ولو قال لله على ان أصوم السبت سبعة أيام لزمه صوم سبعة أسباب لان السبت في سبعة أيام لا يتكرر فحمل كلامه على عدد الاسباب بخلاف الثمانية لان السبت فيها يتكرر ولو اوجب على نفسه صوما متتابعافصامه متفرقا لم يجز وعلى عكسه جاز ولو قال لله على ان أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان فتقدم فيه فلان بعدما كل أو كانت الناذرة امرأة فحاضت لا يجب شيء في قول محمد وعلى قياس قول أبي حنيفة يجب القضاء ولو قدم بعد الزوال لا يلزمه شيء في قول محمد ولا رواية فيه عن غيره ولو قال لله على ان أصوم

اليوم الذي يقدم فيه فلان شكر الله تعالى وأراد به اليمين فقدم فلان في يوم من رمضان كان عليه كفارة اليمين ولا قضاء عليه لأنه لم يوجد شرط البر وهو الصوم بنية الشكر ولو قدم فلان قبل أن ينوي صوم رمضان فنوى به عن الشكر ولا ينوي به عن رمضان بر في يمينه لوجود شرط البر وهو الصوم بنية الشكر وأجراه عن رمضان كما لو صام رمضان بنية التطوع وليس عليه قضاءه ولو قال لله على صوم مثل شهر رمضان فإن أراد مثله في الوجوب فله أن يفرق وإن أراد به في التتابع فعليه أن يتابع وإن لم يكن له نية فله أن يصوم متفرقا لأنه محتمل له ما فـ كان له الخيار ولو قال لله على أن أصوم عشرة أيام متتابعات فصام خمسة عشر يوما وأطعم يوما لا يدرى إن يوم الإفطار من الخمسة أو من العشرة فإنه يصوم خمسة أيام آخر متتابعات فيوجد عشرة متتابعة ولو قال لله على صوم نصف يوم لا يصح بخلاف نصف ركعة حيث يصح عند محمد ونصف حج لا يصح ولو نذر صوم شهرين متتابعين من يوم قدوم فلان فقدم في شعبان بنى بعد رمضان كما في الحيض ولو قال إن عوفيت صمت كذا لم يحب عليه حتى يقول لله على وهذا قياس وفي الاستحسان يجب أن لم يكن تعليق لا يجب عليه قياسا ولا استحسانا نظيره ما إذا قال أنا أـ لا شيء عليه ولو قال إن فعلت كذا أنا أـ ففعل يلزمه ذلك ولو قال لله على صوم آخر يوم من أول الشهر وأول يوم من آخر الشهر لزمه الخامس عشر والسادس عشر الكل من الظهيرة والولولة الحمية والحانية وزاد الولولة الجي فروعا وبعضها في الحانية وهي ولو قال لله على أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان أبدا فقدم فلان ليلا لم يجب عليه شيء لأن اليوم إذا قرن به ما يختص بالنهار كالصوم برأيه بياض النهار وإذا كان كذلك لم يوجد الوقت الذي أوجب فيه الصوم وهو النهار ولو قدم يوما قبل الزوال ولم يأكل صامه وإن قدم قبل الزوال وأكل فيه أو بعد الزوال ولم يأكل فيه صام ذلك اليوم في المستقبل ولا يصوم يومه ذلك لأن المضاف إلى الوقت عند وجود الوقت كالمرسل ولو أرسل كان الجواب هكذا ولو نذر صوما في رجب أو صلاة فيه جاز عنه قبله في قول أبي يوسف لأنه إضافة خلافا لمحمد وإن كان معلقا بالشرط بأن قال إذا جاء شهر رجب فعلى أن أصوم لا يجوز قبله لأن المعلق بالشرط لا يكون سببا قبل الشرط ويجوز تحمیل الصدقة المضافة إلى وقت كالأداة ولو قال لله على صوم هذا الشهر يوما لزمه صوم ذلك الشهر بعينه متى شاء موسعا عليه إلى أن يموت لأن الشهر لا يتصور أن يكون يوما حقيقة وهو بياض النهار فحمل على الوقت فصار كما لو قال لله على أن أصوم هذا الشهر وقتا من الأوقات ولو قال لله على صيام الأيام ولا نية له كان عليه صيام عشرة أيام عند أبي حنيفة وعندهما سبعة أيام ولو قال لله على صيام أيام لزمه صوم ثلاثة لأنه جمع قليل ولو قال صيام الشهر فحشرة وقال صيام اثني عشر شهرا ولو قال لله على صيام السنين لزمه صيام عشرة وقال لزمه صيام الدهر إلا أن ينوي ثلاثا فيكون ما نوى ولو قال لله على صيام الزمن والحين ولا نية له كان على ستة أشهر والزمن مثل الحين في العرف ولا علم لابي حنيفة بصيام دهر إذا نذر وقال على ستة أشهر الكل من الولولة الجي وفي الكافي لا يختص نذر غير معلق بزمن ومكان ودرهم وفقير اهـ وقد قدمنا أن النذر لا يصح بالمعصية للمحدث لا نذر في معصية الله تعالى فقال الشيخ قاسم في شرح الدرر وأما النذر الذي ينذر به كثر العوام على ما هو مشاهد كان يكون لـ غائب أو مريض أو له حاجة ضرورية فيأتي بعض الصلحاء فيجعل ستره على رأسه فيقول يا سيدي فلان إن ردغائبني أو عوفي مريضني أو قضيت حاجتي فلك من الذهب كذا أو من الفضة كذا أو من الطعام كذا أو من الماء كذا أو من الشمع كذا أو من الزيت كذا فهذه النذر باطل بالاجماع لوجوه منها أنه نذر

(قوله بنى بعد رمضان)
كذا في الظهيرية وفي
نسخة الرمي يتابع بدل
بنى فقال أي لا بعد
رمضان فاطعاً للتتابع كما
إن الحيض لا يقطع التتابع
فتتابع بغده فيلتحق
بما قبله تأمل اهـ ونسخة
بنى أظهر

(قوله فتقدم حرمة القطع)

قال في النهر هذا يقتضي حرمة القطع بعد التقيد بالسجدة وليس كذلك أه وقال الرمي قوله فتعارض محرمان الخ قدم الشارح في شرح قوله ومنع عن الصلاة الخ أنه يجب قطعه وقضاؤه في غير مكر وفي ظاهر الرواية ولو أنه خرج عن عهدة ما زمه بذلك الشروع وفي البسوط القطع أفضل والاول هو مقتضى الدليل فقوله هنا ومع أحدهما وجوب فتقدم حرمة القطع يعني ولا قضاء إن شرع فيها فأفطر

(باب الاعتكاف)

ارتكابا فيجب القطع كما هو ظاهر الرواية هذا ولغائل أن يقول في كل منهما وجوب فكما يجب الاتمام يجب القطع وكما يحرم الاتمام يحرم القطع وقد فهم صاحب النهر من قوله فتقدم حرمة القطع أنه يحرم القطع فلا يقطع وليس كذلك وهو غير متعين في الفهم بل بعيد مع قوله فلما قدما بسجدة حرم عليه المضى وما فهمناه منه متعين واللفظ قابل له أذ معني قوله فتقدم حرمة القطع يعني ارتكابا لوجوبه لاحقية حرمة على حرمة الاتمام تأمل (باب الاعتكاف)

مخلوق والنذر للمخلوق لا يجوز لانه عبادة والعبادة لا تكون للمخلوق ومنها ان المنذور له ميت والميت لا يملك ومنها ان ظن ان الميت يتصرف في الامور دون الله تعالى واعتقاده ذلك كفر اللهم الا ان قال يا الله اني نذرت لك ان شفيت مريضى أو رددت غائبي أو قضيت حاجتي ان أطعم الفقراء الذين يباب السيدة نفيسة أو الفقراء الذين يباب الامام الشافعي أو الامام الليث أو اشتري حصر المساجد لهم أو زينوا لوقودها أو دراهم لمن يقوم بشعائرها الى غير ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء والنذر لله عز وجل وذكر الشيخ انما هو محل لصرف النذر لاستحقاقه القاطنين برباطه أو مسجده أو جامعته فيحوز بهذا الاعتبار اذ مصرف النذر للفقراء وقد وجد المصرف ولا يجوز أن يصرف ذلك لغنى غير محتاج ولا لشريف منصب لانه لا يحل له الاخذ ما لم يكن محتاجا فقيرا ولا لذى النسب لاجل نسبه ما لم يكن فقيرا ولا لذى علم لاجل علمه ما لم يكن فقيرا ولم يثبت في الشرع جواز الصرف للاغنياء للاجتماع على حرمة النذر للمخلوق ولا ينعقد ولا تستغل الذممة به ولا نه حرام بل سحت ولا يجوز لخدام الشيخ أخذه ولا أكله ولا التصرف فيه بوجه من الوجوه الا أن يكون فقيرا أو له عيال فقراء عاجزون عن الكسب وهم مضطرون فيأخذونه على سبيل الصدقة المبتدأة فأخذه أيضا مكرهه ما لم يقصده النادر التقرب الى الله تعالى وصرفه الى الفقراء ويقطع النظر عن نذر الشيخ فاذا علمت هذا فاني أخذ من الدراهم والشع والزيت وغيرها وينقل الى ضرائح الاولياء تقر بالهم فخرام باجتماع المسلمين ما لم يقصدوا بصرفها للفقراء الاحياء قولوا واحدا اهـ (قوله ولا قضاء ان شرع فيها فأفطر) أى ان شرع في صوم الايام المنية ثم أفسده فلا قضاء عليه وعن أبي يوسف ومحمد في النواذر ان عليه القضاء لان الشروع ملزم كالنذر وصار كالشروع في الصلاة في الوقت المكروه والفرق لاني حنيفة وهو ظاهر الرواية ان بنفس الشروع في الصوم يسمى صائما حتى يحتث به الخالف على الصوم فيصير مرتكبا للتهنى فيجب ابطاله ولا تجب صيانتة ووجوب القضاء يثبت عليه ولا يصير مرتكبا للتهنى بنفس النذر وهو الموجب ولا بنفس الشروع في الصلاة حتى يتم ركعة ولهذا لا يحتث به الخالف على الصلاة فيجب صيانة المؤدى فيكون مضموما بالقضاء وعن أبي حنيفة انه لا يجب القضاء في فصل الصلاة أيضا والظاهر هو الاول كذا في الهداية وتعقب في فتح القدير والخروج برأيه يقتضي انه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها والجواب مطلق في الوجوب وحينئذ فالوجه أن لا يصح الشروع لانتفاء واثباته من الاداء والقضاء ولا يخلص الا يجعل الكراهة تنزيهية اهـ ولنا مخلص مع جعلها تنزيهية كما هو المذهب بان يقال لما شرع في الصلاة لم يكن مرتكبا للتهنى عنه فوجب عليه المضى وحرم القطع تعالى ولا تبطل الأعمال كما فلما قدما بسجدة حرم عليه المضى فتعارض محرمان ومع أحدهما وجوب فتقدم حرمة التطوع والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

(باب الاعتكاف)

ذكره بعد الصوم لما نه من شرطه كما سيأتي والشرط يقدم على المشروط وهو لغة افتعال من عكف اذا دام من باب طاب وعكفه حسه ومنه والهدى معلوف واسمى به هذا النوع من العبادة لانه اقامة في المسجد مع شرائط كذا في المغرب وفي الصحاح الاعتكاف الاحتباس وفي النهاية انه من مفسدته العكف ولازم فصدده العكوف فالتهنى بمعنى المحس والمنع ومنه قوله تعالى والهدى مذكروا ومنه الاعتكاف في المسجد وأما اللازم فهو الاقبال على الشيء بطريق المواظبة ومنه قوله تعالى

(قوله وأما الطهارة من الجنابة فينبغي الخ) ذكر في النهر انه ينبغي أن يكون اشتراط الطهارة فيه عن الحيض والنفاس على رواية
 اشتراط الصوم في نفله أما على ٣٢٢ عدمه فينبغي أن يكون من شرائط المحل فقط كالطهارة عن الجنابة قال ولم أر

من تعرض لهذا اه
 والحاصل انه ينبغي أن
 تشترط للجمعة الطهارة
 عن الحيض والنفاس في
 المنذور لأن الصوم لا
 يكون معهم وكذلك في
 النفل على رواية اشتراط
 الصوم فيه وأما على عدمه
 فينبغي اشتراطها للمحل
 لا للجمعة كما لا تشترط
 الطهارة من الجنابة ثنئ
 من المنذور وغيره كما في
 سنن لبث في مسجد بصوم
 ونية

الامداد أي للجمعة أما للمحل
 فينبغي اشتراطها كما ذكره
 المؤلف (قوله كالصوم)
 فيه ان الصوم شرط للجمعة
 لا للمحل وهذا في المنذور
 والنفل على رواية أما على
 ظاهر الرواية فليس بشرط
 أصلاً وان أراد ان الطهارة
 من الجنابة شرط لمحل
 الصوم ففيه نظر تام
 (قوله وأطلق عليه
 الاستحباب الخ) قال في
 النهر هو ظاهر في ان
 القدوري أطلق اسم
 الاستحباب على المؤكدة
 وغيرها لأنها بمعناه لكن
 لا ينبغي ما في إطلاق
 المستحب على المؤكدة
 من المؤاخذه فلا قرب

يعكفون على أصنام لهم وشرعاً للبث في المسجد مع نيته فالركن هو البث والكون في المسجد والنية
 شرطان للجمعة وأما الصوم فيأتي ومنها الاسلام والعقل والطهارة عن الجنابة والحيض والنفاس
 وأما البلوغ فليس بشرط حتى يصح اعتكاف الصبي العاقل كالصوم وكذلك الذكورة والحريية فيصح
 من المرأة والعبد باذن الزوج والمولى ولو نذر اقل له الاذن المنع وبقيضائه بعد زوال الولاية بالطلاق
 البائن والعتيق وأما المكاتب فليس للمولى منعه ولو تطوعاً ولو أذن له ما به لم يكن له رجوع لكونه
 ملكاً مانعاً من الاستمتاع بها وهي من أهل الملك بخلاف المملوك لانه ليس من أهله وقد أعاره منافعه
 وللعير الرجوع لكنه يكره لخلاف الوعد كذا في البدائع وفيه بحث لانه لا حاجة الى التصريح
 بالاسلام والعقل لما انهما علمان من شرائط النفلان الكافر والمجنون ليسا باهل لها وأما الطهارة
 من الجنابة فينبغي أن تكون شرطاً للجواز بمعنى المحل كالصوم لا للجمعة كما صرح به وأما صفة السنة
 كما ذكره على كلام فيه يأتي وأما سببه والنذر ان كان واجباً والنشاط الداعي الى طلب الثواب ان
 كان تطوعاً وأما حكمه فسقوط الواجب وبطل الثواب ان كان واجباً والثاني فقط ان كان نفلاً وساقى
 ما يفسده ويكره فيه ويحرم ويندب ومحاسنه كثيرة لا في تفريغ القلب عن أمور الدنيا وتسليم
 النفس الى المولى والتحصن بحصن حصين وملازمة بيت رب كريم فهو كمن احتاج الى عظيم فلا زمه
 حتى قضى ما ربه فهو يلزم بيت ربه ليغفر له كذا في الكافي وفي الاختيار وهو من أشرف الأعمال
 اذا كان عن اخلاص (قوله سن لبث في مسجد بصوم ونية) أي ونية البث الذي هو الاعتكاف
 وقد أشار المصنف الى صفة وركنه وشرائطه أما الأول فهو السنة وهكذا في كثير من الكتب وفي
 القدوري الاعتكاف مستحب وصحيح في الهداية انه سنة مؤكدة وذكر الشارح ان الحق انقسامه
 الى ثلاثة أقسام واجب وهو المنذور وسنة وهو في العشر الاخير من رمضان ومستحب وهو في غيره
 من الايام سنة وتبعه المحقق في فتح القدير والظاهر انه سنة في الأصل كما اقتصر عليه في المتن تبعاً لما
 صرح به في البدائع وهي مؤكدة وغير مؤكدة وأطلق عليها الاستحباب لأنها بمعناه وأما الواجب
 فهو بعارض النذر وفي البدائع انه يجب بالشروع أيضاً ولا يخفى انه مفرغ على ضعيف وهو اشتراط
 زمن للتطوع وأما على المذهب من أن أقل النفل ساعة فلا والدليل على تأكيده في العشر الاخير
 مواظبته عليه السلام عليه فيه كما في الصحيحين ولهذا قال الزهري عجباً للناس كيف تركوا الاعتكاف
 وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل الشيء ويتركه ولم يترك الاعتكاف منذ دخل المدينة الى
 ان مات فهذه المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الانكار على من لم يفعله من الصحابة
 كانت دليل السنة والا كانت دليل الوجوب كذا في فتح القدير ولا يخفى ان المواظبة قد اقترنت
 بالترك وهو ما يفيد الحديث من أنه اعتكف العشر الاخير من رمضان فقرأى خياماً وقباً بامضرباً
 فقال لمن هذا قال لعائشة وهذا حفصة وهذا السوداء فغضب وقال أترون الرب هذا فامر بان تنزع
 قيمته فترعت ولم يعتكف فيه ثم قضى في شوال وقد يقال ان الترك هنا العذر كما صرح به في الفتاوى
 الظهيرية وقد قدمنا في المواظبة كلاماً حسننا في سنن الوضوء فارجع اليه ولا فرق في المنذور بين
 المنحصر والعلق وأشار بالبث الى ركنه وبالمسجد والصوم والنية الى شرائطه لكن ذكر الصوم معها
 لا ينبغي لانه لا يمكن جملة على المنذور لتصرحه بالسنة ولا على غيره لتصرحه بعد بان قوله نفلاً

أن يقال انه اقتصر على نوع منه وهو غير المؤكدة وكلام المصنف لا غبار عليه لان المشكك حقيقة في افراد اه ساعة
 وقد يقال ما جمعه الاقرب هو مراد المؤلف بارجاع ضميرها الى اقرب مذكور وهو غير المؤكدة كما أفاده الشيخ اسمعيل

(قوله لتصر بحجهم بان الصوم انما هو شرط في المتدور) قلت تصر بحجهم بذلك انما هو بالنسبة الى النقل يعني انه ليس بشرط في النقل لانه يحتاج الى البيان اما المسنون فلا يكون الا بالصوم عادة فلا حاجة الى التنبيه عليه وامكان تصور عدم الصوم فيه لمرض أو سفر نادرجدا ويدل على ما قلنا انه في متن الدرر قسم الاعتكاف الى الاقسام الثلاثة ثم قال والصوم شرط للحجة الاولى يعني الواجب لا الثالث يعني المستحب ولم يتعرض للثاني وهو المسنون بنفي ولا اثبات للعلم بانه لا يكون بدون صوم عادة وسيأتي قريبا بيان اختلاف الرواية في وجوب الصوم في الاعتكاف النقل بناء على اختلاف الرواية ٣٢٣ في انه مقدر يوم أم لا ومقتضاه

ان التقدير مستلزم لايجاب الصوم فيه ولا يخفى ان اعتكاف العشر الاخير مقدر فيكون الصوم شرطا فيه فتأمل (قوله ولو نوى اليوم معها لم يصح) قال الرملي سيأتي الكلام على ذلك في شرح قوله وللمتأخرين بذكر يومين فراجعته تأمل (قوله ولا يخفى ان ما ادعاه امر عجلي وأقله نغلا ساعة

مسلم الخ) قال في النهر بعد ذكر كلام الفتح ولا يخفى ان هذا التجويز العقلي مما لا قائل به فيما نعلم فلا يصح حمل كلام محمد عليه ثم ذكر عبارة البدائع الآتية ثم قال وبهذا عرف ان ما في البحر ان الثقات مصرحون بان ظاهر الرواية عدم اشتراطه لجواز ان يكون مستندهم صريحا آخر بل هو الظاهر من ضيق العطن اه والعطن

ساعة فلزم ان الصوم ليس من شرطه فان قلت يمكن جملة على الاعتكاف المسنون سنة مؤكدة وهو العشر الاخير من رمضان فان الصوم من شرطه حتى لو اعتكفه من غير صوم لمرض أو سفر ينبغي أن لا يصح قلت لا يمكن لتصر بحجهم بان الصوم انما هو شرط في المتدور فقط دون غيره وفروا عليه بانه لو نذر اعتكاف ليلة لم يصح لان الصوم من شرطه والليل ليس بمحل له ولو نوى اليوم معها لم يصح كذا في الظهيرية وعن أبي يوسف ان نوى ليلة يومها الزمة ولم يذكر محمد هذا التفصيل ولو قال لله على ان اعتكف ليلا ونهار الزمة أن يعتكف ليلا ونهارا وان لم يكن الليل محلا للصوم لان الليل يدخل فيه تبعه ولا يشترط للتبع ما يشترط للاصل ولو نذر اعتكاف يوم قدأكل فيه لم يصح ولم يلزمه شيء لانه لا يصح بدون الصوم وسيأتي بقية تفاريع النذر ومن تقريراته هنا انه لو أصبح صائما متطوعا أو غيرنا وللصوم ثم قال لله على ان اعتكف هذا اليوم لا يصح وان كان في وقت تصح فيه نية الصوم لعدم استيفاء النهار وتماه في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية ولو قال لله على ان اعتكف بهرا غير صوم فعليه أن يعتكف ويصوم وقد علم من كون الصوم شرطا انه يراعى وجوده لا إيجاده شروط له قصدا ولو نذر اعتكاف شهر رمضان لزمه وأجزأه صوم رمضان عن صوم الاعتكاف ان لم يعتكف قضى شهرا بصوم مقصود ولو نذر شرطه الى الكمال ولا يجوز اعتكافه في رمضان آخر يجوز في قضاء رمضان الاول والمسئلة معروفة في الاصول في بحث الامر (قوله وأقله نغلا ساعة) قول محمد في الاصل اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام نارك له اذا خرج فكان اهرال رواية واستنبط المشايخ منعه ان الصوم ليس من شرطه على ظاهر الرواية لان مبنى النقل في المساحة حتى جازت صلاته قاعدا أو راكعا قدرته على الركوب والنزول ونظر فيه المحقق في فتح القدير بانه لا يمنع عند العقل القول بحجة اعتكاف ساعة مع اشتراط الصوم له وان كان الصوم يكون أقل من يوم وحاصله ان من أراد أن يعتكف فليصم سواء كان يريد اعتكاف يوم أو دونه لا مانع من اعتبار شرطه يكون أطول من مشروطه ومن ادعاه فهو بلا دليل فهذا الاستنباط غير صحيح لا موجب فلا اعتكاف لا يقدر شرعا بكمية لا تصح دونها كالصوم بل كل جزء منه لا يفترق كونه عبادة الى الجزء الاخر ولم يستلزم تقدير شرطه تقديره اه ولا يخفى ان ما ادعاه امر عجلي مسلم وبهذا لا يندفع ما صرح به المشايخ الثقات من ان ظاهر الرواية ان الصوم ليس من شرطه ومن صرح به صاحب المبسوط وشرح الطحاوي وفتاوى قاضيخان والذخيرة والفتاوى الظهيرية والكافي للكشف والبدائع والنهاية وغاية البيان والتميين وغيرهم والكل مصرحون بان ظاهر الرواية ان

ربض الغنم حول المساء قال الشيخ اسمعيل وفيه بحث لان ما بسطه في البحر يحتاج اليه نظر الظاهر المبسوط المجازم بالاستنباط الذي يقوى كلام البدائع وحده على دفعه كما لا يخفى اه أقول منع المحقق مبنى على استنباط عدم اشتراط الصوم من كلام الامام محمد في الاصل فانه قال واعلم ان المنقول من مستند اثبات هذه الرواية الظاهرة هو قوله في الامل اذا دخل المسجد الخ ولا يخفى ان ما ذكره محقق من التجويز العقلي وارد على هذا الاستدلال وليس مراده حمل كلام الاصل عليه حتى يرد ما أورده في النهر ولا منع انهم مصرحون بان ذلك ظاهر الرواية حتى يرد ما ذكره المؤلف بل هو يقول ان المنقول ان ما صرحوا به من انه ظاهر الرواية مبنى على ما مر يمكن دفعه لا يمنع ان المنقول ذلك ودعوى جواز ان يكون مستندهم صريحا آخر خارج عما البحث فيه وان كان هو الظاهر

النهر فيه نظر في الخلاصة
والخاتمة ويصح في كل
مسجد له أذان واقامة هو
الصحيح وهذا هو مسجد

والمرأة تعتكف في مسجد
بيتها ولا يخرج منه
الا الحاجة شرعية كالجمعة
أو طيبة

الجماعة كما في العناية
ونقل بعضهم ان صحته
في كل مسجد قوله ما

وهذا الكتاب لم يوضع الا
ليبين اقوال الامام نعم
اختار الطحاوي قولهما

اه قال الرمل ما اختاره
الطحاوي أيسر خصوصا
في زماننا فينبغي أن يعول

عليه والله تعالى أعلم
(قوله وظاهره ان المجاورة
بمكة غير مكرهه الخ)

قال في النهر لا يخفى انه
لادلالة في الكلام على
ما ادعى أما أولا فلانه

لا يلزم من الاعتكاف في
غير أيام الموسم المجاورة بل
قد يكون خالبا عنها فيمن

كان حول مكة وأمانا
فلانه لا يلزم أيضا من
كراهة المجاورة كون

اعتكافه في المسجد ليس
أفضل ألا ترى الى أن
الصلوات ونحوها من

المجاور أفضل من غيرها
واستظهره الشيخ اسمعيل
(قوله وهو مكره)

الصوم ليس من شرطه لكن وقع لصاحب الميسوط انه قال وفي ظاهر الرواية يجوز النفل من
الاعتكاف من غير صوم فانه قال في الكتاب اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام
تارك له اذا خرج وظاهره ان مستند ظاهر الرواية ما ذكره في الكتاب ولا يمنع ان يكون مستنده
صريحا آخر بل هو الظاهر لنقل الثقات وعبارة البدائع وأما اعتكاف التطوع فالصوم ليس بشرط
لجوازه في ظاهر الرواية وروى الحسن انه شرط واختلاف الرواية فيه مبني على اختلاف الرواية في
اعتكاف التطوع انه مقدر بيوم أو غير مقدر ذكر محمد في الاصل انه غير مقدر فلم يكن الصوم شرطا
لان الصوم مقدر بيوم اذ صوم بعض اليوم ليس بشرط فلا يصح شرطه ما ليس بمقدر اه
وهي تغيد ان ظاهر الرواية مروى لا مستنبط وأشار الى انه لو شرع في النفل ثم قطعه لايلزمه القضاء
في ظاهر الرواية لانه غير مقدر فلم يكن قطعه ابطالا وقد ذكر في المحض ان الساعة اسم لقطعة من
الزم عند الفقهاء ولا يختص بخمسة عشر درجة كما يتوهمه أهل الميقات فكذا هنا وأطلق في المسجد
فأذا ان الاعتكاف يصح في كل مسجد وصححه في غاية البيان لا طلاق قوله تعالى وأنتم عاكفون في
المساجد وصح قاضيخان في فتاواه انه يصح في كل مسجد له أذان واقامة واختار في الهداية انه
لا يصح الا في مسجد الجماعة وعن أبي يوسف تخصيصه بالواجب اما في النفل فيجوز في غير مسجد
الجماعة ذكره في النهاية وصح في فتح القدير عن بعض المشايخ ما روى عن أبي حنيفة ان كل مسجد له
امام ومؤذن معلوم ويصلي فيه الخمس بالجماعة يصح الاعتكاف فيه وفي الكافي أراد به أبو حنيفة غير
الجامع فان الجامع يجوز الاعتكاف فيه وان لم يصلوا فيه الصلوات كلها وبوافقه ما في غاية البيان
عن الفتاوى يجوز الاعتكاف في الجامع وان لم يصلوا فيه بالجماعة وهذا كله لبيان الصحة وأما
الافضل فان يلدون في المسجد الحرام ثم في مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم
مسجد بيت المقدس ثم مسجد الجامع ثم المساجد العظام التي كثر أهلها كذا في البدائع وشرح
الطحاوي وظاهره ان المجاورة بمكة ليس بمكرهه والمروى عن أبي حنيفة الكراهة وعلى قولهما
لاباس به وهو الافضل قال في النهاية وعليه عمل الناس اليوم الا أن يقال ان مرادهم الاعتكاف فيه
في أيام الموسم فلا يدل على المسئلة (قوله والمرأة تعتكف في مسجد بيتها) يريد به الموضع المعتد
للصلاة لانه أستر لها فبديه لانها لو اعتكفت في غير موضع صلاتها من بيتها سواء كان لها موضع معتد
أولا لا يصح اعتكافها وأشار بقوله تعتكف دون أن يقول يجب عليها الى ان اعتكافها في مسجد
بيتها أفضل واذا ان اعتكافها في مسجد الجماعة جائز وهو مكرهه وذكره قاضيخان وصححه في النهاية
وظاهر ما في غاية البيان ان ظاهر الرواية عدم الصحة وفي البدائع ان اعتكافها في مسجد الجماعة
صحح بلا خلاف بين أصحابنا والمذكور في الاصل محمول على نفي الفضيلة لا نفي الجواز وأشار بجمله
كالمسجد لانها لو خرجت منه ولو الى بيتها بطل اعتكافها ان كان واجبا وانتهى ان كان نفلا والفرق
بينهما انها تناب في الثاني دون الاول وهكذا في الرجل وفي الفتاوى الظهيرية ولونذرت المرأة
اعتكاف شهر فحاضت تقضى أيام حيضها متصلا بالشهر والاستقبيل وقد تقدم انها لا تعتكف
الا باذن زوجها ان كان لها زوج ولو واجبا وفي المحيط ولو أذن لها في الاعتكاف فأرادت أن تعتكف
متابعة للزوج ان يأمرها بالتفريق لانه لم يأذن لها في الاعتكاف متتابعة لان الصلوات لا دلالة ولو أذن لها
في اعتكاف شهر أو صوم شهر بعينه فاعتكفت أو صامت فيه متتابعة اليه له منعها لانه أذن لها
في التتابع ضرورة انه متتابع وقوعا (قوله ولا يخرج منه الا الحاجة شرعية كالجمعة أو طيبة

أي ثريها كجملتها قوله قبله الفصل وهو ظاهر كلام البدائع لا في أيضا (قوله ورصحتان تحية المسجد) قال في الفتح
 من جواباته إذا شرع في الفريضة حين دخل المسجد أجزاء التحية تحصل بذلك فلا حاجة إلى غيرها في تحقيقها وكذا السنة
 فهذه الرواية وهي رواية الحسن أما ضعيفة أو مبنية على أن كون الوقت مما يسع فيه السنة وأدلة الفرض بعد قطع المسافة مما
 يعرف تخمينيا لا قطعاً فقد دخل قبل الزوال لعدم مطابقة ظنه ولا يمكنه أن يبدأ بالسنة فيبدأ بالتحية فيبقى

٣٢٥

أن يتحرى على هذا
 التقدير لأنه قلما يصدق
 المحزر اه وظاهر كلام
 المجتبى تضعيف هذه
 الرواية حيث قال ويصلي
 قبلها أربعين ركعة
 أيضا تحية المسجد وفي
 حاشية الرمل عن خط
 المقدسي لاشك أن صلاة
 تحية المسجد والسنة
 كالبول والغائط

كالبول والغائط) أي لا يخرج المعتكف اعتكافا واجبا من مسجده الا ضرورة مطلقة لمحدث
 حاشية كان عليه السلام لا يخرج من معتكفه الا لحاجة الانسان ولا بد معلوم وقوعها ولا بد من
 الخروج في بعضها فيصير الخروج لها مستثنى ولا يمكن بعد فراغه من الطهور لأن ما ثبت بالضرورة
 بتقدير بقدرها وأما الجمعة فإنها من أهم حوائجها وهي معلومة وقوعها ويخرج حين نزول الشمس لأن
 الخطاب يتوجه بعده وإن كان منزله بعيدا عنه يخرج في وقت يمكنه إدراكها وصلاة أربعين ركعة
 ورصحتان تحية المسجد يحكم في ذلك رأيه أن يجتهد في خروجه على أدراك جميع الجمعة لأن السنة إنما
 تصلى قبل خروج الخطيب كذا قالوا مع تصريحهم بأنه إذا شرع في الفريضة حين دخل المسجد أجزاء
 عن تحية المسجد لأن التحية تحصل بذلك فلا حاجة إلى تحية غيرها في تحقيقها وكذا السنة فما قالوه
 هنا من صلاة التحية ضعيف ويصلي بعدها السنة أربعين ركعة على قوله وسأعلى قولهما ولو أقام في الجامع
 أكثر من ذلك لم يفسد اعتكافه لأنه موضع الاعتكاف إلا أنه يكره لأنه التزم إداؤه في مسجد واحد
 فلا يتم في مسجد من غير ضرورة وقد ظهر بما ذكره هنا أن الأربعين التي تصلى بعد الجمعة
 وينوي بها أن تظهر عليه لأصل لها في المذهب لأنهم نصوا عنها على أن المعتكف لا يصلي إلا السنة
 البعيدة فقط ولأن من اختارها من المتأخرين فإنما اختارها للشك في أن جعلته سابقة أو لا بناء على
 عدم جواز تعددها في مصر واحد وتقدرنص الإمام شمس الأئمة السرخسي على أن الصحيح من مذهب
 أي حنيفة جواز أقامتها في مصر واحد في مسجدين فأكثر قال وبه تأخذ وفي فتح القدير وهو الأصح
 فلا ينبغي الافتاء بها في زماننا لما فيها من تطرف قوامها إلى التكاسل عن الجمعة بل ربما وقع عندهم
 أن الجمعة ليست فرضا وإن الظاهر كافي لإخفاء في كفر من اعتقد ذلك فلذلك ثبت عليها ما راينا قدينا
 بكون الاعتكاف واجبا لأنه لو كان نقلا فله الخروج لأنه منه لا مبطل كما قدمناه ومراعاة منع الخروج
 المحرمة يعني يحرم على المعتكف الخروج ليلا أو نهارا صريح بالحرمة صاحب المحيط وأفاد أنه لا يخرج
 لعبادة المريض وصلاة الجنائز لعدم الضرورة المطلقة للخروج كذا في غاية البيان وفي المحيط ولو
 أحرم المعتكف بحجة أو عمرة أقام في اعتكافه إلى أن يفرغ منه ثم مضى في إحرامه لأنه أمكنه إقامة
 الأمرين فإن خاف فوت الحج يدع الاعتكاف ويحج ثم يستقبل الاعتكاف لأن الحج أهم من الاعتكاف
 لأنه يفوت بمضي يوم عرفة وأدراكه في سنة أخرى وهو موهوم وإنما يستقبله لأن هذا الخروج وإن
 وجب شرعا فإنه واجب بعقده وإحبابه وعقده لم يكن معلوم الوقوع فلا يصير مستثنى عن
 الاعتكاف وأشار إلى أنه لو خرج لحاجة الإنسان ثم ذهب لعبادة المريض أو لصلاة الجنائز من غير
 أن يكون لذلك قصد فإنه جائز بخلاف ما إذا خرج لحاجة الإنسان ومكث بعد فراغه أنه ينقض

أن يأتي بها في مسجد الجمعة لانه أن يأتي بها في معتكفه بل هو أولى وكون الصحيح من المذهب جواز تعدد الجمعة لا ينافي
 استحباب تلك الأربع بعد مراعاة الخلاف وقد قدمنا عن النهر وغيره التصريح باستحبابها وأنه مما لا شك فيه فراجع في
 الجمعة وكون الأولى عدم الافتاء بها في زماننا لما يلزم عليه من الضرر لا يلزم منه عدم الاتيان بها من لا يخشى منه ذلك كما مر
 بسوطا عن المقدسي وبه ثم رأيت العلامة المقدسي اعترضه في شرحه بوجهين أحدهما أنه ليس باب تلك الأربع المعقود
 لبيان أحكامها الثاني أن عدم ذكرهم بناء على وقوع الجمعة صحيحة مستجمعة لشرائطها يبين كمالها والأصل إذا صليت والاتيان
 لا يسمي هذه وتوقع شك واحتمال اه وهذا ما قدمناه أولا

اعتكافه عند أبي حنيفة قل أو أكثر وعندهما لا ينتقض ما لم يكن أكثر من نصف يوم كذا في
 البدائع (قوله فإن خرج ساعة بلا عذر فسد) لوجود المنافي أطلقه فشمّل القليل والكثير وهذا عند أبي
 حنيفة وقال لا يفسد إلا بأكثر من نصف يوم وهو الاستحسان لأن في القليل ضرورة كذا في الهداية
 وهو يقتضي ترجيح قولهما ورجح المحقق في فتح القدير قوله لأن الضرورة التي ينطأ بها التحفيف
 اللازمة أو الغالبة وليس هنا كذلك وأراد بالعذر ما يغلب وقوعه كما واصله التي قدمها والاولا يد
 مطلقه لكان الخروج ناسيا أو مكرها غير مفسد لكونه عذرا شرعيا وليس كذلك بل هو مفسد كما
 صرحوا به وبما قررناه ظهر القول بفساده فيما اذا خرج لانهدام المسجد أو لتفرق أهله أو أخرجه
 ظالم أو خاف على متاعه كما في فتاوى قاضيهان والظاهرية خلافا للشارح الزبلي أو خرج للجنابة
 وإن تعينت عليه أوله غير عام أو لاداء شهادة أو لعذر المرض أو لانتفاء غريبي أو حريق ففرق الشارح
 هنا بين هذه المسائل حيث جعل بعضها مفسدا والبعض لا تبع الصاحب البدائع مما لا ينبغي نعم
 الكل عذر مستقط للإثم بل قد يجب عليه الافساد اذا تعينت عليه صلاة الجنابة أو أداء الشهادة بأن
 كان يتوى حقه ان لم يشهد أولا تخلف غريبي ونحوه والدليل على ما ذكره القاضي ما ذكره المحاكم
 في كافيته بقوله فاما في قول أبي حنيفة واعتكافه فاسد اذا خرج ساعة لغير غائط أو بول أو جمعة اه
 فكان مفسدا للعذر المسقط للفساد وفي فتاوى قاضيهان والاولو الحى وصعود الميمنة ان كان بابها في
 المسجد لا يفسد الاعتكاف وان كان الباب خارج المسجد فكذلك في ظاهر الرواية قال بعضهم هذا
 في المؤذن لان خروجه لا اذان يكون مستثنى عن الايجاب اما في غير المؤذن فيفسد الاعتكاف
 والصحيح ان هذا قول الكل في حق الكل لانه خرج لا قامه سنة الصلاة وسنتم اتقام في موضعها فلا
 تعتبر خارجا اه وفي التبيين ولو كانت المرأة معتكفة في المسجد فطلعت لها ان ترجع الى بيتها
 وتبني على اعتكافها اه وينبغي أن يكون مفسدا على ما اختاره القاضي لانه لا يغلب وقصره وأراد
 بالخروج انفصال قدمه احترام اعمالا اذا خرج رأسه الى داره فانه لا يفسد اعتكافه لانه ليس بخروج
 الا ترى انه لو خلفه لا يخرج من الدار ففعل ذلك لا ينجث كذا في البدائع وقد علمت ان الفساد
 لا يتصور الا في الواجب واذا فسد وجب عليه القضاء بالصوم عند القدرة جبر المساقاة الى الردة
 خاصة غير ان المنذور به ان كان اعتكاف شهر بعينه بقضى قدر ما فسد لا غير ولا يلزمه الاستقبال
 كالصوم المنذور بشهر بعينه اذا أفطر يوما وجب قضاؤه ولا يلزمه الاستقبال كما في صوم رمضان
 وان كان اعتكاف شهر بعينه يلزمه الاستقبال لانه زمة متتابعة فبراعى فيه صفة التتابع وسواء
 فسد بضعة بعذر كالحروج والجماع والاكل والشرب في النهار الا الردة أو فسد بضعة بعذر كما
 اذا مرض واحتاج الى الخروج فخرج أو بغير صنعه رأسا كالحيض والجنون والاعشاء الطويل
 والقياس في الجنون الطويل ان يسقط القضاء كما في صوم رمضان الا ان في الاستحسان يقضى لانه
 لا يخرج في قضاء الاعتكاف كذا في البدائع وبهذا علم ان فساداته على ثلاثة أقسام ولا يفسد
 الاعتكاف سبب ولا جدال ولا سكر في الليل (قوله وأكله وشربه ونومه ومبايعته فيه) يعني بفعل
 المعتكف هذه الاشياء في المسجد وان خرج لاجلها بطل اعتكافه لانه لا ضرورة الى الخروج حيث
 جازت فيه وفي الفتاوى الظهير بتوقيل يخرج بعد الغروب للاكل والشرب اه وينبغي جرده على
 ما اذا لم يجد من يأتي له به فينثذك من الحوائج الضرورية كالبول والغائط وأراد بالمبايعات البيع
 والشراء هو الايجاب والقبول وأشار بالمبايعات الى كل عقد احتاج اليه فله ان يتزوج ويراجع كما في

فان خرج ساعة بلا عذر
 فسد وأكله وشربه
 ونومه ومبايعته فيه

(قوله فانه يكره له التوضؤ في المسجد ولو في اناه) قال الرمي قدم الشارح في بحث الماء المستعمل نقلا عن قاضيان ان الوضوء فيه في اناه جائز عندهم فراجعهم (قوله ودل تعليمهم الخ) قال في النهر مقتضى التعليل ٣٢٧ الاول الكراهة وان لم يشغل

وقوله وأفاد اطلاقه ظاهر في ان كلامه متناول لغير ما يابا كله بناء على ما مر من اطلاق المباحة وقد علمت انها مقيدة بما لا بد منه وفي هذه الحالة يكره له احضار السلعة فيه (قوله والاولى تفسيره بما فيه ثواب) قال في العناية ما ليس بما ثم فهو خير عند الحاجة اليه لان الخير عبارة عن الشيء الحاصل لما من شأنه ان يكون حاصله اذا

وكره احضار المبيع والصمت والتكلم الا بخير ورحم الوطء ودواعيه

كان مؤثرا والتكلم بالمباح عند الحاجة اليه كذلك واستظهره في النهر وقال انه ليس بخير عند عدمها وهو محل ما في الفتح انه مكروه في المسجد ياكل الحسنات الخ قال وبه اندفع ما في البحر اه على انه قد سد كالمؤلف قبيل الوتر عن الطهيري بانه تقيد الكراهة بان يحاسن لاجله وقال ينبغي تقيد ما في الفتح به وفي المراج عن شرح الارشاد لا بأس في الحديث في

البدائع وأطلق المباحة فشملت ما اذا كانت للتجارة وقصدته في الذخيرة بما لا بد له منه كالطعام اما اذا اراد ان يتخذ ذلك متجرا فانه مكروه وان لم يحضر السلعة واختاره قاضيان في فتاواه ورجاه لشارح لانه منقطع الى الله تعالى فلا ينبغي له ان يشغل بأمور الدنيا وقيد بالمعتكف لان غيره يكره له البيع مطلقا نهيه عليه السلام عن البيع والشراء في المسجد وكذا كراهة التعليم والكتابة والخياطة بأجر وكل شيء يكره فيه كراهة في سطحه واستثنى البرازي من كراهة التعليم بأجر فيه ان يكون لضرورة الحراسة ويكره لغيره النوم فيه وقيل اذا كان غريبا فلا بأس ان ينام فيه كذا في فتح القدير والاكل والشرب كالنوم وفي البدائع وان غسل المعتكف رأسه في المسجد فلا بأس به اذا لم يلوث بالماء المستعمل فان كان بحيث يتلوث المسجد يمنع منه لان تنظيف المسجد واجب ولو توضأ في المسجد في اناه فهو على هذا التفصيل اه بخلاف غير المعتكف فانه يكره له التوضؤ في المسجد ولو في اناه الا ان يكون موضعا اتخذ لذلك لا يصلح فيه وفي فتح القدير خصال لا ينبغي في المسجد لا يتخذ طر يقا ولا يشهر فيه سلاح ولا ينفض فيه بقوس ولا يترفيه بمل ولا يترفيه بالحمل في ولا يطرب فيه حد ولا يتخذ سوقا رواه ابن ماجه في سننه عنه عليه السلام (قوله وكره احضار المبيع والصمت والتكلم الا بخير) اما الاول فلان المسجد محرز عن حقوق العباد وفيه شغله ما هو له بذق الا لا يجوز غرس الاشجار فيه والظاهر ان الكراهة تعم رعية لانها محل اطلاقهم كما صرح به الفتح في فتح القدير اول الزكاة ودل تعليمهم ان المبيع لو كان لا يشغل لم يكره احضاره كدراهم ودنانير بسيرة أو كتاب ونحوه وأفاد الاطلاق ان احضار الطعام المبيع الذي يشتريه ليا كلمة مكروهه وينبغي عدم كراهته كما لا يخفى واما الثاني وهو الصمت والمراد به ترك التحدث مع الناس من غير عذر وقد ورد النهي عنه وقالوا ان صوم الصمت من فعل الجحوس لعنهم الله تعالى وخصه الامام جليل الدين الضرير بما اذا اعتقده قرينة اما اذا لم يعتقده قرينة فلا يكره للحديث من صمت نجوا ما الثالث وهو انه لا يتكلم الا بخير فلقوله تعالى وقل لعبادي يقولوا التي هي احسن وهو بعصمه يقتضي ان لا يتكلم خارج المسجد الا بخير والمجدد اولى كذا في غاية البيان وفي التبيين واما التكلم بغير خير فانه يكره لغير المعتكف فظاهر ذلك للمعتكف اه وظاهره ان المراد بالخير هنا ما لا اثم فيه فيجوز المباح وبغير الخير ما فيه اثم والاولى تفسيره بما فيه ثواب يعني انه يكره للمعتكف ان يتكلم بالمباح بخلاف غيره ولهذا قالوا الكلام المباح في المسجد مكروه ياكل الحسنات كما تأكل النار الحطب صرح به في فتح القدير قبيل باب الوتر لكن قال الاستيعابي ولا بأس ان يتحدث بما لا اثم فيه وقال في الهداية لكنه يجانب ما يكون مأثما والظاهر ما ذكرناه كما لا يخفى قالوا ويلزم قراءة القرآن والحديث والعلم والتدريس وسير النبي صلى الله عليه وسلم وقصص الانبياء وحكايات الصالحين وكتابة أمور الدين (قوله ويحرم الوطء ودواعيه) لقوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد لان المباشرة تصدق على الوطء ودواعيه فيفيد تحريم كل فرد من أفراد المباشرة جماعا وغيره لانه في سماع النهي فيفيد العموم والمراد بدواعيه المس والقبلة وهو كالحج والاستمراء والظهار لما حرم الوطء لها حرم دواعيه لان حرمة الوطء ثبتت بصريح النهي فقويت فتعدت الى الدواعي اما في الحج فلقوله تعالى فلا رفث واما في الاستمراء فلحديث لا تسكع الحبال حتى يضعن ولا الحبال حتى يستبرثن بحمضه واما في الظهار فلقوله تعالى من قبل ان يتماسا بخلاف الحيض والصوم حيث لا تحرم الدواعي فيه مالا لان حرمة

المسجد اذا كان قليلا فاما ان يقصد المسجد الحديث فيه فلا (قوله لان حرمة الوطء لم تثبت بصريح النهي) تبس في ذلك الفتح وفيه نظر بالنسبة الى الحيض فانه صريح في قوله تعالى ولا تقر بهن حتى يطهرن وفي النهر عن العناية انه قصد في الغايه

وصريح النهي في الجبض كالاغتساف فكان ينبغي أن يحرم الدواعي اهـ فلاولى الاقتصار على ما بعده (قوله كما قدمناه من الظهيرية) أى قيل قواه ٣٢٨ وأقله غللا ساعة قال الرملى تقدم قريبا انه لو نوى اعتكاف يوم ونوى الليلة معه

لزماء غلبا الفرق والظاهر ان الفرق هو كون اليوم عرفا قد يستتبع الليلة لا عكسه والذي يظهر ان في المسئلة اختلاف الرواية يدل عليه قول الذخيرة ولو نوى اعتكاف ليلة لا يلزمه شئ وان نوى

ويبطل بوطئه ولزمه الليالى ايضا بنذر اعتكاف أيام وليلتان بنذريومين

اليوم معها لا تصح نيته وعن أبي يوسف أنه يلزم ويصير تقدير المسئلة كانه قال الله تعالى على أن اعتكف ليلة بيومها اهـ قلت والظاهر ان الفرق غير ما قاله وهو انه لو نذر اليوم وحده صح نذره بخلاف ما لو نذر الليلة وحدها فانه لا يصح من أصله فلا يصح فيما يتبعها أيضا تدبر (قوله ولا معارضة لما في الكابين الخ) بيانه انه في الاولى لما جعل اليوم تبع الليلة وقد بطل نذره في المتنوع وهو الليالة بطل في التسابع وهو اليوم وفي الثانية أطلق الليلة وأراد اليوم مجازا

الوطء لم تثبت بصريح النهي ولكثرة الوقوع فلو حرم الدواعي لزم المخرج وهو مدفوع ولان النص في الجبض معلول بعلة الاذى وهو لا يوجد في الدواعي (قوله ويبطل بوطئه) لانه محذور بالنص فكان مفسد له أطلقه فشمع ما اذا كان عامدا أو ناسيا نهارا أو ليلا أنزل أولا بخلاف الصوم اذا كان ناسيا والفرق ان حالة المعتكف مذكرة كحالة الاحرام والصلاة وحالة الصائم غير مذكرة وقيد بالوطء لان الجماع فيمادون الفرج أو التقبيل أو المس لا يفسد الا اذا أنزل وان أمنى بالتفكر أو النظر لا يفسد اعتكافه وان أكل أو شرب ليلا لم يفسد اعتكافه وان أكل نهارا فان طامدا فسد لفساد الصوم وان ناسيا لا يفسد الصوم والاصل ان ما كان من محظورات الاعتكاف وهو ما منع عنه لاجل الاعتكاف لا لاجل الصوم لا يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كاجماع والخروج وما كان من محظورات الصوم وهو ما منع عنه لاجل الصوم يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كالاكل والشرب كذا في البدائع (قوله ولزمه الليالى بنذر اعتكاف أيام) كقوله بلسانه لله على ان اعتكف ثلاثة أيام أو ثلاثين يوما لان ذكر الايام على سبيل الجمع يتناول ما زادها من الليالى يقال ما رأيتك منذ أيام والمراد بليالى ما أشار الى انه يلزمه الايام بنذر اعتكاف الليالى لان ذكر أحد العددين على طريق الجمع ينظم ما زادها من العدد الاخر لقصة ذكره عليه السلام فانه قال الله تعالى قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام الا رمزا وقال في آية أخرى قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاث ليال سويا والقصة واحدة والرمز الاشارة باليد وبالرأس أو غيرهما وهذا عند نيتهما أو عدم التية اما لو نوى في الايام النهار خاصة صح نيته لانه نوى حقيقة كل يوم بخلاف ما اذا نوى بالايام الليالى خاصة حيث لم تعمل نيته ولزمه الليالى والنهار لانه نوى ما لا يحتمله كلامه كذا في البدائع كما اذا نذر أن يعتكف شهرا ونوى النهار خاصة أو الليل خاصة لا تصح نيته لان الشهر اسم لعدد مقدر مشتمل على الايام والليالى فلا يحتمل مادونه الا أن يصرح ويقول شهرا بالنهار لزمه كما قال أبو يستثنى ويقول الا لليالى لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثناء فكانه قال ثلاثين نهارا ولو نذر ثلاثين ليلة ونوى لليالى خاصة صح لانه نوى الحقيقة ولا يلزمه شئ لان الليالى ليست محلا للصوم كذا في الكافي وكذا لو نذر أن يعتكف شهرا واستثنى الايام لا يجب عليه شئ لان الباقي لليالى المجردة ولا يصح فيها المناطات شرطه وهو الصوم كذا في فتح القدير فبما كونه نذر بلسانه لان مجرد نية القلب لا يلزمه بهاشئ (قوله وليلتان بنذريومين) يعنى لزمه اعتكاف ليلتين مع يوميهما اذا نذر اعتكاف يومين لان المثني كالجمع فحاصله انه اما ان يأتي بلفظ المفرد أو المثني أو المجموع وكل منهما اما ان يكون اليوم أو الليل فهى مستعقولة وكل منهما اما ان ينوى الحقيقة أو المجاز أو ينويهما أو لم تكن له نية فهى أربعة وعشرون وقد تقدم حكم المجموع والمثني باقسامهما باقى حكم المفرد فان قال الله على ان اعتكف يوما لزمه فقط سواء نواه فقط أو لم تكن له نية ولا يدخل ليلته ويدخل المسجد قبل الفجر ويخرج بعد الغروب فان نوى الليلة معه لزمه ولو نذر اعتكاف ليلة لم يصح سواء كان نواها فقط أو لم تكن له نية فان نوى اليوم معها لم يصح كما قدمناه عن الظهيرية وفي فتاوى قاضى خان لو نذر اعتكاف ليلة ونوى اليوم لزمه الاعتكاف وان لم ينو لم يلزمه شئ ولا معارضة لما في

(قوله الا في أيام الاضحية) قال في الولوالجية من كتاب الحج عند ذكر رمي الجمار ولو ترك رمي جرة العقبة حتى دخل الليل وما هافي الليل ولا دم عليه لان الليل في باب المناسك تبع للنهار الذي تقدم ولهذ الووقف ٣٢٩ بعرفة ليلة النحر قبل طلوع

الفجر أجزاء ذلك (قوله فليدفع عرفة تابعة ليوم التروية) وعليه فليوم التروية ليلتان واحدة قبله وواحدة بعده واليوم الثالث من أيام النحر ليلية له ولا أخر طواف الركن الى الغروب من اليوم الثالث وجب دم كما يأتي تأمل (قوله الا اذا ذكر له عدداه عينا) مخالف لما في الحاشية أيضا حيث قال ولو قال لله عني أن أعتكف يومين لزمه الاعتكف بليتهما يدخل المسجد قبل غروب الشمس ويكث تلك الليلة ويومها من الليلة الثانية ويومها ويخرج بعد غروب الشمس وكذا هذا في الأيام الكثيرة يدخل قبل غروب الشمس لان ليلة كل يوم تتقدم عليه أه فكان عليه أن يقول اذا ذكر ما يدل على العدد وقد يقال ان قوله وكذا هذا في الأيام الكثيرة المراد به ما كان جمعا كشأنه أيام مثلا لا لفظ أيام كثيرة تأمل (قوله وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر اعتكاف شهر) أي وهو صحيح كما

الكاتبين لان ما في الظهيرية انما هو انه نوى اليوم معها وهما نوى بالليلة اليوم فلي تأمل وفي الكافي ومتى دخل في اعتكافه الليل والنهار فابتدأه من الليل لان الاصل ان كل ليلة تتبع اليوم الذي بعده الا ترى انه يصلي التراويح في أول ليلة من رمضان ولا يفعل ذلك في أول ليلة من شوال وفي فتاوى الولوالجية من كتاب الاضحية الليلة في كل وقت تبع لنهار يأتي الا في أيام الاضحية تبع لنهار ما مضى رفق بالناس أه وفي المحيط من كتاب الحج والليالي كلها تابعة للأيام المستقبلة لا للأيام الماضية الا في الحج فانها في حكم الأيام الماضية فليدفع عرفة تابعة ليوم التروية وليدفع النحر تابعة ليوم عرفة أه فتحصل انها تتبع لما يأتي الا في ثلاثه مواضع واما قوله تعالى ولا الليل جازله التفريق الامام فخر الدين الرازي في تفسيره ان سلطان الليل وهو القمر ليس يسبق الشمس وهي سلطان النهار وقيل تفسيره الليل لا يدخل وقت النهار وأطال الكلام في بيان الوجه الاول فراجعه فعلى هذا اذا ذكر المني أو المجموع يدخل المسجد قبل الغروب ويخرج بعد الغروب من آخر يوم نذره كما صرح به قاضيان في فتاواه وصرح بانه اذا قال أياما يبدأ بالنهار فيدخل المسجد قبل طلوع الفجر أه فعلى هذا لا يدخل الليل في نذر الأيام الا اذا ذكره عددا معينا كما لا يخفى ثم الاصل انه متى دخل في اعتكافه الليل والنهار فانه يلزمه متابعا ولا يجوز له لو فرق ومتى لم يدخل الليل جازله التفريق كالتتابع فاذا نذر اعتكاف شهر لزمه شهر بالأيام والليالي متتابعا في ظاهر الرواية بخلاف ما اذا نذر ان يصوم شهرا لا يلزمه التتابع كذا في المبدائع وفتاوى قاضيان وفي الخلاصة من الايمان من الجنس الثالث في النذر ولو قال لله على صوم شهر ان قال صوم شهر بعينه كرجب يجب عليه التتابع ولم أفطر يوما لا يلزمه الاستقبال كما في رمضان وانما يلزمه القضاء وان قال لله على صوم شهر ولم يعين ان قال متابعا لزمه متابعا وان أطلق لا يلزمه التتابع وفي الاعتكاف لزمه بصفة التتابع في المعين وغير المعين ثم في الصوم والا اعتكاف ان أفسد يوما ان كان شهرامعينا لا يلزمه الاستقبال وان كان غير معين لزمه أه يعني لزمه الاستقبال في الصوم ان ذكر التتابع وفي الاعتكاف مطلقا وعال له في المسوط بان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى وما أوجب الله متابعا اذا أفطر فيه يوما لزمه الاستقبال كصوم الظهار والقنصل والاطلاق في الاعتكاف كالتصريح بالتتابع بخلاف الاطلاق في نذر الصوم والفرق بينهما ان الاعتكاف يدوم بالليل والنهار فكان متصل الاجزاء وما كان متصل الاجزاء لا يجوز تفريقه الا بالتخصيص عليه بخلاف الصوم فانه لا يوجد ليله الا كان متفرقا وما كان متفرقا في نفسه لا يجب الوصل فيه الا بالتخصيص أه وأطلق في النذر فشمع ما اذا نذر اعتكاف يوم العبد فانه منعقد ويجب عليه قضاؤه في وقت آخر لان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم والصوم فيه حرام وكفر عن عيئه ان أراد عينا لقوات البروان اعتكف فيه أجزاء وقد أساء كما في الصوم كذا في فتاوى الولوالجية وغيرها وقد علم مما قدمناه في الصوم انه لو نذر اعتكاف يوم أو شهر معين فاعتكف قبله يجوز له ان التحمل بعد وجود السبب جائز وقد صرحوا به هنا وذكروا فيه خلافا وينبغي أن لا يكون فيه خلاف كذا كرناه وكذا بلغه وتعيين المكان كما اذا نذر الاعتكاف بالمسجد الحرام فاعتكف في غيره فانه يجوز وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر اعتكاف شهر ثم عاش عشرة أيام ثم مات أطعم عنه عن جميع الشهر وفي الكافي وليدعة القبر في رمضان دائرة لكنها تتقدم وتأخر وعنده ما تكون في رمضان ولا تتقدم ولا تتأخر حتى لو قال

في الولوالجية (قوله لكنها تتقدم وتتأخر) أي فيه

(قوله عتق إذا انسلك الشهر) قال الرمي لتحقيق وجودها فيه (قوله لم يعتق حتى ينسلك رمضان الخ) قال الرمي لاحتمال انها تقدمت قبل حلقه في هذا وتأخرت الى آخر ليلة في ذلك فلا يتحقق الشرط الا بانسلاخه (قوله لانها لا تتقدم ولا تتأخر) قال الرمي يعني ان كانت هي الليلة الاولى فقد عتق بأول ليلة من القابل وان كانت الثانية أو الثالثة أو الرابعة الخ فقد وجدت في الماضي فتحقق وجودها قطعاً بأول ليلة من القابل ﴿كتاب الحج﴾ (قوله لما كان مركاً الخ) قال الرمي فيه منظر بل هو عبادة بدنية محضة والمال انما هو شرط في وجوبه لانه جزء منه ٣٣٠ وأخره عن الصوم لانه منع النفس شهواتها والحج قد يكون مشتملياً لاشتماله على

السفر وفيه تفرج
الهموم ارجع الى النهر
(قوله لا مطلق القصد
الخ) قال في النهر وولغة
القصد كذا في غير كتاب
من اللغة وقيد في الفتح
بكونه الى معظم لامطافه
مستهداً بقوله
وأشهد من عوف حو ولا
كثيرة
يحتون سب الزبرقان
الزرعرا

﴿كتاب الحج﴾

هو زيارة مكان مخصوص
في زمان مخصوص بفعل
مخصوص

اي يقصد به معظمين
ايه قال ابن السكيت هذا
معناه الاصل ثم تعورف
استعماله في القصد الى
مكة لذلك تقول حجبت
البيت أجه حجاً فانا حاج
اه قات حيث أطلقه
أهل اللغة فتقيده بما
في الفتح لا بدله من نقل
وما استشهد به من البيت

﴿كتاب الحج﴾

لما كان مركاً من المال والبدن وكان واجبا في العمر مرة أخرى ولمراعاة ترتيب حديث الصحيحين بنى
الاسلام على خمس وختم بالحج وفي رواية ختم بالصوم وعلمها العقدة البخاري في تقديم الحج على الصوم
وهو في اللغة بفتح الحاء وكسرها وهي ما قرئ في التزويل القصد الى معظم لامعلق القصد كما ظنه
الشارح وجعله كالتميم وفي الفقه ما ذكره قوله (هو زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل
مخصوص) والمراد بالزيارة الطواف والوقوف والمراد بالمكان المخصوص البيت الشريف والجبل
المسمى بعرفات والمزاد بالزمان المخصوص في الطواف من طلوع الفجر يوم النحر الى آخر العمر وفي
الوقوف زوال الشمس يوم عرفة الى طلوع الفجر يوم النحر وهذا التقرير ينظر ان الحج اسم لا فعال
مخصوصة من الطواف الفرض والوقوف في وقتها محرماً بنية الحج سابقاً كما سياتي ان الاحرام شرط
واندفع به ما قرره الشارح من فهم كلام المصنف على انه في الشرع جعل لقصد خاص مع زيادة
وصف فان المصنف لم يتعرض للقصد وانما عرفه بالزيارة وهي فعل لا قصد بدليل ما في عمدة الفتاوى
اذا حلف ليزورن فلانا غدا فذهب ولم يؤذن له لا يحنث ولولم يستأذن ورجع يحنث اه فلا بد من

لا يدل على انه لا يستعمل في مطلق القصد لان غاية ما أفاد انه استعمال في بعض مدلولاته نامل (قوله الذهاب
وبهذا التقرير يظهر ان الحج اسم الخ) هذا ما استظهره في الفتح في تعريفه عادلا عن تعريفهم اياه بالقصد الخاص المسبب في البحث
ولو اققته تعريف بقية العبادات لكن قال في النهر يخرج كلام المصنف عليه فيه بحث اذ بتقديره يكون قوله بفعل مخصوص
حشا والذ المراد به كما قالوا هو الطواف والوقوف على ان الحار والمجرور متعلق بزيارة واذا فسرت بالفعل آل المعنى الى انه فعل بفعل
وفاده لا يمكن ان يقال المراد به الاحرام وبه يصير الثاني غير الاول وفسر الزمان المخصوص بشهر الحج وهو الذي ينبغي اذ
الوقوف الذي هو أقوى اركاناً مفيداً (قوله على انه في الشريعة) أي حامله أي لكلام المصنف على انه الخ

(قوله ولموافق) كأنه عطف على معنى ما تقدم أي قررث كلام المصنف بكذا المسار ولموافق (قوله فليكن الحج الخ) أقول قد يقال إن المشايخ ذكروا اللفظ التقصدي الخاص وقالوا مع زيادة وصف لان الحج في اللغة القصد ولا بد في الغالب أن يكون المعنى اللغوي موجودا في المعاني الاصطلاحية والاصطلاحية أحسن فلذا ذكروا اللفظ اللغوي وقيدوه بالشروط الشرعية ليكون أحسن وليس غيره من العبادات المذكورة مأخوذا في معناه النية أو القصد ولذا عرفتوا التيمم بأنه القصد إلى صعيد مطهر فتأمل (قوله ويشكل عليه ما قالوا الخ) يمكن الجواب بأن الموت من قبل من له الحق وقد أتى بوسعه من ركن أو ركنين أن يعدل الأحرار وكان قد ورد الحج عرفة بخلاف من رجح كذا في شرح المقدسي (قوله وشرايطه ثلاثة الخ) زلزال العلامة السندی تلميذ العلامة ابن الهمام في منسكه المتوسطة المسمى لباب المناسك قسمها ربعا وهو شرائط وقوع الحج عن الفرض وهي تسعة الاسلام وبقاؤه إلى الموت والعقل والحرية والبلوغ والأداء بنفسه إن قدر وعدم نية النفل وعدم الفساد وعدم النية عن الغير فلا يقع حج الكافر عن الفرض ولا عن النفل إذا أسلم ولا المسلم إذا ارتد بعد الحج وإن تاب ولا الجنون والصبي والعبد وإن أفاق وبلغ وعتيق ٣٣١ بعده ولا بأداء الغير قبل العذر

ولا بنية النفل أو عن الغير أو مع الفساد فهو لا يجوز ولو بعد الاستطاعة لا يسقط عنهم الفرض ويجب عليهم ثانيا إذا استطاعوا اه (قوله والوقت) قال الرمي سيد كره أيضا في شروط الصحة ولا شك أن من لم يدرك وقت الحج لم يجب عليه وأنه لا يصح الأفي هوقة المخصوص فكان شرطا للوجوب وشرطا للصحة تأمل اه وفي لباب المناسك السابغ الوقت وهو أشهر الحج أو وقت خروج أهل بلدان كانوا يخرجون قبلها

الذهاب مع الاستئذان وسلم من بحث المحقق ابن الهمام على المشايخ من أن التعريف بالقصد الخاص تعريف له شرطه ولموافق تعريف بقيمة العبادات فإن الصلاة اسم لا فعال مخصوصة هي القيام والقراءة والركوع والسجود والصوم اسم للأمسك الخاص والزكاة اسم للإيتاء المخصوص فليكن الحج اسم لا فعال مخصوصة ولا يراد بالزيارة البيت فقط فإنه حينئذ يصير الحج اسمًا للطواف فقط وليس كذلك فإن ركعتيه شيان الطواف بالبيت والوقوف بعرفة بالشروط السابق ويشكل عليه ما قالوا إن المأمور بالحج إذا مات بعد الوقوف بعرفة قبل طواف الزيارة فإنه يكون مجزئًا بخلاف ما إذا رجع قبله فإنه لا وجود للحج الأبوجود ركعتيه ولم يوجد في معنى أن لا يجزئ الأمر سواء مات المأمور أو رجع وسببه البيت لأنه يضاف إليه ولهذا لم يتكرر الحج على المكلف وشرايطه ثلاثة شرائط وجوب وشرايط وجوب أداء وشرايط صحة فالأولى ثمانية على الأصح الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والوقت والقدرة على الزاد والقدرة على الرحلة والعلم بكون الحج فرضا وقد ذكر المصنف منها ستة وترك الأول والاخير والعذر كغيره إنها مشرطان لكل عبادة وقد يقال كذلك العقل والبلوغ والعلم المذكورين ثبت لمن في دار الاسلام بمجرد الوجود فيها سواء علم بالفرضية أو لم يعلم ولا فرق في ذلك بين أن يكون نشأ على الاسلام فيما أولا فيكون ذلك علما حكما ولما في دار الحرب بأخبار رجلين أو رجل وامرأتين ولو مستورين أو واحد عدل وعندهما لا تشترط العدالة والبلوغ والحرية فيه وفي نظائره الخمسة كما عرف أصولا وفروعا والثانية خمسة على الأصح صحة البدن وزوال الموانع الخمسة عن الذهاب إلى الحج وأمن الطريق وعدم قيام العدة في حق المرأة وخروج الزوج أو المحرم معها والثالثة أعني شرائط الصحة أربعة الأحرار بالحج والوقت المخصوص والمكان المخصوص والاسلام ومنهم من

فلا يجب الأعلى القادر فيها أو في وقت خروجه من فان ملكه أي المال قبل الوقت فله صرفه حيث شاء ولا حج عليه وإن ملكه فيه فليس له صرفه إلى غير الحج فلو صرفه لم يسقط الوجوب عنه ولو أسلم كافر أو بلغ صبي أو أفاق مجنون أو عتيق عبد قبل الوقت فخافوا الموت وهم موسرون قبل ليس عليهم الإيصاء بالحج وقيل يجب أن أوصوا به فعلى الأول لا يصح وصح على الثاني والخلاف مبنى على أن الوقت شرط الوجوب أولا وأما قولان اه قال شارحه ملا على هماروايتان عن أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر ورجح ابن الهمام القول بأنه شرط الوجوب ونسب صاحب الجمع صحة الإيصاء إلى الإمام وصاحبه وخلافها إلى زفر معللا بأنهم كانوا أهل الوجوب وقت الوصية فيصيح إيصاؤهم بأن يحج عنهم في وقته ليجزئهم عنه وبؤيده ما في الحاشية لو بلغ الصبي فحضره الوفاة وأوصى بأن يحج عنه صحة الاسلام جازت وصيته عندنا ويحج فجعل المذهب المجاوز وهو لا ينافي جعل الوقت من شرائط الوجوب على المشهور المرجح خلاف ما فهم المصنف وبني عليه صحة الإيصاء وعدمها اه قلت فعلى هاتين المقتضات الخلاف في أن الوقت شرط للوجوب أولا وأما لا تظهر في صحة الوصية وعدمها وإنما تظهر في وجوب الإيصاء أولا وأما حاج عنه وعدم ذلك فلا يجب على المشهور ويجب على خلافه تأمل (قوله وقد يقال كذلك العقل والبلوغ) أي أنها مشرطان لكل عبادة (قوله وخروج الزوج والمحرم معها) قال الرمي وفي البدائع والأصح أنه أي المحرم شرط الوجوب اه فقد اختلف التصحيح كما

نرى (قوله لاستلزامه النية وغيرها) لان الاحرام هو النية والتلبية وما يقوم مقامها أى من الذكر أو تقليد البدنة مع السوق
كافي للباب وشرحه للفقاري ٣٣٢ (قوله والحلق أو التقصير) فيه ان أحدهما من شرط الخروج من الاحرام وأجيب بان

له اعتبارات فاعتبار
شرطيته بعبثته بعد طلوع
الفجر في الحج وبعدأكثر
الطواف في العمرة
واعتبار وجوبه كونه
بعد الرمي في الحج وبعد
السعي في العمرة واعتبار
جوازه كونه وقتة طول
العمر كما أفاده في شرح
اللباب أقول فعلى هذا
ففسول المؤلف الآتى
والترتيب بين الرمي
والحلق ليس واجبا آخر
لانه المراد من قوله هنا
واخلق أو التقصير نامل
(قوله انه دفع اليه مطابقة
الذى في النهر بطرفة
وهي الرقعة الصغيرة
المربوطة بالشوب التي فيها
رقم منه كافي للقاموس
والمراد بها هنا المكتوب
(قوله وفي اجارة الخلاصة
الحج) قال الرملى نقله فيها
عن الفتاوى الصغرى
وأقول لعمرى هذا
اجتاف على الحمار
وانصاف في حق الحمل
فتأمل وذكر في الجوهرة
ان المن ستة وعشرون
أوقية والاقية سبعة
مناقل وهي عشرة دراهم
والمائتان وأربعون
مناهي الوسطى فيكون

ذكر بدل الاحرام النية وهذا أولى لاستلزامه النية وغيرها وواجباته أعنى التي يلزم بترك واحد منها
دم انشاء الاحرام من الميقات ومد الوقوف بعرفة الى الغروب والوقوف بالمزدلفة فيمابين طلوع فجر
يوم النحر الى طلوع الشمس والحلق أو التقصير والسعي بين الصفا والمروة سبعة أشواط وكونه بعد
طواف معتمديه ورمى الحمار وبداية الطواف من الحجر الأسود والتميم فيه والمشى فيه لمن ليس له
عذر يمنعه منه والطهارة فيه من الحدث الاصغر والا كبر وستر العورة وأقل الاشواط السبعة وهي
ثلاثة وبداية السعي بين الصفا والمروة من الصفا والمشى فيه لمن ليس له عذر وذبح الشاة للفقاري أو
المتن مع صلاة ركعتين لكل أسبوع وطواف الصدر والترتيب بين الرمي والحلق والذبح يوم النحر
وتوقيت الحلق بالمكان وتوقيته بالزمان وفعل طواف الافاضة في أيام النحر وما عدا هذه المذكورات
مما سأنى بيانه مفصلا سنن وآداب واما محظوراته فنوعان ما يفعله في نفسه وهو الجماع وازالة الشعر
وقلم الأظفار والتطيب وتغطية الرأس والوجه ولبس الخيط وما يفعله في غيره وهو حلق رأس الغير
والتعرض للصيد في الحلال والحرم واما قطع شجر الحرم فلا ينبغي عده مما نحن فيه كما في النهاية فان
حرمة لا تتعلق بالحج ولا بالاحرام كذا في فتح القدير وقد يقال انه كصيد الحرم وقد عده من محظوراته
فلا بدع في أن يكون حراما بجهة تين كما لا يخفى وان أراد الحج مهمات ينبغي الاعتناء بها وهي البداية
بالتوبة بشرطها من رد المظالم الى أهلها عند الامكان وفصاها ما قصر في فعله من العبادات والذم على
تفريطه في ذلك والعزم على عدم العود الى مثل ذلك والاستحلال من ذوى الخصومات والمعاملات
وتحصيل رضا من يكره السفر بغير رضا وفي الخلاصة معزى الى العميون اذا أراد الابن أن يخرج
الى الحج وأبوه كاره لذلك ان كان الأب مستغنيا عن خدمته فلا بأس به وان كان محتاجا لمكره وكذا
الأم وفي السير الكبير اذا لم يخف عليه الضعف فلا بأس به وكذا ان كرهت خروجه زوجته ومن
عليه نفقته وان لم يكن عليه نفقته فلا بأس به مطلقا وفي النوازل ان كان الابن أمرد صبيح الوجه للاب
أن يمنعه عن الخروج حتى يلتحق وان كان الطريق مخوفا لا يخرج وان لم يكن أمرد اه وفي فتح
القدير والاجداد والجدات كالأبوين عند قدسهما وبكره الخروج للغزو والحج لمديون وان لم يكن له
مال يقضى به الا ان يأذن الغريم فان كان بالدين كفيل باذنه لا يخرج الا باذنه او ان يغارذنه فبإذن
الطالب وحده اه وهذا كله في حج الفرض اما في حج النفل فطاعة الوالدين أولى مطلقا كما صرح
بهي الملقط ويشاور ذارأى في سفره في ذلك الوقت لافي نفس الحج فانه خير وكذا يستخير الله
في ذلك ويجهت في تحصيل نفقة حلال فانه لا يقبل بالنفقة الحرام كما ورد في الحديث مع انه يسقط
الفرض عنه معها وان كانت معصية ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب لعدم القبول ولا
يعاقب في الاخرة عقاب تارك الحج ولا بدله من رفيق صالح يذكركه اذا نسى وبصره اذا خرج ويعينه
اذا عجز وكونه من الاجانب أولى من الاقارب عند بعض الصالحين تبعدا من ساحة القطيعة ويرى
المكاري ما يعمل ولا يحمل أكثر منه الا باذنه وقد ذكر عن بعض السلف ويقال انه الشافعي
وقيل ابن المبارك وقيل ابن القاسم صاحب الامام مالك انه دفع اليه مطالعة لجملة الى انسان
فامتنع من حملها بدون اذن المكاري لكونه لم يشارطه على ذلك ورعا من فاعله وكذا اجتبر زمن
تحملها فوق ما تطيق ومن تقليل علفها المعتاد بالضرورة ولو لم يملكه له وفي اجارة الخلاصة حمل البعير

مائتان

حمل الحمل وسقاوه هو بالارطال الرملية تسعة وستون رطلا وناترطل وهو قنطار دمشق تقر بما على ان

الارطال الرملى تسعمائة درهم وبلائم تفسير الوسطى يحمل البعير مائتان وأربعون منا ولا يلائم التفسير بغيره نامل

(قوله والاوشارك فلاستحلال من الشركاء مخلص) كذا في بعض النسخ وفي بعضها والا فلا يشارك وفي بعضها والا ولو شارك
فلاستحلال مخلص وهي أحسن (قوله خوفا مما ذكرنا) من الزيادة والسمعة ٣٣٣ والفخر (قوله وهو البيت كذلك)

أي لا يتعدد (قوله ارتفع
الائم اتفاقا) كذا في
التبيين وقال نوح افندي
الظاهر ان مراده بالائم
ائم تفويت الحج لا ائم
تأخير فانه لا يرتفع عند
أي يوسف كما مر ويدل
عليه قوله ولومات ولم يجمع
ائم بالاجماع أي ائم
تفويت لانه بتأخير
عرضه على الفوات أه
وفيما استدلل به نظر
بدل عليه بحث المؤلف
في كلام الزيلعي ونقل
الاقوال الثلاثة وما ذاك
الافق التأخير اذ لا شك
في ائم تارك فرض قطعي
والا لم يكن فرضا ولا
لجبا فالمراد في الموضوعين
ائم التأخير يدل عليه

فرض مرة على الفور

ما قال في الفتح ثم على
ما أورده المصنف بأئم
بالتأخير عن أول سني
الامكان فلو جرح بعده
ارتفع الائم اه وفي
القهيستانى فبائم عند
الشيخين بالتأخير الى غيره
بلا عند الا اذا أدى ولو
في آخر عمره فانه رافع
للائم بلا خلاف وحينئذ
فهو مخالف لما نقله عن
صدر الشريعة من عدم

ما ثلثان وأربعون منا وجل الحمار مائة وخمسون منا قالوا ولا يشارك في الزاد واجتماع الرفقة كل يوم
على طعام أحدهم أحل وينبغي أن يستثنى ما اذا علمت المساعدة بينهما فله المشاركة والاوشارك
فلاستحلال من الشركاء مخلص وتجريد السفر عن التجارة أحسن ولو اتجرت لا ينقص ثوابه كالغازي
اذا اتجركم ذكره الشارح في السير واما عن الزيادة والسمعة والفخر ظاهرا أو باطنا ففرض وخلق
التجارة بهذا القسم كما في فتح القدير مما لا ينبغي واما الركوب في الحمل فكبره بعضهم خوفا مما ذكرنا
ولم يكبره بعضهم اذا تجرد عن ذلك ففي التحقيق لا اختلاف وركوب الحمل أفضل ويكره الحج على
الحمار والظاهر انها تنزيهية بدليل افضلية ما قاله والمشي أفضل من الركوب لمن يطيقه ولا يسيء
خلقه واما ما جازى النبي صلى الله عليه وسلم را كفالانه كان القدوة فكانت الحاجة ماسة الى ظهوره ليراه
الناس وسيأتي ايضا ان شاء الله تعالى في محله ولا عما كسر في شراء الأدوات والزاد ويستحب أن
يجعل خروجه يوم الخميس أو يوم الاثنين ويفعل ما ذكره العلماء في آداب السفر (قوله فرض مرة على
الفور) أي فرض الحج في العمر مرة واحدة في أول سني الامكان والفور في اللغة من فور القدر غلبتها
وفعل ذلك من فوره أي من وجهه ذلك وهو من فور القدر قبل ان تسكن قال الله تعالى من فوره
هذا ولم يذكر المصنف فرضيته قصدا لانهم من المسائل الاعتقادية فليست من مسائل الفقه لان
مسائله ظنية وانما ذكره توطئة لما بعده ودليله القرآني والله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سبيلا والسنة كثيرة واما كونه لا يتعدد فلان سببه وهو الملبى كذلك واما تكرره وجوب الزكاة مع
اتحاد المال فلان سببه هو النامي تقديره وتقدير النماء دائر مع حولان الحول اذا كان المال
معدلا لاستتماء في الزمان المستقبل وتقدير النماء الثابت في هذا الحول غير تقدير النماء في حول آخر
فالسنة مع هذا النماء غير المجموع منه ومن النماء الآخر فيستعد حكما كتعدد الوجوب بتعدد
النصب ولرواية أحمد مرفوعة الحج مرة فمن زاد فهو تطوع واما كونه على الفور فهو قول أي يوسف
وأصح الروايتين عن أبي حنيفة وعند محمد يجب على التراخي والتجمل أفضل كذا في الخلاصة
وتحقيقه ان الامراء ما هو طلب الأمور به ولا دالة له على الفور ولا على التراخي فأخذ به محمد وقواه
بانه عليه السلام حج سنة عشر وفرضية الحج كانت سنة تسع فبعث أبابكر حج بالناس فيها ولم يجمع هو
الى القابلة واما أبو حنيفة وأبو يوسف فقالا الاحتماط في تعيين أول سني الامكان لان الحج له وقت
معين في السنة والموت في سنة غير نادر فتأخيره بعد التمكن في وقته تعريض له على الفوات فلا يجوز
وبهذا حصل الجواب عن تأخير عاياه الصلاة والسلام اذ لا يتحقق في حقه تعريض الفوات وهو
الموجب للفور لانه كان يعلم انه يعيش حتى يجمع ويعلم الناس مناسكهم تكميلا للتبليغ وبهذا
التقرير علم ان الفورية ظنية لان دليل الاحتماط ظني ومقتضاه الوجوب فاذا أخره وأداه بعد ذلك
وقع اداه وبأئم بالتأخير لترك الواجب وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا أخره فعلى الصحيح بأئم ويصير
فاسقا مردودا الشهادة وعلى قول محمد لا وينبغي ان لا يصير فاسقا من أول سنة على المذهب الصحيح بل
لا بد أن يتوالى عليه سنون لان التأخير في هذه الحالة صغيرة لانه مكروه تحريرا ولا يصير فاسقا
بارتكابها مرة بل لا بد من الاصرار عليها واذ اجمع في آخر عمره ارتفع الائم اتفاقا قال الشارح ولومات
ولم يجمع ائم بالاجماع ولا ينبغي ما فيه فان المشايخ اختلفوا على قول محمد فقل بأئم مطلقا وقيل لا بأئم

ارتفاع الائم عند الثاني (قوله فقل بأئم مطلقا) قال في النهر لم أر عن محمد القول بالائم مطلقا اذ بتقديره يرتفع الخلاف والظاهر
ان هذا مهورهم المنقول عنه كما في الفتح انه على التراخي فلا يأثم اذا حج قبل موته فاذا مات بعد الامكان ولم يجمع ظهر انه ائم ونقل

القولين الآخرين ثم قال وصحة الاول غنية عن الوجه وعلى اعتباره قيل يظهر الاثم من السنة الاولى وقيل من الاخيرة من سنة
 رأى في نفسه الضعف وقيل بأثم في الجملة غير محكوم بمعين بل علمه الى الله تعالى اه ولا يخفى عليك ما فيه فان ما دعى عدم رؤيته
 نقله بسنده ونقله بغيره وهو قول الفتح فاذا مات بعد الامكان ولم يحج ظهر انه أثم وهو معنى قول المؤلف بأثم مطلقا أى سواء بقائه
 الموت أولا وقوله اذ بتقديره يرتفع الخلاف ممنوع فانه على قول الامامين بأثم بالتأخير عن أول سنى الامكان كما مروى على قول محمد
 يظهر بالموت اثمه وكلام المؤلف فيما اذا مات بالفرق واضح تدبر (قوله فقالوا حج النفل أفضل من الصدقة) قال الرملى قال
 المرحوم الشيخ عبد الرحمن العمادى مفتى الشام فى مناسكه واداعج حجة الاسلام فصدقة التطوع بعد ذلك أفضل من حج التطوع
 عند محمد والحج أفضل عند أبى يوسف ٣٣٤ وكان أبو حنيفة رحمه الله يقول يقول محمد فلما حج ورأى ما فيه من أنواع المشقات الموجبة

مطلقا وقيل ان خاف الفوات بان ظهرت له مخاض الموت فى قلبه فأنزه حتى مات اثم وان فحأ الموت
 لا بأثم وينبغى اعتماد القول الاول وتضعيف القول الثانى لانه حينئذ يفوت القول بفرضية الحج لان
 فأنذتها الاثم عند عدم الفعل سواء كان مضيقا أو موسعا اللهم الا أن يقال فأنذتها على هذا القول
 وجوب الايصاء عليه قبل موته فاذا لم يوص بأثم ترك هذا الواجب لا لترك الحج وعلم من قوله
 فرض مرة ان ما زاد علمه فهو تطوع ويشهد له الحديث السابق وعند الشافعية ان الحج لا يوصف
 بالنفلية بل المرة الاولى فرض عين وما زاد ففرض كفاية لان من فروض الكفاية ان يحج البيت
 كل عام ولم أره لا تمتنا بل صرحوا بالنفلية فقالوا حج النفل أفضل من الصدقة ولا يخفى انه اذا نذر الحج
 فانه يصير فرضا أيضا ومن فروعه ما فى الخلاصة رجل قال لله على مائة حجة فزمته كله او لو قال أنا حج
 لا حج عليه ولو قال اذا دخلت الدار فأنأج لمزمه عند الشرط ولو قال المريض ان عافانى الله تعالى من
 مرضى هذا فعلى حجة فبرئ لزمته حجة وان لم يقل على حجة لله لان الحجة لا تكون الا لله ولو برأ وحج جاز
 عن حجة الاسلام ولو نوى غير حجة الاسلام صحت نيته اه وظاهره انه ينصرف الى حجة الاسلام من غير
 نيته وينبغى أن ينصرف الى غير حجة الاسلام بغير نيته الا أن ينويها وقد صرح به الشارح الزيلعى فى
 كتاب الاضحية لكن عال المحقق ابن الهمام لما فى الخلاصة بان الغالب ان يريد به المريض الذى
 فرط فى الفرض حتى مرض وقد قدمنا ان الحج يتصف بالحرمه اذا كان المال حراما ويمكن أن يقال انه
 يكون واجبا وهو ما اذا جاوز الميقات بغير احوام فانهم قالوا يجب عليه أحد النسكين اما الحج أو العمرة
 فاذا اختار الحج فانه يتصف بالوجوب وقد قدمنا انه يتصف بالكرهية وهو حجه بغير اذن أبويه
 بشرطه أو بغير اذن صاحب الدين فتحرر من هذا انه يكون فرضا واجبا ونفلا وحراما ومكروها
 والظاهر انه لا يتصف بالاباحية لانه عبادة وضعها (قوله بشرط حرية وببلوغ وعقل وقدرة زاد
 وراحلة فضل عن مسكنه وعملا لا بد منه ونفقة ذهابه وإيابه وعياله) فلا حج على عبد ولو مدبرا أو أم
 ولدا أو مكاتباً أو مبعوضاً أو مأذونا له فى الحج ولو كان بمكة لعدم ملكه بخلاف الصوم والصلاة لان الحج
 لا يتأتى الا بالمال غالبا بخلافهما ولقوات حق المولى فى مدة طويلة وحق العبد مقدم باذن الشرع
 والمولى وان أذنه فقد أعاره منافعهم والحج لا يجب بقدره عارية ولا على صبي ولا مجنون وفى المعتوه

لتضعيف الحسنات
 رجع الى قول أبى يوسف
 اه قلت قد يقال ان
 صدقة التطوع فى زماننا
 أفضل لما يلزم الحاج
 غالبا من ارتكاب
 المحظورات ومشاهدته
 بشرط حرية وببلوغ
 وعقل وصحة وقدرة زاد
 وراحلة فضات عن
 مسكنه وعملا لا بد له
 منه ونفقة ذهابه وإيابه
 وعياله

لفواحش المنكرات وبلغ
 عامة الناس بالصدقات
 وتركهم الفقراء والايام
 فى حشرات ولا سيما فى أيام
 الغلاء وضيق الاوقات
 وتعدى النفع تتضاعف
 الحسنات ثم رأيت فى
 متفرقات الباب المجزم بان
 الصدقة أفضل منه وقال
 شارحه القارى أى على

ما هو المختار كما فى التجنيس ومنية الملقى وغيرهما ولعل تلك الصدقة مجبوبة على اعطاء الفقير الموصوف خلاف
 بغاية العاقبة أو فى حال الجماعة والافالح مشتمل على النفقة بل وردان الدرهم الذى ينفق فى الحج بسبع مائة الخ قلت قد يقال ما ورد
 محمول على الحج الفرض على انه لا مانع من كون الصدقة للمحتاج أعظم أجرا من سبعمائة (قوله ولا يخفى الخ) قال مثلا على فى
 شرح المنك المتوسط نعم قد يفرض لعراض كندرا أو قضاء بعد فساد أو احصار أو الشرع فيه بمباشرة احرام الحج (قوله فلا حج على
 عبد الخ) أى لا يجب عليه لكنه يصح منه ويقع نفلا (قوله ولا على صبي الخ) أى لا يجب عليه أيضا ولو حج وهو مميز بنفسه أو
 غير مميز باحرام وليه فهو نفلا وأما غير العاقل فاختلاف فيه فى البدائع لا يجوز ادعاء الحج من المجنون والصبي الذى لا يعقل كلا يجب
 عليهم ما قال ابن أمير حاج قال مشايخنا وغيرهم بهجة حج الصبي ولو كان غير مميز وكذا بهجة حج المجنون اه وينبغى الجمع بينهما

بجمل الاول على مجنون ليس له قابلية النية في الاحرام كالصبي الذي لا يعقل والثاني على الذي له بعض الادراكات الشرعية وعلى صحة حج الصبي الغير المميز اذا ناب عنه وليه في النية كذا في شرح لباب المناسك من لا على القارى اقول المتعين جمل ما في البدائع على أداء المجنون والصبي بنفسهما بالاولى وجمل ما نقله ابن أمير حاج على ما اذا أحرم عنهم ما وليهما فان المجنون كالصبي في ذلك كما سنده قريبي عن الذخيرة والولول الجمية وغيرهما (قوله والمراد بالصحة صحة الجوارح) قال في النهر قال بعض المتأخرين يرد عليه المريض اذا كان صحيح الجوارح فانه لا يجب عليه الحج أيضا ومن ثم فسرهما بعضهم بصحة البدن ويرد عليه ان الاعمى كذلك بدليل ان تصرفه ينقذه من كل المال مع انه لا يجب عليه الحج والاولى أن يفسر سلامة البدن من الآفات المانعة عن القيام بما لا بد منه في السفر (قوله فلا يجب أداء الحج على مقعد الخ) الا صوب أن يقول فلا يجب الحج الخ ويسقط لفظة أداء ليعرف قوله بعده لا يجب عليهم الحج بانفسهم ولا الاجاج عنهم الخ لان هذا بناء على ان الصحة من شرائط الوجوب ٣٣٥ فينا فيه التعبير بالأداء تأمل (قوله

ولا مقطوع الرجلين)
الظاهر ان مقطوع الرجل
الواحدة ومقطوع اليدين
كذلك لظهور المخرج
عليهما ان وقع التكليف
للمحج بانفسهما ثم رأيت
الكرمانى نص على مقطوع
اليدين أيضا مقطوع
الرجل الواحدة بالاملى
كذا في شرح لباب المناسك
على القارى (قوله
والجلبوس) قال العلامة
على القارى في شرحه
على لباب المناسك نقل
عن شمس الاسلام ان
السلطان ومن بعناه من
الامراء ذوى الشأن ملحق
بالمجبوس في هذا الحكم
فيجب الحج في ماله يعنى اذا
كان له مال غير مستغرق
لمحقوق الناس في ذمته

خلاف في الاصول فذهب المصنف تبع الفخر الاسلام الى انه يوضع عنه الخطاب كالصبي فلا يجب عليه شيء من العبادات وذهب الديوبسى في التقويم الى انه مخاطب بالعبادات احتياطا والمراد بالصحة صحة الجوارح فلا يجب أداء الحج على مقعد ولا على زمن ولا مفلوج ولا مقطوع الرجلين ولا على المريض والشيخ الذي لا يثبت بنفسه على الراحة والاعمى والمجبوس والخائف من السلطان الذي يمنع الناس من الخروج الى الحج لا يجب عليهم الحج بانفسهم ولا الاجاج عنهم ان قدر واعلى ذلك هذا ظاهر المذهب عن أبى حنيفة وهو رواية عنهما وظاهر الرواية عنهما انه يجب عليهم الاجاج فان أجروا أجزاءهم مادام الحجز مستمرا بهم فان زال فعلمهم الاعادة بانفسهم وظاهر ما في التحفة اختياره فانه اقتصر عليه وكذا الاستيعاب وقواه المحقق في فتح القدير ومضى على ان الصحة من شرائط وجوب الاداء فالحاصل انها من شرائط الوجوب عند ومن شرائط وجوب الاداء عندهما وفائدة الخلاف تظهر في وجوب الاجاج كما ذكرنا في وجوب الايضاء ومحل الخلاف فيما اذا لم يقدر على الحج وهو صحيح اما ان قدر عليه وهو صحيح ثم زالت الصحة قبل أن يخرج الى الحج فانه يتقرر ذمته فيجب عليه الاجاج اتفاقا اما ان خرج فبانت في الطريق فانه لا يجب عليه الايضاء بالحج لانه لم يؤخر بعد الاجاج كذا في التجنيس ولا فرق في الاعمى بين ان يجد قائدا أولا هو المشهور عن أبى حنيفة لان القادر بقدره غيره ليس بقادر ولو تكلف هؤلاء الحج بانفسهم سقط عنهم حتى لو حووا بعد ذلك لا يجب عليهم الاداء لان سقوط الوجوب عنهم لدفع المخرج فاذا تحملوه وقع عن حجة الاسلام كالفقير اذا حج واما القدرة على الزاد والراحة فالفقهاء على انه من شرط الوجوب فلا وجوب أصلا يتعلق بالفقير لاشتراط الاستطاعة في آية الحج وفسرت بهما والذي عليه أهل الاصول ومنهم صاحب التوضيح تبع الفخر الاسلام ان القدرة المتمكنة كالزاد والراحة للحج شرط وجوب الاداء لا شرط الوجوب لان الوجوب جبري لا يصنع للعبد فيه وليس فيه تكليف لانه طاب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك ألا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل المحول

دون نفسه لانه متى خرج من مملكته تغرب البلاد وتقع الفتنة بين العبادور بما يقتل في تلك الحالة وور بما لا يمكنه ملك آخر من الدخول في حده مملكته فتقع فتنة عظيمة تفضى الى مضره بليغة لعامة المسلمين في أمر الدنيا والدين اه والظاهر ان هذا بالنسبة الى من تكون سلطنته نابتة بالشرائط الشرعية والافيج عليه خلع نفسه واقامه من يستحق الخلافة مقامه في أمره ان لم يتفرغ عليه فساد عسكره اه مما في شرح اللباب (قوله وظاهر ما في التحفة اختياره) قال الزملى تقدم في تعدد الشرائط ان من شرائط الوجوب الصحة على الاصح تأمل اه وذكرنا على في شرح اللباب انه مشى عليه في النهاية وان قال في البحر العميق هو المذهب الصحيح وان الثاني صححه قاضيخان في شرح الجامع واختاره كثير من المشايخ ومنهم ابن الهمام اه فقد اختلف الترجيح (قوله كالفقير انما حج) أى فانه يسقط عنه الغرض حتى لو استغنى لا يجب عليه أن يحج قال في فتح القدير وهو معمل بالمرين الاول ان عدمه عليه ليس لعدم الاهلية كالعبد بل للترفيه ودفع المخرج عنه فاذا تحملوه وجب ثم يسقط كالسافر اذا صام رمضان والثاني ان الفقير

إذا وصل إلى المواقيت صار حكمه حكم أهل مكة فيجب عليه وإن لم يقدر على الرحلة اه (وقوله والفقر لا يتأتى فيه ذلك) أي لأنه لو كان له مال يوصي به لوجب عليه الأداء بنفسه لأنه واحد للزاد والرحلة وفيه نظر لأنه قد يحدث له ملك ذلك في وقت لا يمكنه فيه الخروج والمعتبر ملكه ذلك وقت الامكان كما يأتي ولأنه قد يكون له ما يحتاج اليه من مسكن وخادم فيمكنه الايصاء من ثمنه لأنه يستغنى عنه بعدموته وعلى جعل القدرة المذكورة شرط وجوب لا شرط وجوب الاداء لا يكرهه شيء من ذلك لعدم أصل الوجوب عليه بخلاف ما إذا جعلت شرط وجوب الاداء لأنه يتأتى فيه لزوم الايصاء مما ذكرنا فقد ظهر الفرق بينهما تأمل (قوله وأطلق في الزاد الخ) قال ابن العماد في منسكه وههنا لفائدة ينبغي للعامة التنبيه لها وهي ان عدم القدرة على ما جرت به العادة الحديثة لكثير من أهل الثروة يرسم الهدية للأقارب والاصحاب ليس بعذر مخصص لتأخير الحج فان هذا ليس من الحوائج الشرعية فمن امتنع من الحج بمجرد ذلك حتى مات فقد مات عاصيا والحذر من ذلك اه قال بعض الفضلاء ونحوه لابن أمير حاج اه (قوله والناس متفاوتون في ذلك) قال في الفتح فليس كل من قدر على ما تيسر من خبز وجبن دون لحم قادر على الزاد بل ربما يهلك بمداومته ثلاثة أيام مرضا إذا كان مترفها معتاد اللحم والأطعمة المترفة (قوله لو قدر على غير الرحلة الخ) قال العلامة الشيخ رحمة الله السندي تلميذ المحقق ابن الهمام في منسكه الكبير ولعلم ان مراد الفقهاء من الرحلة المركب من الابل ذكر اكان أو أنى كما قاله الجوهري ثم هل هو شرط بخصوصه ٣٣٦ أو غيره من الدواب داخل في حكمه لم أر تعرض الاصحاب لذلك وتعرض له بعض

العلماء من الشافعية فقال الحب الطبري وفي معنى الرحلة كل جولة اعتد الحمل عليها في طريقه أي الحج من برذون أو بغل أو عمار وقال الأذري منهم هو صحيح فيمن بينه وبين مكة مراحل يسيرة جرت العادة بالسفر عليها في مثل تلك المسافة دون المراحل البعيدة كاهل المشرق والمغرب مثلاً لأن غير الابل لا يوقى

وقد ظهر للعبد الضعيف ان الفقهاء انما يوافقوا الأصوليين على ذلك لما فيه لافائدة في جعله شرط وجوب الاداء لأن فائدة الفرق بينهما هو لزوم الايصاء عند الموت وعدمه والفقر لا يتأتى فيه ذلك فلهذا جعلوا القدرة من شرائط أصل الوجوب ولم أر من نبه على هذا وقول المحقق في فتح القدير واعلم ان القدرة على الزاد والرحلة شرط الوجوب لأن علم عن أخذ خلافه مراده عن أحد من الفقهاء والافقد علمت ان الأصوليين على خلافه وعلى ما ذكره الأصوليون فلا يتأتى بحسبه المذكور في الفقير كما لا يخفى وأما في الزاد فأما إذا نبه على حق كل إنسان ما يصح به بدنه والناس متفاوتون في ذلك والرحلة في اللغة المركب من الابل ذكر اكان أو أنى وهي فاعلة بمعنى مفوعة وفيه إشارة إلى انه لو قدر على غير الرحلة من بغل أو جار فإنه لا يجب عليه ولم أره صريحاً وانما صرحوا بالكرهية ويعتبر في حق كل إنسان ما يبلغه فن قدر على رأس زاملة وهو المسمى في عرفنا راكب مقبب وأمكنه السفر عليه وجب والابلان كان مترفها فلا بد أن يقدر على شق محمل وهو المسمى في عرفنا محارة أو موهبة وإن أمكنه أن يكثرى عقبة لا يجب عليه لأنه غير قادر على الرحلة في جميع الطريق وهو الشرط سواء كان قادراً على المشي أو لا والعقبة أن يكثرى اثنتان رحلة يتعقبان عليها ركاب أحدهما مرحلة والآخر

مرحلة

على قطع المسافات الشاسعة غالباً اه وهو تفصيل حسن جداً ولم أرفى كلام

أصحابنا ما يخالفه بل ينبغي أن يكون هذا التفصيل مرادهم اه (قوله ولم أره صريحاً) قال الشيخ اسمعيل قد رأيت والله تعالى الحمد في المجتبى بر مشرح الصباغى ما هو صريح فيه ولفظه ولو ملك كراه جار أو كراه بعير عقبة فهو عاجز عن الرحلة اه لكن في ذخيرة العقبى والرحلة قيل الناقة التي تصلح لأن ترحل والمراد ههنا المركب مطلقاً اه وقال الرملى الفقه يقتضى الوجوب في البغل والحمار والفرس أذهب ومنوط بالاستطاعة وهي أعم واشترط ذكر الابل أو إنشاء دليل عليه تأمل اه وينبغي التفصيل كما بحثه السندي في منسكه الكبير وهو الوجوب عند قرب المسافة بخلاف المشرق والمغرب (قوله ويعتبر في حق كل إنسان ما يبلغه الخ) فان من لا على القارى في شرحه على لباب المناسك فهو ما يركب زاملة أو شق محمل وأما الحففة فمن مبتدعات المترفة فليس لها عبرة اه أقول الظاهر ان المراد بالحففة الخت المعروف في زماننا الذي يحمل على جملين أو بغلين لا المحارة لأنها شق المحمل كما فسره المؤلف تأمل ثم رأيت بعض الفضلاء نقل عن الشيخ عبد الله العفيف في شرح منسكه أنه اعترض كلام منسلا على فقال لا ينبغي منابذته لما قررره من انه يعتبر في حق كل ما يليق بحاله عادة وعرفاً إذ كثير من المترفين لا يقدر على الركوب إلا في الحففة لا سيما عند بعد المسافة فن كان كذلك ينبغي أن يعتبر في حقه بالارتياح وأما لو قدر على غيرها من محمل أو رأس زاملة فلا يعذر ولو كان شريفاً أو وجيهاً أو ذا ثروة اه (قوله على رأس زاملة) قال في السراج الزاملة البعير يحمل عليه

المسافر متاعه وطعامه (قوله ولم أره لا تمتنا) قال الرملي بل قواعدنا موافقة لهم وأنت عالم بأن من لم يجد معادلا غير قادر وما ذكره من وضع زاده وقرينه الخ فاسد إذ المسئلة مصورة فيمن يقدر على الشق فقط وحيث قدر على الحمل فلا كلام في الوجوب تأمل (قوله ومن حولها كاهلها) قال في المنسك المتوسط المسمى لباب المناسك ومن كان داخل المواقيت فهو كالملك في عدم اشتراط الرحلة وقيل بل من كان دون مدة السفر فمن كان من مكة على ثلاثة أيام فصاعدا فهو كالأقافي في حق الرحلة وهو اختيار جماعة اه وقوى الثاني شارحه منلا على القارى (قوله وفي قوله وما لا بد منه إشارة الخ) وجه الإشارة أن المراد به كفاي الفتح غير المسكن كفرسه وسلاحه وثيابه وعبد خدمته وآلات حرفة وقضاء دينه والمسكن مثله لأن الجميع من الحوائج الأصلية فاشتراط الحاجة في غير المسكن يشير إلى اشتراطها فيه أيضا وجعل في النهر الإشارة من العدول عن التعبير بالدار إلى المسكن وما فعله المؤلف أحسن للثابرد عليه ما إذا كان ساكنا فيه ويستغنى عنه بسكناه في غيره أيضا (قوله بخلاف ٣٣٧ ما إذا كان سكه) الضمير في كان

يعود إلى الدار على تأويل المسكن أو المكان أي بخلاف ما إذا كان سكناه وهو كبير الخ فقوله سكه بالحرركات الثلاث خير كان وهو اسم بمعنى المسكن لا فعل وقوله وهو كبير جملة حالسة (قوله ولو لم يكن له مسكن الخ) هذا مجمل على ما قبل حضور الوقت الذي يخرج فيه أهل بلده فلو حضر تعين أداء المنسك عليه فليس له أن يدفعه عنه إليه كاذكره منلا على القارى في شرحه على لباب المناسك وصرح به في اللباب حيث قال ومن له مال يلقفه ولا مسكن له ولا خادم فليس له صرفه إليه أن حضر الوقت بخلاف من له

مرحلة وشق الحمل جانبه لأن للحمل جانبين ويكفي للراكب أحد جانبيه وقد رأيت في كتب الشافعية أن من شرائط أن يحمله من يركب في الجانب الآخر وهو المسمى بالمعادل فإن لم يجد لا يجب الحج عليه ولم أره لا تمتنا ولعلمهم انما لم يذكره لسانه ليس بشرط لا مكان أن يضع زاده وقرينه وأتمته في الجانب الآخر وقد وقع لي ذلك في الحجة الثانية في الرحلة لم أجده معادلا يصلح لي ففعلت ذلك لكن حصل لي نوع مشقة حين يقل الماء والراد والله أعلم بحقيقة الحال ثم القدرة على الراد لا تثبت إلا بالملك لا بالباحة والقدرة على الرحلة لا تثبت إلا بالملك أو الجارة لا بالعارية ولا بالباحة فلو بذل الابن لبيه الطاعة وأباح له الراد والرحلة لا يجب عليه الحج وكذا لو وهب له مال ليحج به لا يجب عليه القبول لأن شرائط أصل الوجوب لا يجب عليه تحصيلها عند عدم قيام اشتراط القدرة على الراد عام في حق كل أحد حتى أهل مكة وأما القدرة على الرحلة فشرط في حق غير المكي وأما هو فلا ومن حولها كاهلها لانه لا يلحقهم مشقة فاشبهه السعي إلى الجمعة ما إذا كان لا يستطيع المشي أصلا فلا بد منه في حق الكل وفي قوله وما لا بد منه إشارة إلى أن المسكن لا بد أن يكون محتاجا إليه للسكنى فلا تثبت الاستطاعة بدار يسكنها وعبد لا يستخدمه وثياب يلبسها ومتاع يحتاج إليه وتثبت الاستطاعة بدار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه أن يبيعه ويحج بخلاف ما إذا كان سكه وهو كبير يفضل عنه حتى يمكنه بيعه والا كتفائه بما دونه ببعض ثمنه ويحج بالفضل فانه لا يجب بيعه لذلك كما لا يجب بيع مسكنه والاقتصار على السكنى بالأجارة اتفاقا بل إن باع واشترى قدر حاجته وجب بالفضل كان أفضل ولو لم يكن له مسكن ولا خادم وعنده مال يبلغ ثمن ذلك ولا يبقى بعده قدر ما يحج به وانه لا يجب عليه الحج لأن هذا المال مشغول بالحاجة الأصلية إليه أشار في الخلاصة وأشار بقوله وما لا بد منه إلى أنه لا بد أن يفضل له مال بقدر رأس مال التجارة بعد الحج إن كان تاجرا وكذا الدهقان والمزارع أما المحترف فلا كذا في الخلاصة ورأس المال يختلف باختلاف الناس والمراد بالعمل من تلزمه نفقته قال الشارح ويعتبر في نفقته ونفقة عياله الوسط من غير تبذير ولا تقتير وقد يقال اعتبار

٤٣٥ - بجز ثاني مسكن يسكنه لا يلزمه بيعه قال منلا على في شرحه والفرق بينهما ما في البدائع وغيره عن أبي يوسف أنه قال إذا لم يكن له مسكن ولا خادم وله مال يكفيه لقوت عياله من وقت ذهابه إلى حين إتيائه وعنده دراهم تبلغه إلى الحج لا ينبغي أن يجعل ذلك في غير الحج فإن فعل أثم لأنه مستطيع بملك الدراهم فلا يعذر في التبرك ولا يتضرر بترك شراء المسكن والخادم بخلاف بيع المسكن والخادم فانه يتضرر ببيعهما اه على أنه قال بعض الفضلاء أن عبارة الخلاصة خلاف ما نقله المؤلف عنها ونص عبارتها قلاهن التجريد أن كان له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه أن يبيعه ويحج به وإن لم يكن له مسكن ولا شيء من ذلك وعنده دراهم يبلغ بها الحج ويبلغ ثمن مسكن وخادم وطعام وثوب فعليه الحج وإن جعلها في غير الحج أثم اه فتعين ما قدمناه عن اللباب وبه صرح في التتارخانية أيضا (قوله إليه أشار في الخلاصة) أقول الذي رأيت في الخلاصة خلافه ونصها وإن لم يكن له مسكن ولا شيء من ذلك وعنده دراهم تبلغ بها الحج ويبلغ ثمن مسكن وخادم وطعام وقوت عليه الحج وإن جعلها في غيره أثم اه بجز وقفه (قوله وقد يقال اعتبار

الوسط الخ) قال الرضلي ليس هذا المقصود بل المقصود اعتبار الوسط من حاله المعهود ولذا أعقبه بقوله من غير تبذير ولا تقصير ناعل
(قوله كان في سعة من صرفها ٣٣٨ الى غيره) أي من شراء مسكن وخادم وتزويج ونحو ذلك لكن ان صرفه على

الوسط في نفقة الزوجة مخالفاً للفتي به فيها فان الفتوى اعتبار حالها والوسط انما يعتبر فيما اذا كان
أحدهما غنياً والاخر فقيراً كما سيأتي في باب النفقات ان شاء الله تعالى وأشار بقوله نفقة ذهابه
وايابه الى انه ليس من الشرط قدرته على نفقته ونفقة عياله بعد عودته وهو ظاهر الرواية وقيل لا بد
من زيادة نفقة يوم وقيل شهر والاخر عن أبي حنيفة والثاني عن أبي يوسف ودخل تحت نفقة عياله
سكناهم ونفقةهم وكسوتهم وان النفقة تشمل الطعام والكسوة والسكنى وقد قدمنا ان من الشرائط
الوقت أعني أن يكون مال كالمأذ كفي أشهر الحج حتى لو ملك ما به الاستطاعة قبلها كان في سعة من
صرفها الى غيره وأفاض هذا قيداً في صيرورته ديناً اذا اقتصر هو وأن يكون مال كافي أشهر الحج فلم يجمع
والاولى أن يقال اذا كان قادراً وقت خروج أهل بلده ان كانوا يخرجون قبل أشهر الحج لبعدها المسافة
أو كان قادراً في أشهر الحج ان كانوا يخرجون فيها ولم يجمع حتى اقتصر تقريرنا وان ملك في غيرها
وصرفها الى غيره لاشئ عليه كدافي فتح القدير (قوله وأمن طريق) أي وبشرط أمن طريق
يعني وقت خروج أهل بلده وان كان مخيفاً في غيره وحقيقة أمن الطريق أن يكون الغالب فيه
السلامة كما اختاره الفقيه أبو الليث وعليه الاعتماد وما أفتى به أبو بكر الرازي من سقوط الحج عن أهل
بغداد وقول أبي بكر الأسكافي لا أقول الحج فريضة في زماننا قاله سنة ست وعشرين وثلاثمائة
وقول التلجي ليس على أهل خراسان حج مذ كذا وكذا سنة كان وقت غلبة النهب والخوف في
الطريق فلا يعارض ما ذكرنا وما قاله الصغار من اني لا أرى الحج فرضاً من حين خرجت القرامطة
وما علل به في الفتاوى الظهيرية بان الحاج لا يتوصل الى الحج الا بالرشوة للقرامطة وغيرهم فتكون
الطاعة سبباً للمعصية مردوداً بان هذا لم يكن من شأنهم لانهم طائفة من الخوارج كانوا يستحلون قتل
المسلمين وأخذ أموالهم وكانوا يغلبون على أما كن ويتصدون للحاج وعلى تقدير أخذهم الرشوة
فلا يتم في مثله على الاخذ لا المعطى على ما عرف من تقسيم الرشوة في كتاب القضاء ولا يترك الفرض
للمعصية عاص قال في فتح القدير والذي يظهر أن يعتبر مع غلبة السلامة عدم غلبة الخوف حتى اذا
غلب الخوف على القلوب من أختار بين لوقوع النهب والغلبة منهم مراراً وسمعوا ان طائفة تعرضت
للطريق ولها شوكة والناس يستضعفون أنفسهم عنهم لا يجب واختلاف في سقوطه اذا لم يكن بد
من ركوب البحر فمسل البحر يمنع الوجوب وقال السكرماني ان كان الغالب في البحر السلامة من
موضع جرت العادة بركوبه يجب والا فلا وهو الاصح وسيحون وجحجون والفرات والنيل أنهار لا بحار
كافي الحديث سيحان وجحان والفرات والنيل كل من أنهار الجنة (قوله ومحرم أو زوج لا امرأة في
سفر) أي وبشرط محرم الى آخره ما في الصحيحين لا تسافر امرأة ثلاثاً الا ومعها محرم وزاد مسلم
في رواية أو زوج وروى البزار لا تحج امرأة الا ومعها محرم فقال رجل يا رسول الله اني كتبت في
عزوة وامرأتني حاجة قال ارجع فمعها فافاد هذا كله ان النسوة الثقات لا تكفي قياساً على المهاجرة
والمأسورة لانه قياس مع النص ومع وجود الفارق فان الموجود في المهاجرة والمأسورة ليس سفراً
لانها لا تقصد مكاناً معيناً بل النجاة خوفاً من الفتنة حتى لو وجدت مأماً كعسكر المسلمين وجب أن

قصد حيلة اسقاط الحج عنه
فذكره عند محمد ولا بأس
به عند أبي يوسف شرح
اللباب للنلاعلى (قول
المصنف وأمن طريق)
اختلاف هل هو من شرائط
الوجوب أو الاداء
والمرجح الثاني كما سيأتي
(قوله وعلى تقدير
أخذهم الرشوة الخ)
كذا في الفتح قال في النهر
ورده بعض المتأخرين بان
ما ذكر في القضاء ليس على
اطلاقه بل فيما اذا كان

وأمن طريق ومحرم أو
زوج لا امرأة في سفر

المعطى مضطراً بان لزمه
الاعطاء ضرورة عن
نفسه أو ماله أما اذا كان
بالالتزام منه فلا اعطاء
أيضاً بأنهم وما نحن
فيه من هذا القبيل اه
وأراد ببعض المتأخرين
ابن كمال باشا في شرحه
على الهداية وفي حاشية
الرملي وان كان الاثم على
الاخذ لكن وجود
الضرر العائد على المعطى
في ماله صبره عند ان ترك
الحج لا كون الاثم لذلك

ولو صح هذا لزم الحج مع تحقق القتل والنهب اه وأجيب
عما في النهر بأنه قد يقال ان المعطى مضطراً لاسقاط الفرض عن نفسه ولهذا والله تعالى أعلم حرم في الدر المختار بما في الفتح ثم قال
وسيجيء آخر الكتاب ان قتل بعض الحاج عند وهل ما يؤخذ في الطريق من المكس والخفارة عند قولنا والمعتمد على كافي
الفتية والمجتبى وعليه فيحتسب في الفاضل عملاً لا بد منه القدرة على المكس ونحوه كافي مناسك الطرابلسي اه وأما ما قاله

الزمن فلا يخفى ما قبله اذ القتل والنهب المؤدى الى الهلاك ليس كهذا بلا شبهة تدبر (قوله على التأييد الخ) مخرج لا خفاء
 زوجته وعمتها وخالها فان حرمتهما عقيدة بالنكاح لم تكن مخرج للزوج ايضا ولو عرف بماحل الوطء وحرم النكاح ابد الدخول فيه
 الزوج وان لم يكن بجناحا اليه في هذا المقام كذا في القهستاني بعد عزوه تفسير المحرم بما ذكره المؤلف للشاهير وفي النهر قال بعض
 المتأخرين قوله أو زوج لامرأة مما لا حاجة اليه لان المحرم هنا يعمه قال في الذخيرة والمحرم الزوج ومن لا يجوز له منا كحتم على
 التأييد بنسب أو رضاع أو صهرية ومثله في التحفة اه وبه استغنى عما في الحواشي السعدية من ان ظاهر الاستثناء في قوله صلى
 الله تعالى عليه وسلم لا تتحن امرأة الا ومعها محرم يفيد عدم يجوز الحج بهم مع أزواجهن وجوابه انه يعلم جوازه معه بالدلالة اه
 لكن المذكور في البدائع والعناية وغيرهما تفسير المحرم بما مر وهو المناسب وحينئذ فيحتاج الى ذكر الزوج (قوله بقراءة أو
 رضاع أو مصاهرة) في النزاهة ولا تسافر مع عبدها ولو خصيا ولا مع أبيها الخوسني ولا باخها رضاعا في زماننا ذكره قبل التاسع عشر
 في النفقات وفي النهر قال الحدادي والمراهق كالبالغ وأدخل في الظهيرة بنت موطأته من الزنا حيث يكون محرما لها وفيه دليل
 على ثبوت المحرمية قبل الوطء المحرام وبما ثبت به حرمه المصاهرة كذا في الحاشية ٣٣٩ اه وفي شرح اللباب هو كل رجل مأمون
 عاقل بالغ منا كحتمت عليه

تقرولاه يخاف عليها الفتنة وتراد بانضمام غيرها اليها ولهذا تحرم الخلو بالاجنبية وان كان معها
 غيرها من النساء والمحرم من لا يجوز له منا كحتمت على التأييد بقراءة أو رضاع أو مصاهرة أطلقه
 فشمع المسلم والذمي والحرم والعبد ولا يرد عليه المجوسى الذى يعتقدا باجبة نكاحها والمسلم القريب اذا
 لم يكن مأمونا والصبي الذى لم يحتمل والمجنون لان المقصود من المحرم الحفظ والصيانة لها وهو مفقود
 في هؤلاء الاربعة ولم أر من شرط في الزوج شئ وط المحرم وينبغي ان لا يفرق لان الزوج اذا لم يكن
 مأمونا أو كان صبيبا أو مجنونا لم يوجد منه ما هو المقصود كما ذكرنا وغبارة للجمع أولى وهي ويشترط في
 حج المرأة من سفر زوجها أو محرم بالغ عاقل غير مجوسى ولا فاسق مع النفقة عليه وأطلق المرأة فشمع
 الشابة والعجوز لا طلاق النصوص والمرأة هي البالغة لان الكلام فيمن يجب عليه الحج فلذا قالوا
 في الصبيبة التي لم تبلغ حد الشهوة تسافر بلا محرم فان بلغت لا تسافر الا به والمراد خطاب وليها بان
 يمنعها من السفر وان لم يكن لها ولي فلا تستحب في السفر لان المراد انها يحرم عليها انها غير مكففة
 حتى تبلغ وبلغها حد الشهوة لا يستلزمه وقيد بالسفر وهو ثلاثة أيام لئلا يها لانه يباح لها الخروج
 الى ما دون ذلك لحاجة بغير محرم وأشار بعدم اشتراط رضا الزوج الى انه ليس له منعها عن حجة
 الاسلام اذا وجدت محرما لان حقه لا يظهر في الفراض بخلاف حج التطوع والمندور وأشار المصنف
 الى ان أمن الطريق والمحرم من شرائط الوجوب لانه عطفه على ما قبله وهو أحد القولين وقيل شرط
 وجوب الاداء وثمره الاختلاف تظهر في وجوب الوصية وفي وجوب نفقة المحرم وراحلة اذا أبى أن يحج

اه (قوله لانه يباح لها الخروج الخ) أى اذا لم تكن معتدة وروى عن أبى حنيفة وأبى يوسف كراهة الخروج لها مسيرة يوم بلا محرم
 فمبني على أن تكون الفتوى عليه لفساد الزمان شرح اللباب (قوله وهو أحد قولين) قال في شرح اللباب وقد اختلف في أمن
 الطريق فمنهم من قال انه شرط الوجوب وهو رواية ابن شجاع عن أبى حنيفة ومنهم من قال شرط وجوب الاداء على ما ذكره جماعة
 من أصحابنا كصاحب البدائع والجمع والكرمانى وصاحب الهداية وغيرهم فمن خاف من ظالم أو وعد أو وسع أو غرق أو غير ذلك
 لم يلزمه أداء الحج بنفسه بل بماله والعبرة بالغالب برأى بحر افان كان الغالب السلامة يجب عليه أن يؤدي بنفسه والا فلا كذا قاله
 أبو المثلث وعليه الفتوى وفي القنية وعليه الاعتماد والمراد انه لا يجب عليه أن يؤدي بنفسه بل اما أن يحج غيره أو يوصى به اه ثم
 قال في شرح اللباب ثم اختلفوا في ان المحرم أو الزوج شرط الوجوب أو الاداء كما اختلفوا في أمن الطريق فصح قاضيان وغيره انه
 من شرائط الاداء وصح صاحب البدائع والسروحي انه من شرائط الوجوب وصنيع المصنف أى صاحب اللباب يشعر بانه من
 شرائط الاداء على الاربع (قوله وفي وجوب نفقة المحرم الخ) صحح في المراج الوجوب وحكى في اللباب القولين بل ان ترجيح لكن
 قدم الاول فقال قيل نعم وقيل لا اه أى لا يلزمه ولا يجب عليها ما لم يخرج المحرم بنفقة على ما ذكره الطحاوى وهو قول أبى حفص
 البزارى وفي منسك ابن أمير حاج وهل يجب عليها نفقة المحرم والقيام براحلتها اختلفوا فيه وصحوا عدم الوجوب وفي السراج الوهاج

حرام بالتأييد سواء كان
 بالقراءة أو الرضاغة أو
 الصهرية بنكاح أو سفاح
 في الأصح كذا ذكره
 الكرخي وصاحب
 الهداية في باب الكراهية
 وذكر قوام الدين شارح
 الهداية انه اذا كان محرما
 بالزنا فلا تسافر معه عند
 بعضهم واليه ذهب
 القدورى وبه نأخذ اه
 وهو الا حوط في الدين
 وأبعد عن التهمة لاسيما
 وفي المسئلة خلاف
 الشافعية في ثبوت المحرمية

التوفيق بين القولين ان الحرم اذا قال لا اخرج الا بالنفقة وجب عليها واذا اخرج من غير اشتراط ذلك لم يجب اهـ (قوله وفي وجوب
التزوج عليها الخ) جزم في الباب بانه لا يجب عليها ان تزوج من يبيعها وعزاه شارحه الى البدائع وقاضيان وغيرهما ثم قال ومن
ابن حجاج عن ابي حنيفة ان من لا يحرم لها يجب عليها ان تزوج زوجها يبيعها اذا كانت موسرة اهـ (قوله ولو جدد بعد بلوغه
قبل الوقوف الخ) كذا عبارة اغلب كتب المذهب بصيغة قبل الوقوف وهي محتملة لان براد قبل ان يقف أو قبل فوات وقت
الوقوف وعلى الثاني مشي منلا على في شرح المناسك وشرح النقاية ويؤيد الاول قول الامام السرخسي في مبسوطه في آخر باب
المواقيت ولو ان الصبي اهل بالحج قبل ان يحتم ثم احتلم قبل ان يطوف بالبيت أو قبل ان يقف بعرفة لم يجزه عن حجة الاسلام عندنا
الا ان يجدد احرامه قبل ان يقف بعرفة فيحتمل ان يجزه عن حجة الاسلام اهـ فلو وقف بعد الزوال ولو لحظة ثم بلغ ليس له التجديد
وان بقي وقت الوقوف لتسامحه ٣٤٠ اذا الحج بعد التمام لا يقبل النقص ولا يصح أداء حجتين في عام واحد بالاجماع كذا ذكره

القاضي محمد عدي في
شرحه خلاصة المناسك
على لباب المناسك المختصر
من شرحه الكبير عباب
المسالك عن شيخه
العلامة الشيخ حسن
العجمي وذكر مثله
الشيخ عبد الله العفيف
في شرح منسكه مستدلا
بقوله صلى الله عليه
وسلم من وقف بعرفة
ساعة من ليل أو نهار
فلو أحرم صبي أو عبد قبل
أو اعتق فحصى لم يجز لمن
فرضه

فقد تم حجه من من صبح
العسوم فيشمل الصبي
وقد قلنا بان حجه نفل صحيح
ويمتنع أداء حجتين نفل
وفرض في سنة واحدة ثم
قال وقد وقع الاختلاف
في الافتاء في هذه المسئلة

معها الا بهما وفي وجوب التزوج عليها الخ معها ان لم تجد محرما ذن قال هو شرط الوجوب قال لا يجب
عليها شيء من ذلك لان شرط الوجوب لا يجب تحصيله ولهذا المالك المال كان له الامتناع من
القبول حتى لا يجب عليه الحج وكذا الواجب له ومن قال انه شرط وجوب الاداء وجب جميع ذلك ورجح
المحقق في فتح القدير انهما مع الصحة شروط وجوب ادائها فان هذه العبادة تجري فيها النيابة عند العجز
لامطابقا توسط بين المالبة المحضة والبدنية المحضة لتوسطها بينهما والوجوب أمر دائر مع فائده
فيثبت مع قدرة المال ليطهر أثره في الاجحاج والا يضاء واعلم ان الاختلاف في وجوب الايضاء اذا مات
قبل أمن الطريق فان مات بعد حصول الامن فلا تفارق عني الوجوب وأشار باشتراط المحرم أو الزوج
الى ان عدم العدة في حقها شرط أيضا بجامع حرمة السفر عليها أي عدة كانت والعبرة لوجوبها وقت
خروج أهل بلدها وعن ابن مسعود انه رد المعتدات من الخيف بفتحين مكان لا يعلوه الماء مستطيل
فان لزمها العدة في السفر فسيأتي في محله ان شاء الله تعالى (قوله فلو أحرم صبي أو عبد قبل أو اعتق
فحصى لم يجز من فرضه) لان الاحرام انما ينعقد للنفل فلا ينقلب للفرض وهو وان كان شرطا عندنا
ليكنه شبه بالركن من حيث امكان اتصال الاداء به فاعتبرنا الشبه فيما نحن فيه احتياطا وفي اسناد
الاحرام الى الصبي دليل على صحته منه وهو محمول على ما اذا كان يعقله فان كان لا يعقله فاحرم عنه
أبو صار محرما فينبغي ان يجزئه قبله ويلبسه ازارا ورداءا لما كان الصبي غير مخاطب كان احرامه
غير لازم ولذا لو أحصر وتحلل لادم عليه ولا جزاء ولا قضاء ولو جدد بعد بلوغه قبل الوقوف ونوى
الفرض أجزاء لانه يمكنه الخروج عنه لعدم اللازم بخلاف العبد لا يمكنه الخروج عنه للزوم فلو
جدده بعد عتقه لا يصح والكافرو المجنون كالصبي فلو حج كافر أو مجنون فاقى وأسلم فجدد الاحرام
أجزاء ما قبل وهذا دليل ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه بخلاف الصلاة بجماعة كذا في فتح
القدير وفيه بحث من وجهين الاول كيف يتصور احرام المجنون فانه لا يتصور منه احرام بنفسه
وكون وليه أحرم عنه يحتاج الى نقل صريح يفيد ان المجنون البالغ كالصبي في هذا الثاني ان هذا
لا يدل على ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه لان في هذه المسئلة لم يوجد الحج منه انما وجد الاحرام فقط

في زماننا من العصر بين من أفق بعدم صحة تجديد الصبي الاحرام بعد ان دخل عليه وقت الوقوف لانه
وهو بأرض عرفة محرم بالحج النفل ومنهم من أفق بصحة ذلك وقد بسط الكلام عليها في التذكرة العفيفية في فقه الحنفية اهـ
ملخصا من حاشية المدني على الدر المختار (قوله وكون وليه أحرم عنه يحتاج الى نقل صريح) قال في الزهر طاهران مقتضى صحة
احرام الولي عن الصبي الذي لا يعقل صحته عن المجنون بجامع عدم العقل في كل اهـ وقال المقدسي في شرحه أقول وفي البحر
العيني لا حج على مجنون مسلم ولا يصح منه اذا حج بنفسه ولكن يحرم عنه وليه كما سيأتي ان شاء الله تعالى اهـ قلت وفي الذخيرة قال
في الاصل وكل جواب عرفته في الصبي يحرم عنه الاب فهو الجواب في المجنون اهـ وفي الولو الحمية قبيل الاحصار وكذا الصبي يبيع به
أبوه وكذا المجنون يبيع المناسك ويرى الجمار لان احرام الاب عنهما واهما طاهران كاحرامهما بنفسهما اهـ فهذه النقول

حريصة في ان الميقاتون كالصبي (قوله فالحاصل انه لا يكون معسلا الخ) قال في الزهرجوه باسلامه اذا اتى سائر الافعال ضعيف
 كاهل (قوله فالميقات مشترك الخ) قال في الزهر المواقيت جميع ميقات بمعنى الوقت المحدود واستعير للمكان اعني مكان الاحرام كما
 استعير المكان للوقت في قوله تعالى هنالك ابتلى المؤمنون قال بعض المتأخرين ومنه قولهم ووقته البستان وهو سهو ظاهر اذ
 المعنى كما في المقرب وغيره ميقاته يستاقى بني عامر ولا ينافيه قول الجوهري الميقات موضع الاحرام لانه ليس من رايه التفرقة بين
 الحقيقة والمجاز وكونه في البحر استند الى ظاهر ما في الصحاح فرغم انه مشترك بين الوقت والمكان المعين والمراد هنا الثاني وأعرض
 عن كلامهم السابق وقد علمت ما هو الواقع (قوله الحلبي) أي العلامة فمجد ابن أمير حاج الحلبي تلميذ المحقق ابن الهمام وشارح
 تحريره الاصولي وشارح منية المصلي وهو أقدم من الحلبي صاحب الملتقى وشارح ٣٤١ المنية أيضا واسمه ابراهيم (قوله وان

كان هو الافضل) ذكر
 من لا على القاري في
 شرح الباب انه يكره
 وفاقا بين علمائنا خلافا
 لابن أمير حاج حيث قال
 هو الافضل أه أي
 الافضل تأخير المديني
 احرامه الى الحجفة وعبرة
 مستن الباب والمديني اذا
 جاوز وقته غير محرم

لانه لو وقف بعرفة لم يكن موضوع المسئلة ولم يكن للتجديد فائدة فالحاصل انه لا يكون معسلا
 بالاحرام والوقوف وشهوذا مناسك فلا منافاة بين الفرعين كما لا يخفى وفي الذخيرة عن النوادر البالغ
 اذا جن بعد الاحرام ثم ارتكب شيئا من محظورات الاحرام فان فيه الكفارة فرقا بينه وبين الصبي (قوله
 ومواقيت الاحرام ذوالحليفة وذات عرق والحجفة وقرن وبلا لاهلها ولبن مر بها) أي الامكنة التي
 لا يتجاوزها الا قافي الاحرام خمسة فالميقات مشترك بين الوقت المعين والمكان المعين والمراد هنا
 الثاني وسيأتي الاول وذوالحليفة بضم الحاء المهملة وبالفاء بينه وبين مكة نحو عشر مراحل أو تسع
 وبينه وبين المدينة سبعة أميال كما ذكره النووي وقيل سبعة كما ذكره الفاضل عياض بميقات أهل
 المدينة وهو أبعد المواقيت وبهذا المكان آثار تسميه العوام آثار على قيل لان علي بن أبي طالب رضي
 الله عنه قاتل الجن في بعض تلك الآثار وهو كذب من قائله كما ذكره الحلبي في مناسكه وذات عرق
 بكسر العين وسكون الراء لجميع أهل المشرق وهي بين المشرق والمغرب من مكة قيل وبينها وبين مكة
 مرحلتان والحجفة بضم الجيم وسكون الحاء المهملة واسمها في الاصل مهيعة نزل بها سبل يحف أهلها أي
 استأصلهم فسميت حجفة قال النووي بينها وبين مكة ثلاث مراحل وهي قرية بين المغرب والشمال
 من مكة من طريق تبوك وهي طريق أهل الشام ونواحيها اليوم وهي ميقات أهل مصر والمغرب
 والشام وقرن بفتح القاف وسكون الراء وهو جبل مطل على عرفات بينه وبين مكة نحو مرحلتين وفي
 الصحاح انه بفتح الراء وان أويس القرني منسوب اليه ورد بانه يسكون الراء وان أويس منسوب الى قبيلة
 يقال لها بنو قرن بطن من مراد وهو ميقات أهل نجد وأما بل لم فهو ميقات أهل اليمن وهو ممكن
 جنوب مكة وهو جبل من جبال تهامة على مرحلتين من مكة فهذا هو المراد بقوله لاهلها وهذه
 المواقيت ما عدا ذات عرق ثابتة في الصحيحين وذات عرق في صحيح مسلم وسنن أبي داود وقوله وان
 مر بها يعني من غير أهلها وقد أفاد انه لا يجوز مجاوزة الجميع الا محراما فلا يجب على المديني ان يحرم
 من ميقاته وان كان هو الافضل وانما يجب عليه ان يحرم من آخرها عندنا ويعلم منه ان الشامي اذا
 مر على ذي الحليفة في ذهابه لا يلزمه الاحرام منه بالطريق الاولى وانما يجب عليه ان يحرم من الحجفة

كره وفي لزوم الدم خلاف
 وصحح سقوطه اه وقال
 شارحه ولعله أشار الى
 ما في النخبة ان من كان في
 طريقه ميقاتان لا يجوز
 ان يتعدى الى الثاني على
 الاصح فالدم يكون

متفرعا على القول المقابل للاصح لكن الاظهر أن يقال وصحح عدم وجوبه لان من في طريقه ميقاتان مخير في أن يحرم من الاول
 وهو الافضل عند الجمهور ونرجاعا عن الخلاف فانه متعين عند الشافعي أو يحرم من الثاني فانه رخصته وقيل انه أفضل بالنسبة الى
 أكثر ارباب النسك فانهم اذا أحرموا من الميقات الاول ارتكبوا كثيرا من المحظورات بعدئذ وبغيره قبل وصولهم الى الميقات
 الثاني فيكون الافضل في حقهم التأخير وهذا لا ينافي ما في البدائع من جاوز ميقاتين هذه المواقيت من غير احرام الى ميقات
 آخر جازا ان المستحب أن يحرم من الميقات الاول كذا روى عن أبي حنيفة انه قال في غير أهل المدينة اذا مروا على المدينة فجاوزوها
 الى الحجفة فلا بأس بذلك وأحب الى أن يحرموا من ذي الحليفة لانهم لما وصلوا الى الميقات الاول لم يحرّمهم محافظة حرمة فكريه لهم
 تركها اه ومثله ذكره القسودوري في شرحه وبه قال عطاء وبعض المالكية والحنابلة ووجه عدم التنافي ان حكم الاستحباب
 المذكور نظر الى الاحوط ونرجاعا عن الخلاف والساعة والمبادرة الى الطاعة وان قوله الافضل التأخير بناء على فساد الزمان

ومكاثرة مباشرة العصيان ومثله قولهم التقديم على الميقات أفضل حتى قال بعض الساف من اتهم الحج الاحرام من دوبره أهله
 لكنه مقيد بمن يكون مأموئاعن الوقوع في محظورات احرامه الا ان في قول أبي حنيفة في غير أهل المدينة إشارة الى ان أهل
 المدينة ليس لهم أن يجاوزوا عن ميقاتهم المعين لهم على لسان الشرع وبه يجمع بين الروايتين المختلفتين عن أبي حنيفة فعنه انه لو لم
 يحرم من ذى الحليفة وأحرم من الحجة ان عليه ذما وبه قال مالك والشافعي وأحمد وعنه ما سبق من قوله لا بأس فتحمّل رواية وجوب
 الدم على المدنيين وعدمه على غيرهم والله أعلم له (قوله والا فآخر المواقيت الخ) أي والانتقل بان المراد بالمحاذاة المحاذاة القريبة يلزم
 عليه أن لا يجب على الشامي كالمصري الاحرام من الحجة بل يجوز له مجاوزتها والاحرام بعدها حين يحاذي قرن المنازل لانه آخر
 المواقيت باعتبار المحاذاة فيساقى ٢٤٢ ما مر من وجوب الاحرام من الحجة وقوله ذكر كرى الخ يسان لذلك مع زيادة (قوله ذكر كرى

بعض أهل العلم من
 الشافعية) يعنى به الشيخ
 شهاب الدين ابن حجر
 شارح المنهاج والشمائل
 وغيرهما وكان من
 اجلائهم وقد أدركته في
 آخر عمره كذا في النهرثم
 قال وأقول في الجواب
 الثاني مالا يخفى لان من
 لا يمر على المواقيت يحرم
 اذا حاذى آخرها فثبت
 المحاذاة أو بعدت (قوله
 عند عدم المرور على
 المواقيت) أخذ التقييد
 به من قولهم المنقول
 سابقا ومن كان في بحر
 أو بر لا يمر بواحد من هذه
 المواقيت الخ (قوله لانه
 حينئذ لم يكن سفره للحج)
 هذا التعليل يقيدانه
 لا ترتفع المخالفة بخروجه
 بعد الى أحد المواقيت

كالمصري لكن قيل ان الحجة قد ذهبت أعلامها ولم يبق بها الارسوم خفية لا يكاد يعرفها الاسكان
 بعض البوادى ولهذا والله أعلم اختار الناس الاحرام من المكان المسمى براىض وبعضهم يجعله
 بالغين احتياطاً لانه قبل الحجة بنصف مرحلة أو قريب من ذلك وقد قالوا ومن كان في براوى بحر لا يمر
 بواحد من هذه المواقيت المذكورة فعليه أن يحرم اذا حاذى آخرها ويعرف بالاجتهاد وعليه أن
 يجتهد وادام يكن بحيث يحاذى فعلى مرحلتين الى مكة ولعل مرادهم بالمحاذاة المحاذاة القريبة من
 الميقات والا فآخر المواقيت باعتبار المحاذاة قرن المنازل ذكرى بعض أهل العلم من الشافعية المتقين
 بمكة في الحجة لارابعة للعبد الضعيف ان المحاذاة حاصلة في هذه الميقات فينبغي على مذهب الحنفية أن
 لا يلزم الاحرام من رابع بل من خالص القرية المعروفة وانه حينئذ يكون محاذيا لآخر المواقيت وهو
 قرن فاجبته بجوابين الاول ان احرام المصرى والشامى لم يكن بالمحاذاة وانما هو بالمرور على الحنفة
 وان لم تكن معروفة واحرامهم قبلها احتياطاً والمحاذاة انما تعتبر عند عدم المرور على المواقيت
 الثاني ان مرادهم بالمحاذاة القريبة بالمسارين لقرن بعيدة لان بينهم وبينه بعض جبال والله أعلم
 بتحقيق الحال أطلق في الاحرام فشمّل احرام الحج واحرام العمرة لانه لا فرق بينهم في حق الآفاق
 وشمّل ما اذا كان قاصدا عند المجاوزة الحج أو العمرة أو التجارة أو القتال أو غير ذلك بعد أن يكون قد
 قصد دخول مكة لان الاحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة واستوى فيه السكلى وأما دخوله صلى الله
 عليه وسلم مكة بغير احرام يوم الفتح فكان مختصا بتلك الساعة بدليل قوله صلى الله عليه وسلم في ذلك
 اليوم مكة حرام لم تدخل لاحد بعدى وانما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما يعنى الدخول بغير
 احرام لاجماع المسلمين على حل الدخول بعده عليه الصلاة والسلام للقتال وقيدنا بقصد مكة لان
 الآفاق اذا قصد موضعاً من المحل كخليص يجوز له أن يتجاوز الميقات غير محرم واذا وصل اليه التحق
 بأهله ومن كان داخل الميقات فله أن يدخل مكة بغير احرام اذا لم يقصد الحج أو العمرة وهى التحيلة لمن
 أراد أن يدخل مكة بغير احرام وينبغي أن لا تجوز هذه التحيلة للأمر بالحل لانه حينئذ لم يكن سفره
 للحج ولانه مأموئاعن آفاقية واذا دخل مكة بغير احرام صارت حجة مكية فمكة مخالفاً وهذه

واحرامه منه ونقل كلام المؤلف هذا الشيخ حنيف الدين المرشدى في شرح منسكه وأقره ونقله
 عنه القاضى محمد عيسى في شرح منسكه كثر في حاشية المدنى على الدر المختار ثم قال فيها ونقل الملا على القارى في رسالته المسماة
 بيان فعل الحرام اذا دخل مكة من حج عن الغيرة وقعت مسئلة اضطررب فيها فقهاء العصر وهى ان الآفاق الحاج عن الغيرة اذا انفصل
 عن الميقات بغير احرام للحج هل هو مخالف أم لا فتدلى نعم فيبطل حجّه عن الآقروان عاد الى الميقات وأحرم وقيل لا بل عليه أن
 يرجع الى الميقات ويحرم عن الآقروا عتد الأولون على ظاهره ما فى المنسك الكبير للسندى ان من شروط صحة الحج عن الآقرو
 أن يحرم من الميقات فلو اعتمر وقد أمره بالحج ثم حج من مكة يضمن في قولهم جميعاً ولا يجوز ذلك عن حجة الاسلام لانه مأموئاعن حجة
 ميقاتية اه ولا يصح الاعتماد عليه لان الشرط فرض لا يشترط الا بدليل قطعى فمجرد قوله من غير نقله عن مجتهد او استناده الى
 دليل غير مقبول وأطال الى ان قال وبما ذكرناه أفنى الشيخ قطب الدين وشيخنا سنان الرومى في منسكه وأنفق به أيضاً الشيخ على

المقدس ونقل فتواه فراجعها اه ما في الحاشية ملخصاً قول وفي ردّه ما ذكره السندى نظراً لان المسئلة منقولة والمفاد متبج
 للمجتهد وان لم يظهر دليله في التارخانية عن المحيط ولو أمره بالبحر فاعتزم ثم حج من مكة فهو مخالف في قولهم وفي الحاشية ولا يجوز
 ذلك من حجة الاسلام عن نفسه وكذلك حج ثم اعتزم كان مخالفاً عند العامة وفي المحيط ولو أمره بالبحر مرة فاعتزم أولاً ثم حج عن نفسه
 لم يكن مخالفاً وان حج أولاً ثم اعتزم فهو مخالف اه فليست أميل فقد يقال انه جعل مخالفاً لكونه أحرم أولاً بغير ما أمر به فقد جعل
 سفره لنفسه فلا يدل على اشتراط احرام المأمور من الميقات وانه لا يقع عن الأمر وان عاد الى الميقات اذا لم يفعل أولاً نسكاً لم يؤثر به
 فينبغي التفصيل وهو انه ان جاوز الميقات بلا احرام قاصداً للبيتين ثم دخل مكة ثم ٣٤٣ خرج الى الحل وقت الاحرام

فأحرم من الميقات عن
 الأمر بحج وز لانه صار
 آفاقاً كما باني وان فعل
 نسكاً غير ما أمر به قبل
 احرامه عن الأمر يكون
 مخالفاً وان عاد الى الميقات
 وأحرم عنه من الميقات
 فتأمل (قوله أجمعوا على
 انه مكروه الخ) كذا نقل
 القهستاني الاجماع عن
 التحفة ثم قال وفي المحيط

وضع تقديمه علمه بالبحر
 ولذا أخلاه المحل والمكي
 المحرم للحج والمحل للعمرة

ان أمن من الوقوع في
 محظور الاحرام لا يكسره
 وفي النظم عنه انه يكره
 الا عند أبي يوسف (قوله)
 فلا يدخل المحرم عند قصد
 التذلل (المحرما) قال
 العلامة الشيخ قطب الدين
 في منسكه ومما يجب
 التمسك به سكان جدة بالحج
 وأهل جدة بالمهمله

المسئلة يكثر وقوعها فيمن يسافر في البحر الملح وهو أمر بالبحر ويكون ذلك في وسط السنة فهل له أن
 يقصد البندر المعروف بجدة ليدخل مكة بغير احرام حتى لا يطول الاحرام عليه ولو أحرم بالبحر فان
 المأمور بالبحر ليس له ان يحرم بالعمرة (قوله وضع تقديمه علمه بالبحر) أي جاز تقديم الاحرام على
 المواقيت ولا يجوز تأخيرها عنها أما الاول فلقوله تعالى وأتوا الحج والعمرة لله وفسرت الصحابة الاتمام
 بان يحرم بهما من ديرة أهله ومن الاماكن القاصية وقال عليه السلام من أهل من المسجد الأقصى
 بحجة أو بعمرة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر رواه الامام أحمد ولم يتكلم المصنف على أفضلية
 التقديم وعدمها اما ان فيه تفصيلاً ذكره في الكافي وهو ان التقديم أفضل اذا كان يملك نفسه ان
 لا يقع في محظور لان المشقة فيه أكثر فكان أكثر ثواباً لان الاجر بقدر التعب بخلاف التقديم على
 الأشهر أجمعوا على انه مكروه من غير تفصيل بين خوف الوقوع في محظور ولا كما أطلقه في المجمع ومن
 فصل كصاحب الظهيرية قياساً على الميقات المكي فقد أخطأ وانما كره مطلقاً قبل الميقات الزماني
 شبهه بالركن وان كان شرطاً فراجعي مقتضى ذلك شبه احتياطاً ولو كان ركناً حقيقة لم يصح قبل
 أشهر الحج فان كان شبهاً به كره قبله شبهه وقربه من عدم الصحة وشبهه الركن لم يجز لفات الحج
 استدامة الاحرام لمقتضى به من قابل وأما الثاني فلقوله عليه السلام لا يجاوز أحد الميقات الا محرماً
 وفائدة التأكيد بالمواقيت الخمسة المذمومة من التأخير (قوله ولذا أخلاه المحل) أي الحل ميقات من كان
 داخل المواقيت وهو نكسر الحاء المواضع التي بين المواقيت والمحرم ولا فرق بين أن يكون في نفس
 الميقات أو بعده كما نص عليه محمد في كتبه وقول الحق في فتح القدير المتبادر من هذه العبارة أن
 يكون بعد المواقيت غير مسلم بل المتبادر منها من كان فيها نفسها وهو غير مقصود للمصنفين وانما
 المقصود الاطلاق كما ذكرنا وانما كان الحل ميقاته لان خارج المحرم كله كما كان واحداً في حقه والمحرم
 حدى حقه كالميقات لا لا فاقى فلا يدخل المحرم عند قصد التذلل (المحرما) وأما عدم هذا
 القصد فله الدخول بغير احرام للحاجة والضرورة كما لم يكن اذا خرج من المحرم لحاجة له أن يدخل
 مكة بغير احرام بشرط أن لا يكون جاوز الميقات كالاتفاق فان جاوزه فليس له أن يدخل
 مكة من غير احرام لانه صار آفاقاً (قوله وللمكي المحرم للحج والمحل للعمرة) أي ميقات المكي
 اذا أراد الحج المحرم فان أحرم له من المحل لزمه دم واذا أراد العمرة المحل فاذا أحرم بهما من المحرم

وأهل الاودية القريبة من مكة فانهم في الغالب يأتون الى مكة في سادس ذي الحجة أو في السابع بغير احرام ويحرمون من مكة للحج
 فعلى من كان حنيفياً منهم أن يحرم بالحج قبل أن يدخل المحرم والا فعليه دم لمجاوزه الميقات بغير احرام لكن للنظر هنا مجال اذا أحرم
 هؤلاء من مكة كما هو معتادهم وتوجهوا الى عرفة ينبغي أن يسقط عنهم دم الجاوزة وتوصولهم الى أول الحل ملبيين لانه عود منهم
 الى ميقاتهم مع الاحرام والتلبية وذلك مسقط لدم الجاوزة اللهم الا أن يقال لا يعدهم عوداً منهم الى الميقات لانهم لم يقصدوا العود
 اليه لتلافى ما لزمهم بالمجاوزه بل قصدوا التوجه الى عرفة ولم أحسن تعرض لذلك والله أعلم بالصواب اه وقد نقله الشيخ عبد
 الله العفيف في شرحه وأقره وقال القاضي محمد عيسى في شرح منسكه والظاهر السقوط لان العود الى الميقات مع التلبية مسقط سواء
 نوى العود أو لم ينو لم يحصل المقصود والذي هو التعظيم اه كذا في حاشية المدنى على الدر المختار

(قوله والمراد بالمشي الخ) فسر في النهر المشي بساكن مكة وقال أما القاري فحرمها فليس بمشي وان أعطي حكمه واعتبر من التوافيق بان ما قاله من التعميم عدول عن المعنى الحقيقي بلا دليل (باب الاحرام) (قوله وهو في الشريعة نية النكاح الخ) قال في النهر هو شرعا الدخول في حرمان مخصوصة أي التزامه اغترابه لا يتحقق شرعا الا بالنية مع الذكروا الخصوصية كذا في الفتاوى فهما شرطان في تحققه لا جواز لمساهايته كما توهمه في البحر (قوله أو المحصنة) قال الرملي أي الا تيان بشئ من خصوصيات النسك سواء كان تلبية أو ذكر أو قصد به التعظيم أو سوق الهدى أو تقليد البدنة كما في المستصفي (قول المصنف والغسل أفضل) قال المرشد في شرحه وهذا الغسل أحد الاعمال المسنونة في الحج فانها الدخول مكة تالها للوقوف بعرفة رابعة للوقوف بمزدلفة خامس الطواف الزياره سادسها وسابعها وثمانها الرمي الجارف أيام التشريق ناسعها الطواف الصدر عاشرها الدخول حرم المدينة قال في البحر العميق ٣٤٤ ولا غسل رمي جرة العقبة يوم النحر اه كذا في حاشية المدني (قوله قال الشارح الخ)

وعبارته والمراد به هنا الغسل تحصيل النقاظة وإزالة الرائحة لا الطهارة حتى تؤمر به الحائض والنفساء ولا يتصور حصول الطهارة لهما ولهذا لا يعتبر التيمم عند الحجز من الماء بخلاف الجمعة

(باب الاحرام)

واذا أردت أن تحرم فتوضأ والغسل أفضل والعبدان انتهت قال في النهر وعزاه في المعراج إلى شرح بكر (قوله) وفيه نظر لان التيمم الخ قال في النهر أقول فيه نظر اذ مناء على ان المخالفة راجعة الى قواد ولهذا لا يعتبر التيمم عند

(باب الاحرام)

أحرم الرجل اذا دخل في حرمة لا تفتهك من ذمة وغيرها وأحرم الحج لأنه يحرم عليه ما يحل لغيره من الصيد والنساء ونحو ذلك وأحرم الرجل اذا دخل في الحرم أو دخل في الشهر الحرام وأحرم لغة في حرمة العظيمة أي منعه كذا في ضياء المحلوم مختصر شمس العلوم وهو في الشريعة نية النكاح من حج أو عمره مع الذكروا الخصوصية على ما سيأتي وهو شرط صحة النسك كتمكينة الافتتاح في الصلاة والصلاة والحج لهما تحريم وتحليل بخلاف الصوم والزكاة لكن الحج أقوى من غيره من وجهين الاول انه اذا تم الاحرام للحج أو للعمرة لا يخرج عنه الا بعمل النسك الذي أحرم به وان أفسده الا في القواف فيعمل العمرة والا احصار فيسبح الهدي الثاني انه لا بد من قضاءه مطلقا ولو كان مظنونا فلو أحرم بالحج على ظن انه عليه ثم ظهر خلافه وجب عليه المضي فيه والقضاء ان أبطله بخلاف المظنون في الصلاة فانه لا قضاء لو أفسده (قوله واذا أردت أن تحرم فتوضأ والغسل أفضل) قد تقدم دليله في الغسل وهو للنقاظة لا للطهارة فيستحب في حق الحائض أو النفساء والصبي لما روى أن أبا بكر رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أسماء قد نفست فقال مرها فلتغتسل وتحرم بالحج ولهذا لا يشترع التيمم له عند الحجز عن الماء قال الشارح بخلاف الجمعة والعبدان يعني ان الغسل فهم ما للطهارة لا للتنظيف ولهذا يشترع التيمم لهما عند الحجز وفيه نظر لان التيمم لم يشترع لهما عند الحجز اذا كان طاهرا عن الجنابة ونحوها والكلال فيه لانه ملوث ومغير لكن جعل طهارة ضرورة اداء الصلاة ولا ضرورة فيهما ولهذا سوى المصنف في الكافي بين الاحرام وبين الجمعة والعبدان

وأشار

الحجز والظاهر رجوعها الى قوله والمراد بهذا الغسل

تحصيل النقاظة لا الطهارة بخلاف الجمعة والعبدان فانه يلاحظ فيها مع النقاظة الطهارة أيضا لانه انما شرع للصلاة ولذا لم تؤمر به الحائض والنفساء مع انه قد قيل بانهم ما يحضران العبدان كما نزع ما في الكافي من تحقيق اه قال الشيخ اسمعيل والانصاف ان اصل عبارة الزبلي موهمة شرعية التيمم لهما والمراد لا يدفع الابراد ثم عبارة البحر موهمة أيضا حيث نقل عن الكافي التسوية وظاهرها بالنظر الى عدم التيمم وليس كذلك بل من حيث قيام الوضوء مقام الغسل ولفظها فعلم ان هذا الاغتسال للنقاظة لزول ما به من الدرن والوسخ فيقوم الوضوء مقامه كافي العبدان والجمعة لكن الغسل أحب لان النقاظة به أتم اه والاقامة حكماها الشئ عن القدوري لفظ قال القدوري كل غسل للنقاظة فالوضوء يقوم مقامه كغسل الجمعة والعبدان اه ولا يخفى ان التسوية في عدم التيمم وان لم تكن صريحة لكنها معلومة من تفريعه قيام الوضوء مقام الغسل على كونه للنقاظة واذا كان للنقاظة لا يعتبر التيمم لعدم ما فيه وحيث سوى بين الاحرام والجمعة والعبدان في قيام الوضوء مقامه المخرج على ما ذكره التسوية في

عدم اعتبار التيمم بين الكل (قول المصنف والبس اذا اراد رداءه الخ) ويدخل الرداء تحت اليد اليمنى ويلقبه على كتفه الايسر ويبنى كتفه الايمن مكشوفاً كذا في الخزانة ذكره البرجسدي في هذا المحل وهو موهم ان الاضطباع يستحب من اول احوال الاحرام وعليه العوام وليس كذلك فان محل الاضطباع المستنون انما يكون قبيل الطواف الى انتهائه لا غير كذا في شرح الباب المنلا على القاري وقال المرشدي في شرح مناسك التكنز وهو الاصح وانه هو السنة ونقله الشيخ رجة الله السندي في منسكه الكبير عن الغاية ومناسك الطرابلسي والفتح وقال فالخاص ان اكثر كتب المذهب ناطقة بان الاضطباع يس في الطواف لاقبله في الاحرام وعليه تدل الاحاديث وبه قال الشافعي اه كذا في حاشية ٣٤٥ المدني على الدر المختار (قوله والافسائر

العورة كاف) فيجوز في ثوب واحد أو أكثر من ثوبين وفي أسودين أو قطع خرق مخيطة والأفضل أن لا يكون فيهما خياطة اه لباب المناسك (قول المصنف وصلى ركعتين) قال في التتارخانية وفي المحيط وان قرأ في الركعة الأولى بفتححة الكتاب وقل يا أيها الكافرون وفي الثانية بفتححة الكتاب

وأشار المصنف الى انه يستحب لمن اراده كمال التنظيف من قص الاطفار والشارب وحلق الابطين والعانة والراس لمن اعتاده من الرجال أو اراده والاقتصر بحه وازالة الشعث والوسخ عنه وعن بدنه بغسله بالمحطى والاشنان ونحوه ما ومن المستحب عند ارادته جعاز زوجته أو جارية به ان كانت معه ولا مانع من الجماع فانه من السنة (قوله والبس اذا اراد رداءه جديدين أو غسيلين) لانه عليه السلام لبسهما هو وأصحابه كمارواه مسلم ولانه ممنوع عن لبس الخيط ولا بد من ستر العورة ودفع الحر والبرد وذلك فمعا عيناه والازار من السرة الى ما تحت الركبة يذكروا ثوبت كافي ضمماء المعلوم والرداء على الظهر والتكتفين والصدر ويشده فوق السرة وان غرز طرفيه في ازاره فلا بأس به ولو خله بخلال أو مسله أو شده على نفسه بجمل أساء ولا شيء عليه وما في الكتاب بيان للسنة والافسائر العورة كاف كافي الجمع وأشار بتقديم الجديد الى أفضليته وكونه أبيض أفضل من غيره كالتكفين وفي عدم غسل الثوب العتيق ترك للمستحب ولا يخفى ان هذا في حق الرجل (قوله وتطيب) أي يسن له استعمال الطيب في بدنه قبيل الاحرام أطلقه فشمع ما يتبقى عنه بعده كالمسك والغالية وما لا يتبقى لمحدث عائشة في الصحيحين كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لآحرامه قبل أن يحرم وفي لهما كافي أنظر الى ويبيض العلب في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم لآحرامه قبل أن يحرم وفي لفظ المسلم كافي أنظر الى ويبيض المسك وهو البريق والمعان وكرهه محمد بن عيسى ومحمد بن جعفر عليه وقيدنا بالبدن اذا لا يجوز التطيب في الثوب بما يتبقى عنه على قول الكل على أحد الروايتين عنهما قالوا به نأخذوا الفرق لهما بينهما انه اعتبر في البدن تابعاً على الاصح والمتصل بالثوب منفصل عنه فلم يعتبر تابعا والمقصود من استنائه حصول الارتفاق به حالة المنع منه كالسجود للصوم وهو يحصل بما في البدن فاعني عن تجويزه في الثوب اذ لم يقصد كمال الارتفاق حاله الاحرام لان الحاج الشعث الثقل وظاهر ما في الفتاوى الظهير به ان ما عن محمد رواية ضعيفة وان مشهور مذهبه كدهمها (قوله وصل ركعتين) أي على وجه السنة بعد اللبس والتطيب لانه عليه السلام صلاهما كافي الصحيحين ولا يصليهما في الوقت المذكور وتجزئه المكتوبة كتحة المسجد ثم ينوي بقلبه الدخول في الحج ويقول بلسانه مطابقا لحجته اللهم اني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني لاني محتاج في أداء أركانه الى تحمل المشقة فيطاب التيسير والقبول اقتداء بالتحليل وولده عليهم السلام حيث قال ربنا تقبل منا انك أنت السميع العليم ولم يؤمر بمثل هذا الدعاء عند ارادة الصلاة لان سؤال التيسير يكون في

والبس اذا اراد رداء جديدين أو غسيلين وتطيب وصل ركعتين

وقل هو الله أحد تبركا بفعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فهو أفضل وفي الظهيرية قال الشيخ الواعظ الاسكندري ان كثيرا من علمائنا يقرؤون بعد الفراغ من سورة قل يا أيها الكافرون ربنا

٤٤ - بحر ثاني لا ترغ قلوبنا الآتية وبعد الفراغ من قل هو الله أحد ربنا آتامن لدنك رجة وهي لنا من أمرنا رشدا (قوله أي على وجه السنة) صرح بالسنة في السراج وفي النهر هذا الأمر أي قوله وصل للذب وفي الغاية السنة اه لكن قديقال ينافي كونها سنة اجزاء المكتوبة عنها فاذا مشى في النهر على الذب تأمل (قوله وتجزئه المكتوبة) كذا حزم به في الباب قال شارحه وفيه نظر لان صلاة الاحرام سنة مستقلة كصلاة الاستحارة وغيرها مما لا تنوب القرصة منها بخلاف تحية المسجد وشكر الوضوء فانه ليس لهما صلاة على حدة كحقيقته في فتاوى المحجة فتأدى في ضمن غيرها أيضا فقوله المصنف في المنسك الكبير وتجزئ المكتوبة عنها كتحة المسجد قياس مع الفارق وهو غير صحيح اه لكن في حاشية المدني انه رده المرشدي

(قوله ناويا بالتلبية الحج) قال الرملي أشار الى ان قوله في المتن تنوي بها ليس باضمار قبل الذ كر لان قوله لب يدل على ذلك ذكره
العيني (قوله وفي بعض النسخ الحج) أي قبل قوله وللب ولهذا قال وللب بعد وتقبله مني (قوله بيان للاكل الحج) قال في لباب المناسك
وتعيين النسك ليس بشرط فصحح مبهما وبما أحرم به الغير ثم قال في محل آخر ولو أحرم بما أحرم به غيره فهو مبهم فيلزمه حجة أو عمرة
وقد شارحه بما اذ لم يعلم بما أحرم ٣٤٦ به غيره (قوله والا فيصح الحج عطائي النية) أي وعليه التعيين قبل الشروع في الأفعال

والآل يصح الحج بل هو عمرة
كما يعلم من لاحقه (قوله
ولم يذكر في الكتاب الحج)
قال في شرح اللباب ولو

ولب دبر صلاتك تنوي
بها الحج وهي ليك اللهم
ليك لا شريك لك ليك
ان الحمد والنعمة لك والملك
لا شريك لك وزد فيها
ولا تنقص

أحرم بالحج ولم ينو فرضا
ولا تطوعا فهو فرض أي
فيقع عن حجة الاسلام
استحسانا بالاتفاق في
ظاهر المذهب وقيل يقع
نفلا ولو نوى الحج عن الغير
أو النذر أو النفل كان
عمائوي وان لم يجز للفرض
أي حجة الاسلام كذا
ذكره غير واحد وهو
الصحيح المتعمد المنقول
الصريح عن أبي حنيفة
وأبي يوسف من أنه لا
يتأدى الفرض بنية النفل
في هذا الباب وروى عن
أبي يوسف وهو مذهب
الشافعي أنه يقع عن حجة
الاسلام ولو نوى للنذور
والنفل معاقيل هو نفل
وهو قول محمد وقيل نذر

العسير لا في السير وأدائها يسيرة عادة كذا في الكافي وقدمنا ما فيه من الخلاف في بحث نية
الصلاة (قوله ولب دبر الصلاة تنوي بها الحج) أي لب عقبنا ناويا بالتلبية الحج والدبر بضم الباء
وسكونها آخر الشيء كذا في الصحاح وانما يلبي لما صح عنه عليه السلام من تلبيته بعد الصلاة وفي
قوله تنوي بها إشارة الى ان ما ذكره المشايخ من انه يقول اللهم اني أريد الحج إلى آخره ليس محصلا
لنية ولهذا قال في فتح القدير ولم نعلم ان أحدا من الرواة لنسكه روى انه سمعه عليه السلام يقول
نويت العمرة والحج ولهذا قال مشايختنا ان الذكر باللسان حسن لطابق القلب وعلى قياس ما
قدمناه في نية الصلاة انما يحسن اذا لم تجتمع عزيمته والا فلا والحاصل ان التلفظ باللسان بالنية بدعة
مطابقة في جميع العبادات وفي بعض النسخ قول اللهم اني أريد الحج فيسيره لي وتقبله مني وللب وقوله
تنوي الحج بيان للاكل والحج والا فيصح الحج بمطلق النية وإذا أبهم الاحرام بان لم يعين ما أحرم به حاز وعليه
التعيين قبل أن يشرع في الأفعال والأصل حديث علي رضي الله عنه حين قدم من اليمن فقال
أهات بما أهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجازه فان لم يعين وطاف شوطا كان للعمرة وكذا
إذا أحصر قبل الأفعال فتحال بدم تعين للعمرة حتى يجب عليه قضاؤها لا قضاء حجة وكذا اذا جامع
فأفسد وجب عليه المضي في عمرة قال في الظهيرية ولم يذكر في الكتاب ان حجة الاسلام تتأدى بنية
التطوع اه والمنقول في الاصول انها لا تتأدى بنية النفل وتتأدى عطائي النية نظرا الى ان الوقت
له فيه شبهة المعيارية وشبهة الظرفية فالاول والثاني والثالث الاول (قوله وهي ليك اللهم ليك
ليك لا شريك لك ليك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك) هكذا روى أصحاب الكتب
الستة تلبيته صلى الله عليه وسلم ولفظها مصدر مثنى تلبية يراد بها التكثير وهو ملزوم بالنصب
والإضافة والناصب له من غير لفظه تقديره أجبته اجابتك اجابة بعد اجابة الى ما لانهاية له وكأنه
من أل بالممكن اذا أقام فهو مصدر محذوف الزوائد والقياس الباب ومفرد ليك لب واختلف في
الداعي فقيل هو الله تعالى وقيل ابراهيم الخليل عليه السلام ووجه المصنف في الكافي وقال انه
الظاهر وقيل رسولنا صلى الله عليه وسلم واختلف في ههنا الحمد بعد الاتفاق على جواز الكسر
والفتح واختار في الهداية ان الأوجه الكسر على استثناف الثناء وتكون التلبية للذات وقال
الكسائي الفتح احسن على انه تعليل للتلبية أي ليك لان الحمد ورجح الاول في فتح القدير بان تعليل
الاجابة التي لانهاية لها بالذات أولى منه باعتبار صفة هذا وان كان استثناف الثناء لا يتعين مع الكسر
لجواز كونه تعليلا مستأنفا كافي قولك علم ابنك العلم ان العلم نافعة قال تعالى وصل عليهم ان صلاتك
سكن لهم وهذا مقرر في مسالك العلة من علم الاصول لكن لما جاز فيه كل منه ما يحمل على الاول
لاؤيته ولا كثرية بخلاف الفتح ليس فيه سوى انه تعليل (قوله وزد فيها ولا تنقص) أي في
التلبية ولا تنقص منها وازيادة مثل ليك وسعديك والخير بيدك والعباد اليك والعمل ليك اه

وهو قول أبي يوسف والاول أظهر وأحوط والثاني أوسع ويؤيده انه لو نوى فرضا ونفلا فهو فرض اه متناوشر حاملا لمخصا الخلق
وفي منه آخر شيء ثم نسبه لرمحه وعمرة تقدم أفعالها عليه ولا يلزمه هدى القرآن (قوله فالاول والثاني) أي عدم تأديها بنية النفل
لشبه الظرفية كالصلاة والثاني للاول أي وتأديها بمطلق النية لشبه المعيارية كالصوم (قول المصنف وزد فيها) أي زد على هذه
الألفاظ ما شئت كذا في الشرح قال في النهر فالظرف بمعنى على لان الزيادة انما تكون بعد الاتيان بها لا في خلالها كافي السراج

(قوله فاذا نقص عنها فكذلك بالاولى) قال في النهر فيه نظرفي الفتح التلبية مرة شرط والزيادة سنة قال في المحيط حتى لا يلزمه الاساءة
 من كراهته قال ان رفع الصوت بها سنة فان تركه كان مسيئاً اهـ فالتقص بالاساءة أولى اهـ لكن في الفتح ايضاً ويستحب في
 التلبية كالأرفع الصوت من غير أن يبلغ المجهود في ذلك كيلا يضعف وقد نقله ٣٤٧ المؤلف عن الحلبي وقد ينازع في دعوى

الاولوية على انه قد ذكر
 المؤلف فيما سبق ان
 الاساءة دون الكراهة
 فليتأمل (قوله أفادانه
 لا يكون محرماً الا بهما)
 قال في النهر ثم ان هذه
 العبارة لا يستفاد منها
 الا انه يصير محرماً عند
 النية والتلبية اما ان
 الاحرام بهما أو باحدهما
 بشرط ذكر الآخر فلا وذكر
 الشهيد انه يصير شارعاً
 بالنية لكن عند التلبية
 وإذا لم ينفذ أو باق
 أحرم فائق الرفث
 والغسوق والجدال

لا بها كشروعه في الصلاة
 لكن عند التكبير
 لانه كذا في الفتح تبعاً
 للشارح وبه اندفع ما قد
 يتوهم من ظاهر كلام
 المصنف انه يصير شارعاً
 بالتلبية بشرط النية مع
 ان المحكي عن الشهيد
 عكسه كما مر ومن ثم غير
 بعض المتأخرين العبارة
 فقال اذا نوى ملياً فقد
 أحرم لان الاصل في
 انعقاد الاحرام هو النية
 وأنت خير بانه اذا كان

الحلق غفار الذنوب لبيك ذا النعمة والفضل الحسن لبيك عدد التراب لبيك ان العيش عيش الآخرة
 كما ورد ذلك عن عدة من الصحابة وصرح المصنف في الكافي بان الزيادة حسنة كالتكرار وصرح
 الحلبي في مناسكه باستحبابها عندنا وأما التقص فقال المصنف انه لا يجوز وقال ابن الملك في شرح
 الجمع انه مكروه اتفاقاً والظاهر انها كراهة تنزيهية لما ان التلبية انما هي سنة فان الشرط انما هو
 ذكر الله تعالى فارسيا كان أو عربياً هو المشهور وعن أصحابنا وخصوص التلبية سنة فاذا تركها أصلاً
 ارتكب كراهة تنزيهية فاذا نقص عنها فكذلك بالاولى فقول المصنف لا يجوز فيه نظر ظاهر وقول
 من قال ان التلبية شرط مراده ذكر يقصده التعظيم لا خصوصها قيدنا بالزيادة في التلبية لان الزيادة
 في الاذان غير مشروعة لانه لا علام ولا يحصل بغير المتعارف وفي التشهد في الصلاة ان كان الاول
 فليست بمشروعة كتكراره لانه في وسط الصلاة فية تقتصر فيه على الوارد وان كان الاخير فهي
 مشروعة لانه محل الذكر والثناء (قوله فاذا لم ينفذ أو باق) أو بداهة لا يكون محرماً الا بهما
 فاذا أتى بهما فقد دخل في حرمة مخصوصة فهما عين الاحرام شرعاً وذكر حسام الدين الشهيد انه
 يصير شارعاً بالنية لكن عند التلبية لا بالتلبية كما يصير شارعاً في الصلاة بالنية لكن عند التكبير لا
 بالتكبير ولا يصير شارعاً بالنية وحدها قياساً على الصلاة وروى عن أبي يوسف ان النية تكفي قياساً
 على الصوم بجامع انها عبادات كف عن المحظورات وقياساً على لانه التزام أفعال كالصلاة لا مجرد كف
 بل التزام الكف شرط فكان بالصلاة أشبه والمراد بالتلبية شرط من خصوصيات النسك سواء
 كان تلبية أو ذكر يقصده التعظيم أو سوق الهدى أو تقليد البدن كما ذكره المصنف في المستصفى
 وذكر الاسدي بما ياتي انه لو ساق هدياً فاقصده الى مكة صار محرماً بالسوق نوى الاحرام أو لم ينو شيئاً
 وسأق تقاصيله ان شاء الله تعالى ثم اذا أحرم صلى على النبي صلى الله عليه وسلم عقب احرامه سراً
 وهكذا يفعل عقب التلبية ودعا بما شاء من الادعية وان تبرك بالمأثور فهو حسن (قوله فائق الرفث
 والغسوق والجدال) للآية الكريمة فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذا هي بصيغة النفي
 وهو آكد مما يكون من النفي كانه قيل فلا يكون رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذا لانه لو بقي
 اخبار التطرق الخلف في كلام الله تعالى لصدور هذه الاشياء من البعض فيكون المراد بالنفي
 وجوب اتفاقها وانها حقيقة بان لا تكون كذا في الكافي والرفث انما هو قول تعالى أحل لكم
 ليلة الصيام الرفث الى نسائككم وقيل الكلام الفاحش لانه من دواعيه فيجزم كالجماع الا ان ابن
 عياش يقول انما يكون الكلام الفاحش رفثاً بحضرة النساء حتى روى انه كان ينشد في احرامه

وهن عيشن بنا هميسا * ان يصدق الطير نك لبيسا

فقيل له أترفت وأنت محرّم فقال انما الرفث بحضرة النساء والضم يرمى هن للابل والهميس صوت
 تقل اخفاها وقيل المشي الخفي وليس اسم جارياً والمعنى نفعل بها ما نريد ان يصدق القائل والفسوق
 المعاصي وهو منهي عنه في الاحرام وغيره الا انه في الاحرام أشد كلبس الحرير في الصلاة والتطريب
 في قراءة القرآن والجدال المحصومة مع الرفقاء والخدم والمكاريين ومن ذكر من الشارحين ان المراد

المفاد انما هو صيرورته محرماً عندهما فالعبارتان على حد سواء (قول المصنف فائق الرفث الخ) قال في النهر الفاء فصيحة أي
 اذا أحرمت فائق واعلم انه يؤخذ من كلامه ما قاله بعضهم في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من
 ذنوبه كيوم ولدته أمه ان ذلك من ابتداء الاحرام لانه لا يعني حاجاً قبله

(قوله بحديث أبي قتادة) وهو ما رواه الشيخان أنه عليه السلام قال حين سأله عن لحم جوارح من اصطاده أبو قتادة هل منكم من أمره أو أشار إليه قالوا لا قال فكلموا ما بقي من لحمه على حله على عدم الإشارة والامر كذا في التبيين وقد أحال المؤلف على ما سألني وعمله الجنايات ولم يذكره هناك بل قال والحديث أبي قتادة السابق ثم انه ليس في الحديث التصريح بالبلالة بل بالامر والأشارة لكن الحديث في الهداية بلفظ هل أشترتم أو أعنتم أو دلتم فقال لا فقال اذن فكلموا لكن قال المحافظ ابن حجر في التخرج معتنق عليه بلفظ هل منكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها قال لا قال فكلموا ما بقي من لحمها ولمسلم والنسائي هل أشترتم أو أعنتم قالوا لا قال فكلموا اه وسألني في الجنايات ان الدلالة التحقت بالقتل استحسانا وسيأتي ايضاحه ان شاء الله تعالى وزاد في الباب هنا والاعانة عليه قال شارحه أي بنوع من أنواع ٣٤٨ الاعانة كاعارة سكن أو منساقلة ربح أو سوط اه (قوله كل شيء معمول على قدر

البدن أو بعضه) يدخل فيه القفازان وهما ما يلبس في الدين قال في شرح اللباب وكذا أي

وقتل الصيد والاشارة اليه والدلالة عليه وليس القميص والسراويل والعمامة والقلنسوة والقباء والخفين الا ان لا تجدا النعلين واقطعهما أسفل من الكعبين والثوب المصبوغ بورس أو زعفران أو عصفر الا أن يكون غصلا لا ينفض

يحرم لبس المحرم القفازين لما نقل عز الدين بن جماعة من انه يحرم عليه لبس القفازين في يديه عند الأئمة الأربعة وقال الفارسي ويلبس المحرم القفازين ولعله محمول على جوازه مع الكراهة في

به مجادلة المشركين بتقديم وقت الحج وتأخيرها أو التفاحر بذكر آياتهم حتى أفضى ذلك الى القتال فانه يناسب تفسير الجدال في الآية لا الجدال في كلام الفقهاء فلهذا اقتصرنا على الاول وفي المحيط اذا رقت يفسد دجته واذا فسق أو جادل لان الجماع من محظورات الاحرام اه ولا يخفى انه مقيد بما قبل الوقوف بعرفة والافلا فساد في الكل (قوله وقاتل الصيد والاشارة اليه والدلالة عليه) أي فائق اذا أحرمت التعرض لصيد البر قال المصنف في المستصفى أريد بالصيد ههنا المصيد اذ لو أريد به المصدر وهو الاصطيد لما صحح اسناد القتل اليه وحرمة قتله ثابتة بالقرآن وحرمة الاشارة والدلالة بحديث أبي قتادة كما سيأتي والفرق بين الاشارة والدلالة ان الاشارة تقتضي الحاضرة والدلالة تقتضي الغيبة (قوله ولبس القميص والسراويل والعمامة والقلنسوة والقباء والخفين الا أن لا تجدا النعلين فاقطعهما أسفل من الكعبين والثوب المصبوغ بورس أو زعفران أو عصفر الا أن يكون غصلا لا ينفض) كدال عليه حديث الصحيحين والسراويل العجمية والجمع سراويلات منصرف في أحداستعماله ويؤث والقباء بالمدة على وزن فعال بالفتح والورس صبغ أصفر يؤتى به من اليمن واختلف في قولهم لا ينفض فليل لا يفوح وقيل لا يتناثر والثاني غير صحيح لان العبرة بالطيب لا للتناثر ألا ترى انه لو كان ثوبا مصبوغا لرائحة طيبة ولا يتناثر منه شيء فإن المحرم يمنع منه كذا في المستصفى والمراد بلبس القباء ان يدخل منكبيه ويديه في كفيه لانه لو لم يدخل يديه في كفيه فانه يجوز عندنا خلافا لفرق كذا في غاية البيان والكعب هنا المفصل الذي في وسط القدم عنده عقد الشراك فيمارى هشام عن محمد بخلافه في الوضوء فانه العظم الناتئ أي المرتفع ولم يعين في الحديث أحدهما لكن لما كان الكعب يطلق عليه وعلى الثاني حله عليه احتياطا كذا في فتح القدير أي جل الكعب في الاحرام على المنفصل المذكور لاجل الاحتياط لان الاحوط فيما كان أكثر كسفا وهو فيما قلنا والمحصل انه يجوز لبس كل شيء في رجليه لا يغطي الكعب الذي في وسط القدم بمرموزة كان أو مداسا أو غير ذلك ويدخل في لبس القميص لبس الزردة والبرنس وخرج باللبس الارتداء بالقميص ونحوه لانه ليس بلبس وذ كرا الحاي في مناسكه ان ضابطه لبس كل شيء معمول على قدر البدن أو بعضه بحيث يحيط به خياطة أو تلزق ببعضه بعض أو غيرهما أو يسمك عليه بنفس لبس مثله الا الكعب ويدخل

في

حق الرجل فان المرأة ليست ممنوعة عن لبسهما وان كان

الاولى لها أن لا تلبسهما القول عليه الصلاة والسلام ولا تلبس القفازين جميعا بين الدلائل كذا ذكره ولكن ليس فيه ما يدل على ان الرجل ممنوع من تغطية يديه اللهم الا أن يقال هو نوع من لبس الخيط والله أعلم اه وقال السندی في المنسك الكبير وما ذكره الفارسي من جواز لبسهما خلاف كلمة الاصحاب لانهم ذكروا جوازا لبسهما فيما يغتصن بالمرأة قال في البدائع لان لبس القفازين لبس لا تغطية وانها غير ممنوعة عن ذلك وقوله عليه السلام ولا تلبس القفازين نهى نذب جملناه عليه جميعا بين الدلائل بقدر الامكان اه وعلى هذا قول السندی في منسكه المتوسط المسمى بالباب انه يباح له تغطية يديه أراد به تغطيةهما بنحو منديل لان التغطية غير اللبس فلا يدخل فيه لبس القفازين

(قوله ولم أر من صرح الخ) قال في النهري لباب المناسك ولو وجد النعلين بعد لبسهما أي لبس الخفين المقطوعين بجوزله الاستدانة على ذلك ويجوز لبس المقطوع مع وجود النعلين اه قال شارحه ٣٤٩ لكنه لا ينافي الكراهة المرتبة

على مخالفة السنة وقال قبله ما حاصله حكى الطبري عن أبي حنيفة انه اذا كان قادرًا على النعلين لا يجوز له لبس الخفين ولو قطعهما لكن هذا خلاف المذهب ولعله رواية عنه والظاهر ان لبسهما حينئذ مخالف للسنة فيكره وتخص به الاساءة وقال ابن الهمام اختلف المشايخ في جوازه وستر الوجه والراس وغسلهما بالخطمي ومس الطيب وحلق رأسه وقص شعره وظفره لا الاغتسال ودخول الحمام والاستتار بالبيت والحمل وشدة الهيمن في وسطه

ومقتضى النص انه مقيد بما اذا لم يجد نعلين أقول الظاهر ان قصد عدم وجدان النعلين لوجوب قطع الخفين بخلاف ما اذا وجداه فلا يجب القطع حنفئنا فله من اضاعة المال عبثا وهو لا ينافي ما اذا قطعهما ولبسهما مع وجود النعلين اه (قوله وهو في غيره مفقود) أي بقاء

في الخفين المجوز بل ولم أر من صرح بما اذا كان قادرًا على النعلين فهل له ان يقطع الخفين أسفل من الكعبين والظاهر من الحديث وكلامهم انه لا يجوز بمعنى لا يحل لما فيه من اتلاف ماله لغير ضرورة (قوله وستر الوجه والراس) أي واجتنب تغطيتهما الحديث الاعرابي الذي وقصته ناقته لا تخمروا رأسه ولا وجهه فانه يبعث يوم القيامة مليبا واعلم ان أئمتنا استدلوا بهذا الحديث على حرمة تغطية الوجه على المحرم المحي المفهوم من التعليل ولم يعملوا بمنطوقه في حق الميت المحرم فان حكمه عندنا كسائر الاموات في تغطية الوجه والراس والشافعية عملوا به فيما اذا مات المحرم ولم يعملوا به في حالة الحياة وأجاب في غاية البيان عن أئمتنا بأنهم انما عملوا به في الموت لانه معارض بحديث اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث والاحرام عمل فهو ومنقطع فيغطي العضوان ولهذا لا يبنى المأمور بالتحج على احرام الميت اتفاقا وهو يدل على انقطاعه بالموت والاعرابي مخصوص من ذلك باخبار النبي صلى الله عليه وسلم ببقاء احرامه وهو في غيره مفقود فقلنا بانقطاعه بالموت ولان المراد لا تغطي وجهها اجماعا مع انها عورة مستورة وفي كشفه فتنة فلان لا يغطي الرجل وجهه للإحرام أولى والمراد بستر الرأس تغطيتهما بما يغطي به عادة كالثوب احترازا عن شيء لا يغطي به عادة كالعدل والطبق والاحانة ولا فرق بين ستر الكل والبعض والعصاة ولهذا ذكرنا ضحان في فتاواه انه لا يغطي فاد ولا ذنقه ولا عارضه ولا بأس بان يضع يديه على أنفه (قوله وغسلهما بالخطمي) أي ولجئ غسل رأسه ولحيته بالخطمي والحيمة لما كانت في الوجه أعاد الضمير عليهما وان لم يتقدم لهما ذكر وجوب اجتنابه متفق عليه لكن يجب عليه دم اذا لم يجتنبه عنده لانه نوع طيب وعنده ما صدقة لانه يقتل الهوام ويدين الشعر وليس بطيب وهذا الاختلاف راجع الى تفسيره وليس باختلاف حقيقة كالاختلاف في الصائبة والافطار بالاقطار في الاحليل والخطمي بكسر الحاء ثبت يغسل به الرأس وقيد بالخطمي لانهم لو غسل رأسه بالخرص والصابون لاشئ عليه باتفاقهم (قوله ومس الطيب) أي واجتنبه مطلقي الثوب والبدن لقوله عليه السلام الحاج الشعث الثقل وهو بكسر العين مغير الرأس والثقل بكسر الفاء تارك الطيب وهو في اللغة نقض الحبث وفي الشرع هو جسم له رائحة ضيقة كالزعفران والبنفسج والياسمين والغالية والورد والورس والعصر والحناء ولم يذكر المصنف هنا الدهن كما في الوافي اما انه أصل الطيب فدخل تحته واما الاختلاف كما سيأتي في باب الجنائيات (قوله وحلق رأسه وقص شعره وظفره) أي واجتنب هذه الاشياء لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم والقص في معناه قبت دلالة والمراد ازالة الشعر كيفما كان حلقا وقصا وتفاوتا وحرقا من أي مكان كان من الرأس والبدن مباشرة أو تمكيننا لكن قال الحلبي في مناسكه ويستثنى منه قلع الشعر النبات في العين فقد ذكر بعض مشايخنا انه لا شئ فيه عندنا (قوله لا الاغتسال ودخول الحمام) أي لا يتقيهما لما روى مسلم انه صلى الله عليه وسلم اغتسل وهو محرم (قوله والاستتار بالبيت والحمل) أي لا يجتنبه والحمل بفتح الميم الاولى وكسر الثانية أو عكسه وهو مقيد بما اذا لم يصب رأسه ولا وجهه فلو اصاب أحدهما يكره كالوجل ثوبا على رأسه فانه يلزمه الجزاء بخلاف ما اذا جل نحو الطبق أو الاحانة والعدل المشغول (قوله وشدة الهيمن في وسطه) أي لا يجتنبه وهو بالاكسر ما يجعل فيه الدراهم ويشد على الحقو أطلقه فشمل ما اذا كان فيه نفقة أو نفقة غيره لانه ليس بلبس الاحرام مفقود في غير الاعرابي المخصوص بتلك الخصوصية لعدم ما يدل على ذلك فقلنا بانقطاعه بالموت على الاصل وفي بعض النسخ وهو غير مفقود وهو تصرف

الا حرام مفقود في غير الاعرابي المخصوص بتلك الخصوصية لعدم ما يدل على ذلك فقلنا بانقطاعه بالموت على الاصل وفي بعض النسخ وهو غير مفقود وهو تصرف

(قوله وبما لا يكرهه أيضا الخ) تكميل لمباحات الاحرام وهي كثيرة ذكر منها في الباب نزع الضرس والظفر المكسور والقصد
والجمامة بازالة شعر وقاع الشعر النابت في العين والتوشيع بالقميص والارتداء به والارتزابه وبالسراويل والتخزم بالعمامة أى
الارتزابه من غير عقد ها وعز طرف ردائه في ازاره والقاء القباء والعباء والغروة عليه بلا ادخال منكبيه ووضع خده على
وسادة ووضع يده أو يد غيره على رأسه أو أنفه وتغطية الحمية مادون الذقن وأذنيه وقفاه ويديه أى بمسديل ونحوه بخلاف لبس
القفازين وسائر بدنه سوى الرأس والوجه وجعل اجانة أو عدل أو جوالق على رأسه بخلاف جل الثياب وأكل ما اصطاده حلال
وأكل طعام فيه طيب إن مسته النار أو تغير واليمن والزيت والشيرج وكل دهن لا طيب فيه والشحم ودهن جرح أو شقاق وقطع
شجر الحبل وحشيشه وطباويا سا ٣٥٠ وإنشاد الشعر أى المباح والتزوج والتزويج ولو قبل سعى الحج وذبح الابل والبقر والغنم

مخط ولا في معناه وأشار الى انه لا يكرهه المنطق والسيف والسلاح والتختم بالحاتم وبما لا يكرهه
أيضا الا كتحال بغير المطيب وان يغتسل ويغتصص ويقلع ضرسه ويجبر الكسر ويحتجم وان يحك
رأسه ويدنه غير أنه ان خاف سقوط شيء من شعره بسبب ذلك حككه برفق وان لم يخف من ذلك فلا بأس
بالحك الشديد (قوله وأكثرت من التلبية متى صليت أو علوت شرفاً أو هبطت وأدياً أولقيت ركبا
وبالاستحجار رافعا صوتك) أى أكثرت منها على وجه الاستحباب عند اختلاف الاحوال كتكبير الصلاة
عند الانتقال أطلاق الصلاة فيشمل فرضها وأوجها ونفلها وهو ظاهر الزاوية وخصها الطحاوى
بالمكتوب بان قياسا على تكبيرات التشريق كما ذكره الاستيعابى وعلوت شرفاً أى صعدت مكانا
مرتفعا وقيل بضم الشين جمع شرفة والزركب جمع راكب كتخرج جمع تاجر والسحر السدس الاخير
من الليل وصرح في المحيط بان الزيادة منها على المرة الواحدة تسنة حتى تكمه الاساءة بتر كما قال في فتح
القدير فظهر ان التلبية فرض وسنة ومنسوبة ويستحب أن يكررها كلما أخذ فيها ثلاث مرات
ويأتى بها على الولاء ولا يقطعها بكلام ولورد السلام في خلالها جائز لكن يكره لغير السلام عليه في حالة
التلبية وإذا رأى شيئا يعجبه قال ليلى ان العيش عيش الآخرة وتقدم انه يصلى على النبي صلى الله
عليه وسلم عقب تليته سرا ويسأل الله الجنة ويتردد من النار ورفع الصوت بها سنة الا انه لا يجهد
نفسه كما يفعل العوام (قوله وأبدا بالمسجد بدخول مكة) الباء الاولى بباء التعدي وهى وايصال معنى
متعلقها بدخولها والثانية للسببية وعبارة أصله أولى وهى اذا دخل مكة بدأ بالمسجد المحرام لانه أول
شي فعله عليه السلام وكذا الخلفاء بعده وقد قدمنا في كتاب الطهارة ان من الاعتسالات المسنونة
الاعتسال لدخولها وهو للنظافة فيستحب للحائض والنفساء ولم يقيده بدخول مكة بزمن خاص فاذا
له لا يضره ليلادخلها أو نهارا لانه عليه السلام دخلها نهارا في حجة ولبلا في عمرته فهما سواء في عدم
الكرهية وما روى عن ابن عمر انه كان ينهى عن الدخول ليل فليس يقرر بالسننة بل شفقة على
الحاج من السراق واما المستحب فالدخول نهارا كفى الحائض ويستحب أن يدخل مكة من باب المعلا
ليكون مستقبلا في دخوله باب البيت العظيم وإذا خرج من السفلى ولا يخفى ان تقديم الرجل اليمنى

والدجاج والبط الأهل
وقتل الهوام والجلوس
في دكان عطار لا لاشتمام
رائحة اه أى لا لتصد
ان يشم رائحة وزاد في
الكبير وضرب خادمه
أى اذا استحق لضرب
الصديق رضى الله عنه
عبد الله الذى أضل الناقة
التي كان عليها زلمته

وأكثر التلبية متى صليت
أولوت شرفاً أو هبطت
وأدياً أولقيت ركبا
وبالاستحجار رافعا صوتك
وأبدا بالمسجد بدخول
مكة

محضرة النبي صلى الله
عليه وسلم ولم يمنع
ويؤخذ منه ما اشهر ان
من تمام الحج ضرب الجمال
على اضافة المصدر الى

مفعوله وان جله بعضهم على انه من اضافته الى فاعله فيفيد كمال تحمله في سبيله اه من شرح اللباب سنة
لنسلا على القارى وذكر في كتابه المؤلف في الاحاديث المشتهرة على الالسن ان الشافعى أظهر وذكر الشيخ اسمعيل الجراحى عن
المقاصد الحسنة للسنجى انه من كلام الاعمش وان ابن خزم جملته على الفسقة من الجمالين يعنى ان ساعه ذلك بنفسه والا أعلم
الامير أو نحوه وعلى كل حال فهو من نوادر الاعمش وقال صاحب الفروع من الحنابلة وليس من تمام الحج ضرب الجمال خلافا
للامش ثم حكى جل ابن خزم السابق اه ما في المقاصد اه (قوله ولا يخفى ان تقديم الرجل اليمنى سنة الخ) أى فيقدمها عند دخوله
المسجد قال في الفتح ويستحب أن يقول اللهم اغفر لى ذنوبى واقطع لى أبواب رجلك اه وفي مناسك تلمذة السندى وشرحه لئلا على
وقدم رجله اليمنى في الدخول أى دخول المسجد ويقول أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم
بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله اللهم افتح لى أبواب رجلك وقدم رجله اليسرى في الخروج منه قال الماسبق

الا انه يقول هنا أبواب فضلك بدل أبواب رحمتك الحديث ورد كذلك (قوله ولم يذكر المصنف الدعاء الخ) قال في الباب وشرحه ولا يرفع يديه عند رؤية البيت أي ولو حال دعائه لعدم ذكره في المشاهير من كتب الأصحاب كالقنوري والهداية والكافي والبدائع بل قال السروجي المذهب تركه وبه صرح صاحب اللباب وكلام الطحاوي في شرح معاني الآثار صريح في انه يكره الرفع عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ونقل عن جابر رضي الله تعالى عنه ان ذلك من فعل اليهود وقيل يرفع أي يديه كما ذكره الكرماني وسماه البصري مستحباً فكأنهما اعتمدا على مطلق آداب الدعاء ولكن السنة متبعة في الأحوال المختلفة أما ترى انه صلى الله تعالى عليه وسلم دعا في الطواف ولم يرفع يديه وأما ما يفعله بعض العوام من ٣٥١ رفع اليدين في الطواف عند دعائه

جماعة من الأئمة الشافعية أو الحنفية بعد الصلاة فلا وجه له ولا عبرة بما جوزه ابن حجر المكي وقد بلغني ان العلامة البرنطوشي كان يزعم من يرفع يديه في الدعاء حال الطواف اهـ (قوله) والاستلام ان يضع يديه (الخ) قال في النهرو عند

وكبر وهل تلقاء البيت ثم استقبل الحجر مكبراً مهلاً مستملاً لا اذاء

الفقهاء هو أن يضع كفيه عليه ويقبله فبه بلا صوت وفي الحاشية ذكر مسح الوجه باليد مكان التقبيل لكن بعد أن يرفع يديه كفاي الصلاة كذا في المجتبى ومناسك الكرماني زاد في التحفة وبرسها ما ثم يستلم وفي البدائع وغيرها الصحيح أن يرفعها أحداً من كفيه (قوله) وان أمكنه أن

سنة دخول المساجد كلها ويستحب أن يكون مليحاً في دخوله حتى يأتي باب بني شيبه فيدخل المسجد المحرم منه لانه عليه السلام دخل منه وهو المسمى بباب السلام متواضعاً خاشعاً مليحاً ملا حظاً لحالة البقعة مع التطف بالمزاحم (قوله) وكبر وهل تلقاء البيت أي مواجهاً له الحديث جابر انه عليه السلام كبر ثلاثاً وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير فالمراد من التكبير الله أكبر أي من هذه الكعبة العظيمة كذا في غاية البيان والاولى أي من كل ما سواه ومن التهليل لا اله الا الله ولم يذكر المصنف الدعاء عند مشاهدة البيت وهكذا في المتن وهي غفلة عما لا يغفل عنه فان الدعاء عند ما استجاب ومحمد ربه الله لم يعين في الاصل لمشاهد الحج شيئاً من الدعوات لان التوقيت يذهب بالركة وان ترك بالمنقول منها فحسن كذا في الهداية وفي الولوالجية من فصل القراءة للمصلي ينبغي أن يدعو في الصلاة بدعاء محفوظ لا بما يحضره لانه يخاف أن يجري على لسانه ما يشبه كلام الناس فتفسد صلاته فاما في غير الصلاة فينبغي أن يدعو بما يحضره ولا يستظهر الدعاء لان حفظ الدعاء عنه عن الرقة اهـ وقد ذكر في المناقب ان أبا حنيفة أوصى رجلاً يريد السفر الى مكة بأن يدعو الله عند مشاهدة البيت باستجابة دعائه وان استجبت هذه الدعوة صار مستجاب الدعوة وفي فتح القدير ومن أهم الادعية طلب الجنة بلا حساب والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم هنام من أهم الاذكار كذا ذكره الحلي في مناسك (قوله) ثم استقبل الحجر مكبراً مهلاً مستملاً لا اذاء) لفعله عليه السلام كذلك ولنهى عمر عن المزاحمة ولان الاستسلام سنة والتكف عن الاذاء واجب فلا تمان بالواجب متعين والاستسلام أن يضع يديه على الحجر الاسود ويقبله لفعله عليه السلام الثابت في الصحيحين وان لم يقدر وضع يديه وقبلهما أو أحدهما وان لم يقدر أمس الحجر شيئاً كالعرحون ونحوه وقبله لرواية مسلم وان عجز عن ذلك للرجة استقبله ورفع يديه هذا أذنيه وجعل باطنهما نحو الحجر مشيراً بهما اليه وظاهرهما نحو وجهه هكذا المأثور وان أمكنه أن يسجد على الحجر فعل لفعله عليه السلام والفاروق بعده وقول القوام السكاكي الاولى ان لا يسجد عندنا ضعيف وهذا التقبيل المستنون انما يكون بوضع الشفتين من غير تصويت كما ذكره الحلي في مناسكه وقد أشار الى انه لا يبدأ بالصلاة لان تحية البيت الطواف وان كان خلافاً في طواف التحمة وان كان محرم بالحج فطواف القدوم وهو أيضاً تحية الا انه خص بهذه الاضافة وان دخل في يوم النحر بعد الوقوف فطواف الفرض يعني كصلاة الفرض تعني عن تحية المسجد أو بالعمرة فطواف

يسجد على الحجر الخ) قال في النهرو هل يندب السجود عليه نقل ابن عبد السلام الشافعي عن أصحابنا ذلك وعن ابن عباس انه كان يقبله ويسجد عليه وقال رأيت عمر فعل ذلك ثم رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يفعله ففعله رواه ابن المنذر والحاكم وفي المعراج وعن الشافعي انه يقبله ويسجد عليه وعليه جهو ر أهل العلم وقال مالك السجود عليه بدعة وعندنا الاولى ان لا يسجد لعدم الرواية في المشاهير وخزم في البحر بسعف ما في المعراج وفيه نظر اذ صاحب الدار أدرى اهـ أي ان السكاكي صاحب المعراج أدرى بالحكم عليهم نامن ابن عبد السلام الشافعي ولذا نقله في الفتح وأقره أقول حيث صح الحديث يتبع وان لم يذكر ذلك في المشاهير لان ذلك من فضائل الأعمال وهي تثبت بالحديث الضعيف فما الصحيح أولى ولايت المسألة اجتهادية حتى يتوقف فيها على نص من

الجهنم لم يثبت عنه خلافها فيتبع ما ثبت عنه ولذا والله أعلم بشي في الباب على الاستصحاب فقال ويستحب أن يعبد عليه ويكرره مع التقليل ثلاثا اه قال شارحه وهو موافق لما نقله الشيخ رشيد الدين في شرح السكر وكذا نقل السجود عن أصحابنا العز بن جماعة لكن نقل السكاكي الخ (قول المصنف وطف مضطبا) قال العلامة رجة الله السندي تليد ابن الهمام في مناسكه المختصرة والمثلا على القاري في شرحها ويطبع أى في جميع الأشواط أن أراد أن يسمى بعده أى يقدم السبي عقبه والا لاى وان لم يردان يسمى بعده الطواف واراد أن يؤخر السبي الى ما بعد الطواف الفرض فلا يرمل ولا يضطبع حينئذ هذا بل يؤخرهما الى طواف الزيارة فيرمل فيه وكذا ٣٥٢ يضطبع ان لم يكن لا بسا اه وقال المثلا على في شرح اللباب وهو شرح المنك

المستوسط من لبس الخيط
لعذر هل يسن في حقه
التشبه به لم يتعرض له
أصحابنا وذكر بعض
الشافعية ان الاضطباع
انما يسن لمن لم يلبس
الخيط وأما من لبسه من
الرجال فيعذر في حقه
الاتيان بالسنة أى على
وجه الكمال فلا ينافي

وطف مضطبا وراه الحطيم
أخذاعن يمينك مما
بلى الباب سبعة أشواط

ما ذكره بعضهم من انه
قديم قال يشرع له جعل
وسا ردائه تحت منكبه
الا يسن وطرفه على الأيسر
وان كان المنكب مستورا
بالخيط للعرضة في عمدة
المناسك وهذا لا يعبد
فيه من التشبه بالاضطباع
عند الجوز عن الاضطباع

العمرة ولا يسن في حقه طواف القدوم واستثنى علماؤنا من ذلك ما اذا دخل في وقت منع الناس من الطواف أو كان عليه فائتة مكتوبة أو خاف خروج الوقت لما كتبه أو أوترأ سنة راتبة أو فوت الجماعة في المكتوبة فانه يقدم الصلاة على الطواف في هذه المسائل ثم يطوف وفي قوله المجردون أن يصفه بالسواد إشارة الى أنه حين أخرج من الجنة كان أبيض من اللبن وانما السواد خمس المشركين والعصاة كذا في المحيط (قوله وطف مضطبا وراه الحطيم أخذاعن يمينك مما بلى الباب سبعة أشواط) لفعله عليه السلام كذلك لما رواه أبو داود وهو ان يدخل ثوبه تحت يده اليمنى ويلقيه على عاتقه الأيسر يقال اضطبع بثوبه وتباط به وقوله اضطبع رداءه سم وواغما الصواب بردائه كذا في المغرب وهو سنة مأخوذة من الضبيع وهو العضد لانه يبقى مكشوفاً وينبغي أن يفعله قبل الشروع في الطواف بقليل واما ادخال الحطيم في طوافه فهو واجب لان الحطيم ثبت كونه من البيت بخبر الواحد حتى لو تركه يؤمر باعادة الطواف من الاصل أو اعادته على الحطيم مادام بمكة ولو لم يعد لم يرد دم ولو استقبل الحطيم وحده لا تجوز صلاته لان فرضية التوجه ثبت بنص الكتاب فلا تنادي بما ثبت بخبر الواحد احتياطا وله ثلاث أسام حطيم وحظيرة وخبر وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي يمينه وبين البيت فرجة وسمى به لانه حطام من البيت أى كسر فعمل بمعنى مفعول كالقتيل بمعنى المقتول أو لأن من دعا على من ظلمه فيه حطمه الله كما جاء في الحديث فهو بمعنى فاعل كذا في كشف الاسرار وليس كله من البيت بل بمقدار ستة أذرع من البيت برواية مـ لم عن عائشة وفي غاية البيان ان فيه قبرها جروا سماعيل عليه السلام واما أخذه عن يمينه مما بلى الباب فهو واجب أيضا حتى لو طاف منكوسا صح وان لم تركه الواجب ويجب اعادته مادام بمكة وان رجع قبل اعادته فعليه دم والمحكمة في كونه يجعل البيت عن يساره ان الطائف بالبيت مؤتم به والواحد مع الامام يكون الامام على يساره وقيل لان القلب في الجانب الأيسر وقيل ليكون الباب في أول طوافه لقوله تعالى واتوا البيوت من أبوابها وأشار بقوله مما بلى الباب ان الافتتاح من الحجر الأسود واجب لانه عليه السلام لم يتركه قط وقيل شرط حتى لو افتتح من غيره لا يجزئه لان الامر بالطواف في الآية مجمل في حق الاتسداء فالتحق فعله عليه السلام بيان له كذا في فتح القدير هنا وفي باب الجنائيات ذكر ان

وان كان غير مخاطب فيما يظهر فالاتظهر فعله وان ما لا يدرك كله لا يترك
كله ومن تشبه يقوم فهو منهم اه واعلم ان الحرم ان كان مفردا بالجمع وقع طوافه هذا للقدوم وان كان مفردا بالعمرة أو متمتعا أو قارنا وقع عن طواف العمرة نواهله أول غيره وعلى القارن أى استحبابا بأن يطوف طوافا آخر للقدوم كذا في اللباب وهذا الطواف للقدوم كما يصرح به لان كلامه الا أن في المفرد واعلم انه لا اضطباع ولا يرمل ولا سعى لاجل هذا الطواف وانما يفعل فيه ذلك اذا أراد تقديم سعى الحج على وقته الاصل الذي هو عقب طواف الزيارة اه لباب (قوله حتى لو تركه) أى لم يطف وراه الحطيم أى جدار الحجر بل دخل الفرجة التي بينه وبين البيت أى ونخرج من الفرجة الاخرى فالواجب أن يعبد من الحجر والافضل اعادة كله وصورة الاطادة على الحجر ان يأخذ عن يمينه خارج الحجر أى مبتدئا من أول أجزاء الفرجة أو قبله بقليل للاحتياط حتى ينتهي الى آخره ثم يدخل الحرم من الفرجة ويخرج من الجانب الاخر الذي ابتداء من طرفه أولا يدخل الحجر بل يرجع ويستدئ من أول

ظاهر

الحجر وهو الأول لثلاث بجبل المحطم الذي هو من الكعبة وهي أفضل المساجد طريقها إلى مقصده إلا إذا نوى دخول البيت كل مرة وطلب البركة في كل مرة ثم في الصورة الأولى من الأعادة لا يعد عودته شوطاً لأنه متكوس وهو خلاف الشرط أو الواجب فلا يكون محسوباً ولهذا قال هكذا يفعل سبع مرات ويقضى حقه فيه من رمل وغيره أي من تيامن ونحوه وإذا عاد سقط الجزاء ولو طاف على جدار الحجر قيل يجوز وينبغي تقييده بما زاد على حده وهو قد رسته أو سبعة أذرع أه من الباب وشرحه (قوله والأوجه الوجوب) وبه صرح في المنهاج نقله عن الواح حيث قال في عدل الواجبات والبداء بالحجر الأسود وهو الأشبه والعدل فينبغي أن يكون هو المعول شرح الباب (قوله للزوم الزيادة الخ) أقول فيه أن خبر الواحد إذا التحق بيانه للنص المحمل فالثابت به يكون ثابتاً بالنص المحمل لا بخبر الواحد كما صرح به العلامة الأكل في شرح الهداية عند الكلام على فرائض الوضوء فلا حسن في الجواب منع الاجمال لأن الأمر بالطواف لا يلزم منه فرضية الابتداء من مكان مخصوص ٣٥٣ بل هو مطابق يدل على الأجزاء من أي مكان وفعله عليه السلام

أفاد الوجوب أو السنة فافهم هذا ما ظهر لي في الجواب ثم راجعت فتح القدير فقرأت ما نصه ولو قيل أنه واجب لا يعدل لأن المواظبة من غير ترك دليله فإثم به ويجزى ولو كان في أنه الطواف اجمالاً كان شرطاً كما قال محمد لكنه منتف في حق الابتداء فيكون معاقب التطوف هو الغرض وافتتاحه من الحجر واجب للمواظبة أه بحرقه (قوله ولما كان الابتداء من الحجر واجبا الخ) أي بناء على ما استوجه المؤلف هذا

ظاهر الروايات أنه سنة وذكري المحيط أنه سنة عند عامة المشايخ حتى لو افتتح من غير الحجر جاز ويكره وذكري محمد في الرقيات أنه لم يحز ذلك القدر وعليه الأعادة واليه أشار في الأصل فقد جعل البداية منه فرضاً أه والأوجه الوجوب للمواظبة والاقتراض بعيد عن الأصول للزوم الزيادة على القطعي بخبر الواحد ولعل صاحب المحيط أراد بالسنة السنة المؤكدة التي بمعنى الواجب وتكون الكراهة تحريرية ولما كان الابتداء من الحجر واجبا كان الابتداء من الطواف من الجهة التي فيها الركن اليماني قر ييامن الحجر الأسود متعيناً ليكون ما راجع إليه على جميع الحجر الأسود وكثير من العوام شاهدناهم يبتدون الطواف وبعض الحجر خارج عن طوافهم فأحذره وقوله سبعة أشواط بيان للواجب لا للفرض في الطواف وإنما قدمنا أن أقل الأشواط السبعة واجبة تحبب بالدم فالركن أكثر الأشواط واختلاف فيه فقبل أربعة أشواط وهذا الصحيح نص عليه محمد في المبسوط وذكري الحجر جاني أنه ثلاثة أشواط وثلاث شواط وخالف المحقق ابن الهمام أهل المذهب وخزم بأن السبعة ركن فانه لا يجزى أقل منها وإن هذا ليس من قبيل ما يقام فيه الأكثر مقام الكل وأطال الكلام فيه في الجائزات وهذا التقدير أعني للسبعة مانع للنقصان اتفاقاً واختلافاً في منعه للزيادة حتى لو طاف ثمانية وعلم أنه ثامن من اختلافه فيه والصحيح أنه يلزمه اتمام الأسبوع لأنه شرع فيه ملتزم باختلاف ما إذا ظن أنه سابع ثم تبين له أنه ثامن فانه لا يلزمه اتمام لأنه شرع فيه مسقطاً لملتزمه كالعبادة المظنونة كذا في المحيط وبهذا علم أن الطواف خالف الحج فانه إذا شرع فيه مسقطاً يلزمه اتمامه بخلاف بقية العبادات والأشواط جمع شوط وهو جري مرة إلى الغاية كذا في المغرب وفي الحاشية من الحجر إلى الحجر شوط وأعلم أن مكان الطواف داخل المسجد الحرام حتى لو طاف بالبيت من وراء زمزم أو من وراء السورى أجز ومن خارج المسجد لا يجوز وعليه أن يعدل لأنه لا يمكنه الطواف ملاصقاً لحائط البيت فلا بد من حد فاصل بين القريب والبعيد فملنا الفاصل جائط المسجد لأنه في حكم بقعة

وما في الباب من قوله ثم يقف أي بعد الاضطباع مستقبل البيت بجانب الحجر (٤٥٥ - بحر - ثاني) والاسود مما يلي الركن اليماني بحيث يصير جميع الحجر عن يمينه ويكون منكبه الأيمن عند طرف الحجر فنوى الطواف وهذه الكيفية مستحبة أه فهو معنى على أن الافتتاح من الحجر سنة وهو قول عامة المشايخ ومثني عليه صاحب الباب وقال أنه الصحيح لكن ما إذا طاف من لزوم المرور بجميع بدنه على الحجر غير لازم فانه لو وقف مسامتا للحجر حصل الابتداء منه لأن من قام مسامتا بحده الحجر يدخل فيه شيء من جانب الركن اليماني لأن الحجر وركنه لا يباع بمعرض حسد المسامته كما في الشريعة لآلية وما دعي لزومه صرح في الباب باستحبابه وكذا في الفتح حيث قال وينبغي أن يبدأ بالطواف من جانب الحجر الذي على الركن اليماني ليكون ما راعى جميع الحجر بجميع بدنه فيخرج من خلاف من يشترط المرور كذلك عليه أه (قوله فالركن أكثر الأشواط) فالظاهر أن هذا خاص بطواف الزيارة لأنه ركن أما القدوم والصدرفلا لكان طواف القدوم سنة وشرعه فيه يجب أكالة فيساوي بهذا الشرع طواف الصدر فيصير الطوافان واجبين فيكون جميع أشواطهما واجبة بشرط ذلك ما سبقت ذكره

المؤلف قريباً في أشواط السعي حيث جعلها واجبة كلها لكن صرح بأنه لو ترك أكثر أشواط الصدر لم يدم في الأقل لكل شوط صدقة وأما القدوم فلم يصرحوا بما يلزمه لو تركه بعد الشروع وبحسب السندى في منسكه الكبير في أنه كالصدر وانزعه في شرح الباب بان الصدر واجب باصله فلا يقاس عليه ما يجب شرعه فالظاهر أنه لا يلزمه تركه شيء سوى التوبة كصلاة النفل اهـ ملخصاً وهذا ما ظهر لي قبل ٣٥٤ أن أراء وسأني أنه لا يتحقق الترك إلا بالخروج من مكة (قوله وقد علمت الخ)

واحدة فإذا طاف خارج المسجد دفعة بطاف بالمسجد لا بالبيت لأن حيطان المسجد تحول بينه وبين البيت كذا في المحيط وقد علمت مما قدمناه من واجبات الحج أن الطهارة فيه من المحدثين واجب وكذا ستر العورة فلو طاف مكشوف العورة قدر ما لا تجوز الصلاة معه لم يدم كذا في الظهيرية وأما الطهارة من الخبث فمن السنة لا يلزمه بتركه شيء كما صرح به في المحيط وغيره لكن صرح في الفتاوى الظهيرية بأنه لو طاف طواف الزيارة في ثوب كله نجس فهذا ما لو طاف عرباً سواء كان من الثوب قدر ما يورى عورته بظاهره أو الباقي نجساً جاز طوافه ولا شيء عليه وأطلق الطواف فأفاد أنه لا يكره في الاوقات التي تكره الصلاة فيها لأن الطواف ليس بصلاة حقيقة ولهذا أجمع الكلام فيه كما ورد في الحديث ولا تبطله المحاذاة وقالوا لا بأس بان يفتي في الطواف ويشرب ويفعل ما يحتاج اليه لكن يكره انشاد الشعر فيه والمحدث لغير حاجة والبيع وأما قراءة القرآن فيه فباحة في نفسه ولا يرفع بها حوته كما في المحيط والمعروف في الطواف انما هو بمجرد ذكر الله وروى ابن ماجه عن أبي هريرة أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول من طاف بالبيت سبعاً ولم يتكلم إلا سبحان الله والمحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله محبت عنه عشر سيئات وكتب له عشر حسنات ورفع له بها عشر درجات وفي المحيط لو خرج من طوافه الى جنازة أو مكتوبة أو تجديد وضوء ثم عادني (قوله ترمي في الثلاثة الاول فقط) بيان للسنة أي في الاشواط الثلاثة الاول دون غيرها فأفاد أنه من الحجر الى الحجر لمحدث ابن عمر وابن عباس في حجة الوداع المروى في الصحيحين رداعلى من قال انه ينتهي الى الركن اليماني واعلم ان الاصل زوال المحكم عند زوال العلة لان المحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وقول من قال ان علة الرمل في الطواف زالت وبقي المحكم ممنوع فان النبي صلى الله عليه وسلم رمي في حجة الوداع تذكير النعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها فقد أمر الله بذكر نعمه في مواضع من كتابه وما أمرنا بذكرها الا لنشكرها ويجوز ان يثبت المحكم بعلة متبادلة ففي غلبة المشركين كانت علة الرمل ايها المشركين قوة المؤمنين وعند زوال ذلك تكون علة تذكير نعمه الامن كما ان علة الرق في الاصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علة حكم الشرع برفقه وان أسلم وكالحج فانه يثبت في الابتداء بطريق العقوبة ولهذا لا يبدأ به على المسلم ثم صار علة حكم الشرع بذلك حتى لو اشترى المسلم أرض فحاج لزمه عليه الحج كذا ذكره المحقق أكمل الدين في شرح البردوي من بحث القدرة المبصرة وقد رد المحقق ابن الهمام في باب العشر والحج كونه المحكم ملزوما لوجود العلة في العلة الشرعية لان العلة الشرعية أمارات على المحكم لأمور ثبات فيجوز بقاء المحكم بعد زوال علة وانما ذلك في العلة العقلية وأشار بقوله بعد ذلك ثم أخرج الى الصفا الى انه لا يرمي الا في طواف بعده سعى فلما أراد تأخير السعى الى طواف الزيارة لا يرمي في طواف القدوم وذكر السارح معزيا الى الغاية اذا كان فارناً

قال في الباب واجبات الطواف سبعة الاول الطهارة عن الحدث الاكبر والاصغر الثاني قبل الطهارة عن النجاسة الحقيقية والا كثر على انه سنة وقيل قدر ما يستر عورته من الثوب واجب أي طهارته فلو طاف وعليه قدر ما يورى العورة طاهر والباقي نجس جاز ولا فهو بمنزلة العريان الثالث ستر العورة فلو طاف مكشوفها ترمي في الثلاثة الاول فقط وجب الدم والمانع كشف ربيع العفسو فزاد كما في الصلاة وان انكشف أقل من الربع لا يمنع ويصح التفريق الرابع المشي فيه للقادر فلو طاف راكبا أو محمولا أو زحفاً بلا غير فعليه الاعادة أو الدم وان كان بعذر لا شيء عليه ولو نذر أن يطوف زحفاً لزمه ما شاء الخامس التيامن السادس قبل الابتداء من الحجر الاسود السابع الطواف وراء

المحطم اهـ قال شارحاً ما طهارة مكان الطواف فذكر ان جماعة عن صاحب الغاية انه لو كان في موضع لم طوافه نجاسة لا يبطل طوافه وهذا يغيد في الشرط والقرضية واحتمال ثبوت الوجوب أو السنة والارجح عدم الوجوب عند الشافعية اهـ قالت ويزاد انما هو كونه سبعة أشواط (قوله والمعروف في الطواف انما هو بمجرد ذكر الله تعالى) أشار الى انه أفضل من القراءة كافي الغنى عن التجنيس وقال ولم نعلم خبراً روى فيه قراءة القرآن في الطواف أقول ورايت في السراج الوهاج انه يستحب

أن يقرأ في أيام الموسم حجة في الطواف وفي شرح الباب قد يقال أنه صلى الله عليه وسلم قرأ آية ربنا آتاني الدين احسنه الآية بين
الركنين مشيراً إلى جوارحه ومنعراً بأنه عدل عن القراءة دفعا للمخرج عن الأمة لثلاثيه وهو أن القراءة في الطواف شرط أو واجب
كما في الصلاة وأما ما قيل من أن قراءة آية ربنا إنما كانت على قصد الدعاء دون القراءة فهو مع عدم الاطلاع على الإرادة بعينه
بحسب العادة (قوله فان زاحه الناس في الرمل وقفا الخ) كذا عبر في المنسك الكبير للسندى قال من لاعلى في شرح الباب وهو
يؤهم أنه يقف في الأثناء وهو مستبعد جدا عرفا وعادة لم يافيه من المخرج والمشقة ولكون الموالاة بين الاشواط وأجزاء الطواف
سنة متفق عليها بل قال بعض العلماء إنها واجبة فلا تترك لمحصل سنة محتاف ٣٥٥ فيها فلو حصل التراحم في الأثناء بفعل

ما يقدر عليه من الرمل
ويترك ما لا يقدر عليه اه
وحاصله أنه انما يقف
لرمل اذا حصلت الزحمة
قبل الشروع في الطواف
لأن المبادرة اليه مستحبة
وهي لا تدافع الرمل الذي
هو سنة مؤكدة أما اذا
حصلت في الأثناء فلا يقف
لثلاثت الموالاة (قوله
فان لم يقدر الخ) أي لو كان
في القرب من البيت زحمة
واستلم الحجر كلما مررت
به ان استطعت

لم يرمل في طواف القدوم ان كان رمل في طواف العمرة وأشار بقوله فقط الى انه لو ترك الرمل في
الشوط الاول لا يرمل الا في الشوطين بعده وبفساده في الثلاثة الاول لا يرمل في الباقي لان ترك
الرمل في الاربعه سنة فلو رمل فيها لكان تاركاً للستين وكان ترك أحدهما أمهلاً فان زاحه الناس في
الرمل وقفا فاذ وجد مسلكاً رمل لانه لا بد له فيقف حتى يقيم على الوجه المسنون بخلاف استلام
الحجر لان الاستقبال بدله وفي الوالو الجمية ولو رمل في الكل لم يلامه شيء اه وينبغي أن يكره
تنزيهاً مخالفة السنة والرمل كما في الهداية ان يهز في مشيته الكتفين كالمبارز يتجتر بين الصفتين
وقيل هو اسراع مع تقارب الخطادون والنوب والعدو وهو في اللغة كما في ضياء المحلوم بفتح الفاء والعين
الهرولة وفي فتح القدير وهو بقرب البيت أفضل فان لم يقدر فهو في البعد من البيت أفضل
من الطواف بالرمل مع القرب منه (قوله واستلم الحجر كلما مررت به ان استطعت) أي من
غير ايداء محدث البخاري انه عليه السلام طاف على بعير كلما أتى الى الركن أشار بشيء في يده وكبر
وفي المغرب استلم الحجر تناول به يده أو بالقبلة أو مسحه بالكف من السلة بفتح السين وكسر اللام وهي
الحجر أفاد ان استلام الحجر يهز كل شيء من سنة كما صرح به في غاية البيان وذكر في المحيط والووالو الجي
في قنواوه ان الاستسلام في الابتداء والانتهاه سنة وفيما بين ذلك أدب ولم يذكر المصنف استسلام
غير الحجر لانه لا يستلم الركن العراقي والشامي وأما اليماني فيستحب أن يستلمه ولا يقبله وعند محمد
هو سنة وتقبله مثل الحجر الأسود والدلائل تشهد له فان ابن عمر قال لم أر النبي صلى الله عليه وسلم
يمس من الأركان الا اليمانيين كما في الصحيحين وعن ابن عباس انه عليه السلام كان يقبل الركن
اليماني ويضع يده عليه رواه الدارقطني وعنه عليه السلام اذا استلم الركن اليماني قبله رواه
البخاري في تاريخه وعن ابن عمر انه قال ما تركت استسلام هذين الركنين الركن اليماني والحجر
الأسود منذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمهما رواه مسلم وأبو داود وقد علمت أن استسلام
الحجر والركن اليماني يع التقبيل فقد دل على سنة استلامه وأظهر منه ما رواه أحمد وأبو داود وعن
ابن عمر انه عليه السلام لا يدع ان يستلم الحجر والركن اليماني في كل طوافه فانه صريح في المواظبة
الدالة على السنة واعلم انه قد صرح في غاية البيان انه لا يجوز استسلام غير الركنين وهو تساهل
فانه ليس فيه ما يدل على التحريم وانما هو مكره كراهة التنزيه والحكمة في عدم استلامهما انهما
ليسا من أركان البيت حقيقة لان بعض الحطيم من البيت فيكون الركن اذن وسط البيت

تخذه من الرمل والطواف
في البعد من البيت مع
الرمل أفضل (قوله ان
الاستسلام في الابتداء
والانتهاه سنة) سقط لغة
والانتهاه من بعض النسخ
والصواب اثباته لانه
موجود في الوالو الجمية
وللائم قوله وفيما بين
ذلك هذا وفي شرح الباب

ولا تتفاي بين الاقوال فان استسلام طرفيه آكد مما بينهما ولعل السبب انه يتفرع على الاستسلام فيما بينهما نوع من ترك الموالاة
بخلاف طرفيها ثم هل يرفع اليدين في كل تكبير يستقبل به في مبدأ كل شوط أو يختص بالاول قال ابن الهمام الى ان الثاني هو
المعول وظاهر كلام الكرماني والطحاوي وبعض الاحاديث يؤيد الثاني فنحن في أن يرفعهما مرة ويتركهما أخرى فان الجمع في
موضع الخلاف مهما أمكن أخرى (قوله والدلائل تشهد له) قد بدلت الدلائل لانه من حيث المذهب ظاهر الرواية هو الاول
كما في الهداية والكافي وغيرهما قال الكرماني وهو الصحيح وقال في النخبة ما عن محمد بن عيسى في البدائع لا خلاف في أن
تقبيله ليس بسنة وفي السراجية ولا يقبله في أصح الاقوال والحاصل ان الاصح هو الاستسلام بالاصح وهو الاستسلام واجهه ورعى عدم
التقبيل والاتفاق على ترك السجود فاذا هجر عن استلامه فلا يشير اليه الا رواية عن محمد كذا في شرح الباب

(قوله وان الاصل في النسبة الى اليمن والشام الخ) الا صوب الاقتصار على اليمن لا يهاجمه ان في الشامي نسبة الى الشام تغيير اوليس كذلك بل التغيير بالمحذف والتعويض في النسبة الى اليمن فقط ولذا اقتصصر عليه في العناية وبغيرها قال في الصحاح الشام بلاد تذكروئت ورجل شامي وشامي على فعال وشامي ايضا حكاية سيبويه ولا تقل شام وقال ايضا اليمن بلاد للعرب والنسبة اليهم يعني ويمن مخففة والالف عوض من ياء النسب فلا يجهت ان قال سيبويه وبعضهم يقول يمان بالتشديد اه فقول المؤلف ثم حذفوا احدى وباني النسبة يعني من يمين فقط وكذا قوله بالتخفيف راجع الى اليمان (قوله فواجبة على الصحيح) اي بعد كل طواف فرضا كان او واجبا او سنة او نفلا ولا يختص جوازها بزمان ولا بمكان ولا تقوت ولو تركها لم تجزى بدم ولو صلاها خارج الحرم ولو بعد الرجوع الى وطنه جاز ويكره والسنة الموالاة بينها وبين الطواف ويستحب مؤكدا اذا وها خلف المقام ثم في الكعبة ثم في الحجر تحت الميزاب ثم كل ما قرب من الحجر الى البيت ثم باقي الحجر ثم ما قرب الى البيت ثم المسجد ثم الحرم ثم لافضلية بعد الحرم بل الاساءة والمراد بما خلف المقام قيل ما يصدق عليه ذلك عادة وعرفا مع القرب وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه اذا اراد ان يركع خلف المقام جعل بينه وبين المقام صفاء وصفين او رجلا ٣٥٦ او رجلين رواه عبد الرزاق ولو صلى اكثر من ركعتين جاز ولا تجزئ المنذورة والمكتوبة

هنا ولا يجوز اقتداه
مصلى ركعتي الطواف
بمثله لان طواف هذا غير
طواف الاخر ويكره
تاخيرها عن الطواف
الافى وقت مكسره اى
لان الموالاة سنة ولو طاف
بعد العصر صلى المغرب
ثم ركعتي الطواف ثم سنة
المغرب ولا تصلى الا فى

واختم الطواف به
وبركعتين فى المقام او
حيث يقسم من المسجد
وقت مباح فان صلاها
فى وقت مكروه قيل صح
مع الكراهة فروع

وان الاصل في النسبة الى اليمن والشام يعني وشامي ثم حذفوا احدى ياني النسبة وعوضوا منها الفا فقالوا اليمانى والشامى بالتخفيف وبعضهم يشده كما فى الصحاح (قوله واختم الطواف به وبركعتين فى المقام او حيث يقسم من المسجد) اما ختم الطواف بالاستلام فهو سنة لفعله عليه السلام كذلك فى حجة الوداع واما صلاة ركعتي الطواف بعد كل اسبوع فواجبة على الصحيح لما ثبت فى حديث جابر الطويل انه عليه السلام لما انتهى الى مقام ابراهيم عليه السلام قرأ واتخذوا من مقام ابراهيم صلى فنيه بالتلاوة قبل الصلاة على ان صلاته هذه امثالا لهذا الامر والامر للوجوب الا ان استفادة ذلك من التنبية وهو ظني فكان الثابت الوجوب ويلزمه حكمنا بما واطبته عليه السلام من غير ترك اذا لم يجوز عليه ترك الواجب ويكره وصل الاسابيع عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وهى كراهة تحريم لاستلزامها ترك الواجب ويتفرع على الكراهة انه لو نسبها فلم يتذكر الا بعيدا ن شرع فى طواف آخر ان كان قبل اتمام شوط رفضه وبعد اتمامه لا ولو طاف بصلى ركعتي الطواف عنه كذا فى فتح القدير وقيد بعضهم قول ابي يوسف بان ينصرف عن وتر والمراد بالمقام مقام ابراهيم وهى حجارة يقوم عليها عند نزوله وركوبه من الابل حين يأتى الى زيارة هاجر وولدها اسمعيل كذا ذكر المصنف فى المستصفى وذكر القاضى فى تفسيره انه الحجر الذى فيه أثر قدميه والموضع الذى كان فيه حين قام عليه ودعا الناس الى الحج وقيل مقام ابراهيم الحرم كله وقول المصنف من المسجد بيان للفضيلة والافحيت اراد ولو بعد الرجوع الى أهله لانها على التراخي ما لم يرد ان يطوف

طاف ونسب ركعتي الطواف فلم يتذكر الا بعد شروعه فى طواف آخر فان كان قبل تمام شوط رفضه وبعد اتمامه اسبوعا لا بل يتم طوافه الذى شرع فيه وعليه لكل اسبوع ركعتان ولو طاف فرضا او غيره ثمانية اشواط ان كان على ظن ان الثامن سابع فلا شئ عليه كما ظنوا ابتداء وان علم انه الثامن اختلف فيه والصحيح انه يلزمه سبعة اشواط للشروع ولو طاف اسابيع فعليه لكل اسبوع ركعتان على حدة ولو شك فى عدد الاشواط فى طواف الركن او العمرة اعاده ولا يني على غالب ظنه بخلاف الصلاة وقيل اذا كان يكثر ذلك يتجرى ولو اخره عدل بعدد يستحب ان يأخذ بقوله ولو اخره عدلان وجب الاخذ به ولهما صاحب العتد الدائم اذا طاف اربعة اشواط ثم خرج الوقت توشأ وبني ولا شئ عليه ولو حادثه امرأة فى الطواف لا يفسد وتماه فى الباب (قوله ويلزمه) اي يلزم من كون الثابت الوجوب ان تحكم بما واطبته عليه الصلاة والسلام من غير ترك وكان الاولى بالمؤلف عدم ذكره ذلك كما فعل اخوه لا يهاجمه توقف انبيات الوجوب على هذا اللزوم نعم ذكره فى الفتح لكن غرضه منه افادة ان ما ورد فى كتب الحديث من ثبوت فعله عليه الصلاة والسلام لهما محمول على عدم التكرار مرة ليكون دليلا آخر على الوجوب اذ مطلق الفعل لا يدل عليه (قوله وقيد بعضهم الخ) قال فى السراج ويكره الجمع بين اسبوعين او اكثر من غير صلاة بينهما عند ابي حنيفة ومحمد رحمه الله سواء انصرف عن وتر او شفع وقال ابو يوسف لا يكره اذا انصرف عن وتر نحو ان ينصرف عن ثلاثة اسابيع او خمسة او سبعة

(قوله ولم أوالج) قال في الباب في فصل مكروهات الطواف والجمع بين أسبوعين أو أكثر من غير صلاة بينهما إلا في وقت كراهة الصلاة وهو مؤيد لما قاله المؤلف أيضا نامل في فرع كعرب قال العلامة الشيخ قطب الدين الحنفي في منسكه في الفصل الرابع من الباب السادس رأيت بخط بعض تلامذة الكمال ابن الهمام في حاشية فتح القدير إذا صلى في المسجد الحرام ينبغي أن لا يمنع المار من روى أحمد وأبو داود عن المطالب بن أبي وداعة أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصلي مما يلي باب بني سهم والناس يمشون بين يديه وليس بينهما ستره وهو محمول على الطائفتين فيما يظهر لأن الطواف صلاة فصار كمن بين يديه صفوف من المصلين اه ثم رأيت في البحر العميق حكى عز الدين بن جماعة عن مشكلات ٣٥٧ أن نار الطحاوي أن المروزي

يدى المصلي بحضرة الكعبة يجوز اه كذا في حاشية المدني على الدر المختار وباب بني سهم هو المسمى الآن باب العمرة كما سئل في السعي قريبا مع زيادة تؤيد ما مر (قوله وليس هذا كتحية المسجد الخ) قال في النهر قد مر أنه إذا دخل يوم النحر أغناه طواف

للقدوم وهو سنة غير المكى ثم أخرج إلى الصفا وقسم عليه مستقبل البيت مكبرا مهلا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بجاحتك

الفرض عن القدوم وإنما لم يغن طواف العمرة عنه لأن الغنى عن الشيء فرع عن طلب ذلك الشيء وهو لم يطلب اذ ذاك بل لو أراد به القدوم لم يقع

أسبوعا آخر فتكون على الفور لما قدمنا من كراهة وصل الأسابيع وقد تقدم في الاوقات المكروهة أنه لا يصليهما فيها فحمل قولهما يكره وصل الأسابيع انما هو في وقت لا يكره التطوع فيه ولم أر نقلا فيما إذا وصل الأسابيع في وقت الكراهة ثم زال وقتها أنه يكره الطواف قبل الصلاة لكل أسبوع ركعتين وينبغي أن يكون مكروها لما ان الأسابيع في هذه الحالة صارت كاسبوع واحد وفي الفتاوى الظهيرية يقرأ في الركعة الأولى بقل يا أيها الكافرون وفي الثانية بقل هو الله أحد تبركا بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وان قرأ غير ذلك جاز وإذا فرغ من صلاته يدعو للمؤمنين والمؤمنات (قوله للقدوم وهو سنة غير المكى) أي طف هذا الطواف لاجل القدوم وهذا الطواف سنة لا تأتي دون المكى لأنه كتحية المسجد لا يسن للجالس فيه هكذا ذكرنا وليس هذا كتحية المسجد من كل وجه فان الفرض أو السنة تغني عن تحية المسجد بخلاف طواف القدوم لما سيأتي من أن القارن يطوف للعمرة أولا ثم يطوف للقدوم ثانيا ولا يكفيه الأول ولم يذكر المصنف الشرب من ماء زمزم بعد دخيم الطواف وإنما ذكره بعد الفراغ من أفعال الحج وكذا إتيان المتميز والتشبت به وكذا العود إلى الحجر الأسود قبل السعي والكل مستحب لكن الأخير مشروط بإرادة السعي حتى لو لم يرد لم يعد إلى الحجر بعد ركعتي الطواف كما في الوالوجية (قوله ثم أخرج إلى الصفا وقم عليه مستقبل البيت مكبرا مهلا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بجاحتك) لما ثبت في حديث جابر أنطويل وقد قدمنا أن هذا السعي واجب وليس بركن للحديث أسعوا فان الله كتب عليكم السعي قاله عليه السلام حين كان يطوف بين الصفا والمروة فانه طنى وبمثله لا يثبت الركن لأنه انما يثبت عندنا بدليل مقطوع غافق الهداية من تأويله بمعنى كتب استحيابا بخلاف لطلوبه لانه الوجوب وجميع السبعة الاشواط واجب الا كما تفرقت فانهم قالوا في باب الجنائيات لو ترك أكثر الاشواط لم يدم وان ترك الأقل لم يدم صدقة فدل على وجوب الكل اذ لو كان الواجب الاكثر لم يلزمه في الأقل شيء أشار بنو تراخي السعي عن الطواف فلو سعى ثم طاف أعاده لان السعي تبع ولا يجوز تقدم التبع على الاصل كذا ذكر الوالوجي وصرح في المحيط بان تقديم الطواف شرط لعدة السعي وبهذا علم ان تأخير السعي عن الطواف واجب وإلى ان السعي لا يجب بعد الطواف فور ابل لو أتى به بعد زمان ولو طويلا لا شيء عليه والسنة الاتصال به كالتطهارة فضع سعي الحائض والمجنب وكذا الصعود عليه مع ما بعده سنة حتى يكره ان لا يصعد عليه كما في المحيط وقد قدمنا ان المشي

الأعز للعمرة لما ان زمنه لا يقبل غيره كرمضان على ما سيأتي (قوله ولم يذ كر المصنف الشرب الخ) وقد ذكر ذلك في فتح القدير فقال ويستحب أن يأتي زمزم بعد دار كعتين قبل الخروج إلى الصفا فيشرب منها ثم يأتي المتميز قبل الخروج إلى الصفا وقبل يلزم المتميز قبل الركعتين ثم يصليهما ثم يأتي زمزم ثم يعود إلى الحجر ذكره السروجي اه ملخصا قال في شرح الباب الثاني هو الأسهل والأفضل وعليه العمل وفي كثير من الكتب أنه يعود بعد طواف القدوم وصلاته إلى الحجر ثم يتوجه إلى الصفا من غير ذكر زمزم والمتميز فيما بينهما ولعل وجه تركهما عدم تأكدهما مع اختلاف تقدم أحدهما اه (قوله لكن الأخير الخ) قال في شرح الباب والاصل ان كل طواف بعده سعي فانه يعود إلى استلام الحجر بعد الصلاة وما لا فلا على ما قاله قاضيان في شرحه ان

هذا الاستلام لا يقتضيه السعي بين الصفا والمروة فان لم يرد السعي بعد لم يعد عليه اه (قوله لم يكن سنة) مثله في الهداية قال في
النهر والمذكور في السراج ان المخرج منه افضل من غيره اه وفي حاشية فوج افندي قال ابن عمر وهو سنة فقوله صاحب الهداية
لانه سنة مخالف له لكنهم موافق لكلام اهل المذهب لانه ذكر في البدائع وغيره انه يستحب ان يخرج من باب الصفا ولا يتعين
ذلك سنة فاما حاصل انه ليس سنة بل مستحب فيجوز المخرج من غيره بدون الاساءة (قوله وفي التحفة الافضل للحاج) أي المفرد
بالج والمتمتع بخلاف القارن لانه ذكر في الباب في الافضية خلافاً قال والخلاف في غير القارن أما القارن فلا فصل له تقديم
السعي أو يسن اه وفي حاشية المدني اعلم ان السعي الواجب في الحج يدخل وقته عقب طواف الزيارة ويمتد الى آخر العمره لان
السعي تبع للطواف والشئ انما يتبع ما هو اقوى منه والسعي واجب وطواف الزيارة ركن ويجوز تقديمه على الوقوف وايقاعه
عقب طواف القدوم لكثرة أفعال الحج يوم النحر لكن يشترط أن يكون في أشهر الحج حتى لمن لا عليه طواف القدوم في الاصح
واختلفوا هل الافضل تأخيرها الى وقته أم تقديمه وعلى الثاني هل هو عام لاهل مكة وغيرهم أم خاص بغيرهم ممن عليه طواف
القدوم وحاصله ان جواز تقديم السعي ممن عليه طواف القدوم متفق عليه وأما افضليته ففيها خلاف وأما جوازه لمن اهل من مكة
ممن ليس عليه طواف قدوم اختاره غير ٣٥٨ واحداً من المشايخ كالكرخي والقدوري وصاحب الهداية والكافي والنهاية

والجمع وغيرهم وأما
الافضية فصحبها
الكرماني وذهب صاحب
البدائع الى عدم جواز
ثم ابط نحو المروة ساعياً
بين الميادين الأخضرين
وأفضل عليها فقلت على
الصفا وطف بينهما سبعة
أشواط تبدأ بالصفا وتختتم
بالمروة

التقديم لمن أحرم من مكة
وهو خلاف ما عليه أكثر
الأصحاب وهذا الاختلاف
كله في غير القارن وأما هو

فيه واجب حتى لو سعى راكباً من غير عذر لزمه دم ولم يذ كرأي باب يخرج منه الى الصفا لانه محرم
لان المقصود يحصل به وانما خرج عليه السلام من باب بني مخزوم المسمى الآن بباب الصفا لانه
أقرب الابواب اليه فكان اتفاقاً لا قصداً فلم يكن سنة ولم يذ كر رفع اليدين في هذا الدعاء وهو
مندوب حذو منكبيه جاعلاً باطنهما الى السماء ثم اعلم ان أصل الصفا في اللغة الحجر الامس وهو
المروة جبلان معروفان بمكة وكان الصفا مذكراً لان آدم عليه السلام وقف عليه فسمى به ووقفت
حواء على المروة فسميت باسم المرأة فأنث لذلك كذا ذكر القرطبي في تفسيره وفي التحفة الافضل
للحاج ان لا يسعى بعد طواف القدوم لان السعي واجب لا يليق أن يكون تبعاً للسنة بل يؤخره الى
طواف الزيارة لانه ركن واللائق للواجب أن يكون تبعاً للقرض (قوله ثم ابط نحو المروة ساعياً بين
الميادين الأخضرين وافعل عليها فقلت على الصفا) أي على المروة من الصعود والتكبير والتلبيس
والصلاة والدعاء والكل سنة حتى لو ترك الهرولة بين الميادين لاشئ عليه وهما شيان على شكل الميادين
منحوتان من نفس جدار المسجد الحرام لانهم امنفصلان عنه وهما علامتان لموضع الهرولة في عمر
بطن الوادي بين الصفا والمروة كذا في المغرب (قوله وطف بينهما سبعة أشواط تبدأ بالصفا وتختتم
بالمروة) كما صح في حديث جابر الطويل وقوله تبدأ بالصفا بيان للواجب حتى لو بدأ بالمروة لا يعتد

فلان علم خلافاً في افضلية تقديم السعي فصلا عن الجواز لانهم ما ذكروه الا التقديم من غير ذكر خلاف بل
الا تارتد على استئذان تقديم السعي له كذا في المرشدي وغيره اه (قول المصنف ساعياً بين الميادين الأخضرين) يستحب ان
يكون السعي فوق الرمل دون العدو أي الجري الشديد وهو سنة في كل شوط بخلاف الرمل في الطواف خلافاً لمن خصه أيضاً
بالثلاثة الاول ولا اضطباع في السعي مطلقاً عندنا ولو ترك السعي بين الميادين أو هرول في جميع السعي فقد أساء ولا شئ عليه وبلى
في السعي الحاج أي ان وقع سعيه بعد طواف القدوم لا المعتمر ولو كان متمتعاً ان تلبينه تنقطع بالشروع في طوافه ولا الحاج
اذا سعى بعد طواف الافاضة لا نقطاع تلبينه بأول رمي جرة وان عجز عن السعي بين الميادين صبر حتى يجد فرجة ولا تشبهه بالساعي
في حركته وان كان على دابة لعذر حركها من غير أن يؤذي أحد الباب وشرحه (قوله بدأ بالمروة لا يعتد بالاول) هذا يفيد ان
البداية بالمروة شرط لانه واجب وهو أحد أقوال ثلاثة فانه قيل انه شرط وقيل واجب وقيل سنة ومثني في الباب على الاول
وقال شارحه الاعدل المختار من حيث الدليل الوجوب فيصح إذاؤه لكن يعاقب عليه دون عقاب ترك الفرض وعلى الاول لا يصح
وتمام حقيقة هناك في تنبيهه كعد في الباب تبعاً للبدائع من شرائط السعي كونه بعد طواف كائن على طهارة من الجنابة والحجض
فان لم يكن طاهر اعرسها وقت الطواف لم يجز سعيه رأساً واستشكاه شارحه بان الطهارة ليست من شرائط صحة الطواف فكيف
تكون شرطاً فيه بل الشرط وقوعه عقب طواف صحيح لا بعد طواف كامل مشتمل على أداء واجباته وتسامه فيه فراجع

(قوله وفرق المحقق الخ) وفي العناية فان قيل ما الفرق بين الطواف والسعي حتى كان مبدأ الطواف هو المنتهى دون السعي
 أحسب بان الطواف دوران لا يتأني الأجر كما دورية فيكون المبدأ والمنتهى واحدا بالضرورة وأما السعي فهو قطع مسافة
 بمرحلة مستقيمة وذلك لا يقتضي عودته على بدئه (قوله لما رواه أحمد) قال في الفتح: روى المطالب بن أبي وداعة قال رأيت رسول
 الله صلى الله عليه وسلم حين فرغ من سبعة جاء حتى إذا حاذى الركن فصلى ركعتين في حاشية المطاف وليس بينه وبين الطائفتين
 أحدر وأحمد وابن ماجه وابن حبان وقال في روايته رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي حذو الركن الأسود والرجال
 والنساء يمرون بين يديه ما بينهم وبينه سترة وعنه أنه رأى عليه السلام يصلي بمابلي باب بني سهم والناس يمرون الخ وباب بني سهم
 هو الذي يقال له اليوم باب العمرة لكن على هذا لا يكون حذو الركن الأسود والله أعلم بحقيقة الحال اه وتارعه القاري
 في شرح الباب بأنه لا دلالة في الحديث ان هذه الصلاة من مستحبات السعي لاحتمال أن تكون تحية المسجد حين أراد أن
 يقدم من غير قصد له الى طواف وقال الشيخ حنيف الدين المرشدي في شرحه عليه بعد قول السروجي في منسكه ليس للسعي صلاة
 أقول وهو الظاهر الذي يعيل اليه الحاطر وما تقدم من صلاته عليه الصلاة والسلام فمحمول على تحية المسجد لا أنها للسعي وذلك
 لأنه عكس الصلاة والسلام ما أحب حال دخوله اليه أن يخليه من التحية لحياه بها وحيث ٣٥٩ كان دخوله عقيب السعي وفعل

ذلك اشتبه الحال على من
 رآه اه كذا في حاشية
 المدني أقول لكن ذكر
 القاري في شرحه ان تحية
 هذا المسجد الشريف
 بخصوصه هو الطواف
 ثم أقم بمكة حراما لانك
 محرم بالبحر

بالا وانه هو الصحيح لخالفه الامر وهو قوله عليه السلام ابدؤا بمبدأ الله واشارة الى ان الذهاب الى
 المروة شوط والعود منها الى الصفا شوط آخر وهو الصحيح لما صح في حديث جابر انه قال فلما كان آخر
 طوافه فنه على المروة ولو كان من الصفا الى الصفا شوطا لكان آخر طوافه الصفا ونقل الشارح عن
 الطحاوي ان الذهاب من الصفا الى المروة والرجوع منها الى الصفا شوط قياسا على الطواف فانه من
 الحجج الى الحج شوط وفي الفتاوى الظهيرية ما يخالفه فانه قال لا خلاف بين أصحابنا ان الذهاب من
 الصفا الى المروة شوط محسوب من الإتيان السبعة فاما الرجوع من المروة الى الصفا هل هو شوط
 آخر قال الطحاوي لا يعتبر الرجوع من المروة الى الصفا شوطا آخر والصحيح انه شوط آخر اه
 وفرق المحقق ابن الهمام بين الطوافين بالفرق لغة بين طاف كذا وكذا سبعا لصادق بالتردد من كل
 من الغائبين الى الأخرى سبعا وبين طاف بكذا فان حقيقة متوقعة على ان يشمل بالطواف ذلك الشيء
 فاذا طاف طاف به سبعا كان بتكرير تجميعه بالطواف سبعا فن هنا افرق الحال بين الطواف بالبيت
 حيث لازم في شوطه كونه من المبدأ الى المبدأ والطواف بين الصفا والمروة حيث لم يستلزم ذلك اه
 ولم يذ كر صلاة ركعتين بعد السعي ختماله وهي مستحبة لفعاله عليه السلام لذلك لما رواه أحمد (قوله
 ثم أقم بمكة حراما لانك محرم بالبحر) فلا يجوز له التحلل حتى يأتي بأفعاله فأودان فبفتح الحج الى العمرة

الا اذا كان له مانع فحينئذ
 يصلي تحية المسجد ان لم
 يكن وقت كراهية الصلاة
 اه والمتبادر من فعله
 عليه السلام ما فهمنا

الراوي من ان صلته للسعي فما الداعي الى العدول عنه مع ما علمته تأمل في مهمة كذا ذكر الشيخ عبد الرحمن المرشدي في شرحه على
 الكثران مسافة ما بين الصفا والمروة سبعمائة وخمسون ذراعا فعليه فععدة السعي خمسة آلاف ومائتان وخمسون ذراعا اه وفي
 الثماني سبعمائة وستة وستون ذراعا وأما عرض المسعى فذكر العلامة الشيخ قطب الدين الخنفي في تاريخه نقلا عن تاريخ الفاكهي
 انه خمسة وثلاثون ذراعا ثم قال وههنا الشكال عظيم ما رأيت أحدا تعرض له وهو ان السعي بين الصفا والمروة من الامور التعبدية
 في ذلك المكان المخصوص وعلى ما ذكر الثقات أدخل ذلك المسعى في الحرم الشريف وحول ذلك المسعى الى دار ابن عباس كما تقصد
 والمكان الذي يسمى فيه الآن لا يتحقق انه من عرض المسعى الذي سعى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غيره فكيف يصح
 السعي فيه وقد حول عن محله ولعل الجواب ان المسعى كان عريضا وبنيت تلك الدور بعد ذلك في عرض المسعى القديم فهما
 المهدى وأدخل بعضها في المسجد الحرام وترك البعض ولم يحول تحويلا كليلا والافكره علماء الدين من الأئمة المجتهدين ا
 ملخصا من المدني (قوله فإودان فسخ الحج الى العمرة لا يجوز) أي بان يفسخ نية الحج بعد ما أحرم به ويقطع أفعاله ويجعل أحرام
 وأفعاله للعمرة وكذا لا يجوز فسخ العمرة ليحملهما كذا في الباب قبيل الخنسات وفيه ولا يعتمر أي المتمتع حال أقامته بمكة فإ
 فعل أسأولهم دم سواء كان في أشهر الحج أو قبلها وان كان لم يسق الهدى وأحل بعد الحلق يفعل كما يفعل الحلال قال شارح
 والظاهر انه يجوز له الا تيان بالعمرة حينئذ لانه غير ممنوع منها الكراهية في الأزمنة المخصوصة وانما كرهت العمرة للمكي

أنهم أجمعون لان الغالب انه يحج فيبقى متمتعاً مديناً (قوله والافالطواف أفضل من الصلاة الخ) مخالف لما في التنازل
ونصف الصلاة بمكة أفضل لاهلها من الطواف وللغرباء الطواف أفضل لان الصلاة في نفسها افضل من الطواف لان الم
تعالى عليه وسلم شبه الطواف بالبيت بالصلاة لكن الغرباء واشتغلوا بها القاتم الطواف من غير امكن التدارك فكما
بما لا يمكن تداركه أولى اه تامل ٣٦٠ في تنبيه هل اكثار الطواف أفضل أم اكثار الاعتبار والامام

الطواف ليكون مقصوداً
بالذات والمشروعية في
جميع الحالات ولتكراهة
بعض العلماء اكثارها
في سنة وتعامه في شرح
اللباب وفي حاشية المني
قال الشيخ عبد الرحمن
المرشدي في شرح الكنز
ثم قولهم ان الصلاة

فطف بالبيت كلما بدا
لك ثم اخطب قبل يوم
التروية ويوم وعلم فيها
المناسك ثم رجع يوم
التروية الى منى

أفضل من الطواف
ليس مرادهم ان صلاة
ركعتين مثلاً أفضل من
أداء أسبوع لان الأسبوع
يشتمل على الركعتين مع
زيادة وانما مرادهم به
ان الزمن الذي يؤدي فيه
أسبوعاً من الطواف هل
الأفضل فيه أن يصرفه
للطواف أو يشغله بالصلاة
هكذا ينبغي أن يحصل
قولهم فتنبه اه وفيها
عن القاضي العلامة
ابراهيم بن طهيرة ان

لا يجوز وما في الصحيحين من انه عليه السلام أمر بذلك أصحابه الامن ساق منهم الهدي فهو محرم
بهم لما في صحيح مسلم عن أبي ذر ان المتعة كانت لأصحاب محمد خاصة وفي بعض الشروح انها
مشروعة على العموم ثم نسخت كتمعة النكاح أو معارض بما في الصحيحين أيضاً من أهل
الحج والعمرة لم يحلوا الى يوم النحر (قوله فطف بالبيت كلما بدا لك) أي ظهر لك لمحدث الي
وغيره الطواف بالبيت صلاة الا ان الله قد أحل لكم المنطق والصلاة خير موضوع فكذلك
الا انه لا يسعي لتكونه لا يتكبر ولا وجوباً ولا نفلاً وكذا الرمل ويجب أن يصلي لكل أسبوع
كما قد مناه الطواف التطوع أو صل للغرباء من صلاة التطوع ولا هل مكة الصلاة أفضل من
أطافه كثير وينبغي تقييده بزمن الموسم والافالطواف أفضل من الصلاة ممكناً كان أو غير مميماً
أن يكون قرباً من البيت في طوافه اذا لم يؤذ به أحد أو الافضل للبراءة أن يكون في حاشية المطر
و يكون طوافه وراء الشاذروان كي لا يكون بعض طوافه بالبيت بناء على انه منه وقال الكرم
الشاذروان ليس عندنا من البيت وعند الشافعي منه حتى لا يجوز الطواف عليه وهو تلك الزيادة
الملاصقة بالبيت من الحجر الاسود الى فرجة الحجر قبل بقي منه حين عمرته قريش وضيقته وفي
التجديد الذي ذكره افضل من القراءة في الطواف وفي فتح العدير معزي المكافى الحاكيم بكرة أن يرفع
صوته بالقراءة فيه ولا بأس بقراءته في نفسه ولم يذكروا المصنف دخول البيت وهو مستحب اذا لم يؤذ
أحد كذا قالوا يعني لان نفسه ولا غيره وقيل ان يوجد هذا الشرط في زمن الموسم كما شاهدناه
ويستحب أن يصلي فيه اقتداء به عليه السلام وينبغي أن يقصد صلاة عليه السلام وكان ابن عمر
رضي الله عنهما اذا دخل مشى قبل وجهه وجعل الباب قبل ظهره حتى يكون بينه وبين الجدار
الذي قبل وجهه قريب من ثلاثة أذرع ثم يصلي ويلزم الادب ما استطاع نظاره وباطنه ولا يرفع
بصره الى السقف فاذا صلى الى الجدار يضع خده عليه ويستغفر ويحمد ثم يأتي الاركان فيحمد
ويهلل ويسبح ويكبر ويسأل الله تعالى ما شاء (قوله ثم اخطب قبل يوم التروية ويوم وعلم فيها
المناسك) يعني في اليوم السابع من الحج بعد صلاة الظهر خطبة واحدة لا جلوس فيها ويوم التروية
هو يوم الثامن سمي به لان الناس يرون الهمم فيه لاجل يوم عرفة وقيل لان ابراهيم عليه السلام رأى
في تلك الليلة في منامه أن يذبح ولده بأمر ربه فلما أصبح روى في النهار كاه أي تفكر ان مارآه من الله
تعالى فيما تراه أولاً فلا وظاهر كلام المغرب تعينه فانه قال والاصل الهمزة وأخذها من الرؤية خطأ
ومن الرى منظور فنه وأراد بالمناسك الخروج الى منى والى عرفة والصلاة فيها والوقوف والافاضة
وهذه أول الخطب الثلاث التي في الحج ويبدأ في الكل بالكبير ثم بالتلبية ثم بالتحميد كاتدائه في
خطبة العيدين ويبدأ بالتحميد في ثلاث خطب وهي خطبة الجمع والاستسقاء والنكاح كذا في
المنبغى (قوله ثم رجع يوم التروية الى منى) وهي قرية فيها ثلاث سكك بينها وبين مكة فرسخ وهي من

الارجح تفصيل الطواف على العمرة اذا شغل مقدار زمن العمرة به وهذا في العمرة المسنونة أما اذا قيل انها لا تقع الحرم
الا فرض كفاية فلا يكون الحكم كذلك (قوله ويوم التروية هو يوم الثامن) واليوم التاسع هو يوم عرفة واليوم العاشر
يوم النحر والمحادى عشر يوم القرية ففتح القاف وتشديد الراء انهم يقرنون فيه بمنى والثاني عشر يوم النفر الاول والثالث عشر النفر
الثاني كذا في مناسك الذوى (قوله أي تفكر ان مارآه الخ) قال في السعدية عن السروجي وفيه بعد لان رؤيا الانبياء حق

(قوله وهذا بيان الافضل) عبارة الهداية ثم يتوجه الى عرفات فيقيم بها وهذا بيان الاولوية اما لو دفع قبله جازلانه لا يتعلق بهذا المكان حكم قال في غاية البيان قوله وهذا بيان الاولوية قال الامام جسد الدين الضرب وغيره في شروحه هم أي الذهاب الى عرفة بعد طلوع الشمس هو الاولى ولو دفع قبله جازلانه لا يتعلق بهذا المكان حكم قال في غاية البيان قوله وهذا بيان الاولوية قال الامام جسد الدين الضرب وغيره في شروحه هم أي الذهاب الى عرفة أن يقيم بعد طلوع الشمس عند قواه ثم يتوجه الى عرفات بان يقول ثم يتوجه الى عرفات بعد طلوع الشمس حتى يصبح بناء قوله وهذا بيان الاولوية وكان هذا القيد ترك لسه والكاتب ولهذا صرح به في شرح الطحاوي وشرح الكرخي ولا يوضح وغيرهما له ومثله في العناية وأجاب في الحواشي السعدية بما في الغاية من ارجاع الاشارة الى ٣٦١ التوجه بعرفات بعد صلاة الفجر

أما لتوجه اليها قبلها جاز
لكن لا يخفى انها حينئذ
توهم ان التوجه قبل
الشمس كعبارة المتن هنا
تأمل هذا وفي مناسك
الامام النووي وأما ما
يفعله الناس في هذه
الازمان من دخولهم
أرض عرفات في اليوم
الثامن فخطأ مخالف للسنة
ويفوتهم بسبب سنن
كثيرة منها الصلوات بمعنى

ثم الى عرفات بعد
صلاة الفجر يوم عرفة ثم
أخطب ثم صل بعد الزوال
الظهر والعصر باذان
واقامتين بشرط الامام
والاحرام

والمبيت بها والتوجه
منها الى غرة والنزول بها
والخطبة والصلاة قبل
دخول عرفات وغير ذلك
والسنة أن يمكنوا بغرة حتى
نزول الشمس ويقبلوا

الحرم والغالب عليه التدكير والصرف وقد يكتب بالالف كذا في المغرب أطلقه فأودانه يجوز
التوجه اليها في أي وقت شاء من اليوم واختلف في المستحب على ثلاثة أقوال أحدها انه يخرج اليها
بعد ما طابت الشمس لما ثبت من فعله عليه السلام كذلك في حديث جابر الطويل وابن عمر مع
اتفاق الرواة انه صلى الظهر يعني والبيتوت بها سنة والاقامة بها مندوبة كذا في المحيط ولولم يخرج
من مكة الا يوم عرفة أجزأه أيضا ولكنه أساء ترك السنة وأفادانه لا نرى بين أن يكون يوم التروية يوم
الجمعة اولافه الخروج اليها يوم الجمعة قبل الزوال وأما بعده فلا يخرج ما لم يصلها كما اذا أراد أن يسافر
يوم الجمعة من مصر ويبنى أن لا يترك التلبية في الاحوال كلها حال الإقامة بمكة داخل المسجد
الحرام وخارجه الى حال كونه في الطواف وبني عند الخروج الى بني ويدعو بما شاء ويستحب أن
العلن بالقرب من مسجد الخيف (قوله ثم الى عرفات بعد صلاة الفجر يوم عرفة) وهي علم للوقوف وهي
الحجوة لا غير ويقال لها عرفة أيضا ويوم عرفة التاسع من ذي الحجة وسمى به لان ابراهيم عليه السلام
العرف ان الحجة من الله فيه اولان حبريل غرقه المناسك فبعد أولان آدم وحواء تعاروا فيه بعد الهبوط
الى الارض وهذا بيان الافضل حتى لو ذهب قبل طلوع فجر اليها جاز كما يفعله الحاج في زماننا
وان أكثرهم لا يبيت بمعنى لتوهم الضرر من السراق ويستحب أن يسير على طريق ضب ويعود على
طريق المأزمين اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم كما في العدين وينزل مع الناس حيث شاء وبقره
الجبل أفضل والبعد عن الناس في هذا المكان نجبر والحال حال تضرع ومسكنة أو اضرار بنفسه
أو ممانعه أو تضيق على المساراة ان كان بالطريق والسنة ان ينزل الامام بغرة وتزول النبي صلى الله
عليه وسلم بها النزاع فيه كذا في فتح القدير (قوله ثم أخطب) يعني خطبتين بعد الزوال والاذان
قبل الصلاة يجلس بينهما كما في الجمعة للاتباع وانما أطلقه لافادة انها جائرة قبل الزوال واكتفى بما
ذكره في الاولى من تعليم المناسك عن أن يقول ويعلم الناس فيها المناسك التي هي الى الخطبة الثالثة
وهي الوقوف بعرفة والمزدلفة والافاضة منه ماورى جرة العقبة يوم النحر والذبح والحلق وطواف
الزيارة ولما كان الاطلاق مصر وفا الى المعهود دل انه اذا صدع الامام المنبر وجلس اذن المؤذن
وهو ظاهر المذهب وهو الصحيح للاتباع الثابت عنه عليه السلام (قوله ثم صل بعد الزوال الظهر
والعصر باذان واقامتين بشرط الامام والاحرام) لما ثبت من حديث جابر من الجمع بينهما كذلك
فيؤذن للظهر ثم يقيم له ثم يقيم للعصر لانها تؤدي قبل وقتها المعتاد فقدر بالاقامة للاعلام وأشار بذكر

٤٦٦ - بحر ثاني) بها الوقوف وانزال الشمس ذهب الامام والناس الى المسجد المسمى مسجد ابراهيم ويخطب الامام قبل
صلاة الظهر خطبتين الخ (قوله على طريق ضب الخ) بفتح ضاد معجمة وتشديد موحدة وهو اسم للجبل الذي حذاء مسجد الخيف
في أصله وطريقه في أصل المأزمين عن يمينك وانت ذاهب الى عرفات والمأزمان مضيق بين مزدلفة وعرفة وهو بفتح ميم وسكون
همزة ويجوز ابدالها وكسر زاي شرح الباب (قوله اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم) لكن تركه أكثر الناس في زماننا هذا لما
فيه من كثرة الشوك وغلبة الخوف وقلة الشوك لا أكثر الحاج شرح الباب (قوله ولما كان الاطلاق الخ) قال في النهر لا يخفى
ما بين أول كلامه وآخره من التدافع ادلوا نصرف الى المعهود لما أودا الحجاز قبل الزوال اه أي فكما ان المعهود انه اذا صدع

المنبر وجلس أذن المؤذن فكذلك المعهود كون الخطبة بعد الزوال (قوله فلو فعل كره) وأما ما ذكره في الذخيرة والخطا والكتاب من أنه لا يستعمل بين الصلاتين بالنافلة غير سنة الظهر فغير صحيح لما قال في الفتح هذا ينافي حديث جابر فصل الظهر ثم أقام فصل العصر ولم يصل بينهما شيئا وكذا ينافي إطلاق المشايخ في قولهم ولا يتطوع بينهما شيء فإن التطوع يقال على السنة اه وإن كان تأخير العصر من الإمام لا يكره للأموم أن يتطوع بينهما إلى أن يدخل الإمام في العصر ويكره التنفل بعد أداء العصر ولو في وقت الظهر صرح به بعضهم اه من الباب وشرحه (قوله فصار كالاشتغال بينهما فعل آخر) كالأكل والشرب والكلام (وتنبيه) نقل المديني عن إجابة السائلين للشيخ عبد الله العفيف أنه قال سئل العلامة السيد محمد صادق ابن أحمد بادشاه عن تكبير التشريق هل يجب على الإمام الأعظم ومن اقتدى به فيما بين كل من صلاتي الجمع بعرفة ومزدلفة الاثنان به لما صرح به أئمتنا من أن العمل بولمقتوى على قوله ما وهما لم يشترط شيئا بشرطه الإمام من المصرو وغيره أم لا يجب وهل إذا أتوا به بعد قاطع الفورا لاذان أم لا فأجاب مقتضى كلامهم أن هذه الكيفية أعني العصر بعد الظهر فوراً والعشاء بعد المغرب كذلك لا خلاف في مراعاتها عند الجميع حتى لو فقدت بالاشتغال بعمل عبادة كان أم لا كره وأبعد الأذان للعصر والأقامة للعشاء وما ذاك إلا اتفاق على ورودها عنه صلى الله عليه وسلم اه فأت وفيه نظر فإن الوارد في الحديث أنه صلى الله عليه وسلم لم يصل بينهما شيئا ولا يلزم منه ترك التكبير ولا يقاس على النافلة لوجوبه ٣٦٢ ولأن مدته يسيرة ولذا لم يعد فاصلا بين الغريضة والراتبة والحاصل أن التكبير

بعد ثبوت وجوبه عندنا لا يسقط وجوبه هنا إلا بدليل وما ذكر لا يصلح للدلالة كما علمته ههنا ما ظهر لي والله أعلم (قوله غش في النقاية الخ) قال في النهر فيه نظر فقد نقل غير واحد اشتراط الجماعة على قول الإمام قال الأسدي جاي وهو الصحيح وأما مسألة الفزع فيجب تسليمه إنما جاز له الجمع ضرورة كما عا

العصر بعد الظهر إلى أنه لا يصلي سنة الظهر البعدي به وهو الصحيح كما في التصحيح فيما لا ينفصل بينهما فلو فعل كره وأعاد الأذان للعصر لا نقطاع فوره فصار كالاشتغال بينهما بفعل آخر وفي اقتضاره في بيان شرط الجمع على ما ذكر دليل على أن الخطبة ليست من شرطه بخلاف الجمعة وعلى أن الجماعة ليست من شرطه حتى لو لحق الناس الفزع بعروا فصل الإمام وحده الصلاتين فإنه يجوز بالاجماع على الصحيح كذا في الوجيز وفي البدائع ولا يلزم عليه ما ذابسه الإمام المحدث في صلاة الظهر واستحباب رجلا وذهب الإمام ليتوضأ فصل الحليفة الظهر والعصر ثم جاء الإمام أنه لا يجوز له أن يصلي العصر إلا في وقتها لأن عدم الجواز هناك ليس لعدم الجماعة بل لعدم الإمام لانه خرج عن أن يكون إماما وصار كواحد من المؤتمنين أو يقال الجماعة شرط الجمع عند أي حنيفة لكن في حق غير الإمام لا في حق الإمام اه غش في النقاية والجوهرة والجمع من اشتراط الجماعة ضعيف ولو أحدث بعد الخطبة قبل أن يشرع في الصلاة واستحلف من لم يشهد الخطبة جاز ويجمع بين الصلاتين بخلاف الجمعة وذكر الإمام والأحرام بالتعريف للإشارة إلى تعيينهما فالمراد بالإمام الأعظم أو نائبه مقيما كان أو مسافرا فلا يجوز الجمع مع إمام غيرهما ولو مات الإمام وهو الحليفة جمع نائبه أو صاحب شرطه

به السارح فيما إذا نفر والاذان الجماعة غير شرط اه قال العلامة نوح أفندي بعد ذكره عبارة البدائع التي ذكرها المؤلف قلت اختار صاحب المحيط هذا حيث قال ولو نفر الناس عن الإمام بعد الشروع أو قبله فصل وحده الصلاتين جاز لأن الجماعة ليست شرط في حق الإمام عند أي حنيفة الإمام فشرط في حق غيره اه فعلى هذا لا تر مسألة الفزع أصلا ولا تحتاج إلى الجواب قطعاً والذي يقتضيه النظر أن هذا القول هو الأول بالقبول لما أفتته المنقول والمقول فالأول ما سبق أن من صلاهما مع الإمام أو نائبه محرر يجمع ومن لا فلا عند هذه والثاني أن اشتراط الإمام عين اشتراط الجماعة لا المراد منه اشتراط أدائها معه لا اشتراط وجوده في الموقف والأصح جمع من وجد في الموقف منفردا وليس مذهب الإمام بل مذهب الصالحين فاشتراطهم الإمام عين اشتراط الجماعة معه ويؤيده تخصيصهم جواز الجمع منفردا في حق الإمام فقط وتعميل بعضهم له بعدم اشتراط الجماعة في حقه وأكثرهم بالضرورة فعلى هذا فالجماعة شرط غير لازم في حقه فتسقط بالضرورة لازم في حقه فلا تسقط بحال (قوله مقيما كان أو مسافرا) لكن إن كان مقيما كإمام مكة صلى بهم صلاة المتمعنين ولا يجوز له العصر ولا الحاج الاقتداء به قال الإمام الخوئي كان الإمام الذي يقول العجب من أهل الموقف يتابعون إمام مكة في العصر وبينهم وبينه فرة فسخان فاني يستجاب لهم واني يرجى لهم الخير وصلاتهم غير جائزة قال شمس الأئمة كنت مع أهل الموقف فاعتزات وصلبت كل صلاة في وقتها وأوصيت بذلك أصحابي وقد سمعنا أنه يتكلف ويخرج مسيرة سفر ثم يأتي عرفات فلو كان هكذا فالعصر جائز

والا فحبب الاحتياط تأثر خاتبة عن المحيط ملخصا (قوله وعندهما لا يشترط الا الاحرام الخ) ذكر في الشرب لا ليس عن البرهان
 انه الاظهر (قوله وذكر في معراج الدراية الخ) نقله شارح الباب عن شرح الجامع لقاسمجان وقال فيه انه يلزم منه تأخير الوقوف
 وبينما في حديث جابر رضي الله عنه حتى اذا زاغت الشمس وان طاهره ان المحطة كانت في أول الزوال فلا تقع الصلاة في آخر وقت
 الظهر ولا يبعد ان يكون مراده انه يصلي الظهر والعصر بعده لا قبله (قول المصنف وقوف بقرب الجبل) أي عند العشرات البكر
 كما سذكر المؤلف وهو موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على ما قبل العشرات السوداء الكبار انقترشت في طرفي الجبال
 الصغار التي كانها الزوايا الصغار عند جبل الرحمة وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بطن ناقته الى العشرات وجبل المشاة بين يديه
 واستقبل القبلة وكان موقفه عند النبات قال الازرقى والنايت هو الفجوة التي خلف ٣٦٣ موقف الامام وان موقف

النبي صلى الله عليه وسلم
 كان على ضرس مضرس
 بين أجار هناك ثمانية من
 جبل الال قال الفارسي
 قال قاضي القضاة بدر
 الدين وقد اجتهدت على

ثم الى الموقف وقوف بقرب
 الجبل وعرفات كلها
 موقف الاطن عرنة
 حامد امير امهلا مليسيا
 مصليا داعيا

تعيين موقفه صلى الله
 عليه وسلم من جهات
 متعددة ووافقت عليه
 بعض من يعتمد عليه من
 محدثي مكة وعلمائها حتى
 حصل الظن بتعيينه وانه
 الفجوة المستعملة للمشرفة
 على الموقف التي عن يمينها
 ووراءها صخرة متصلة
 بعشرات الجبل وهن
 الفجوة بين الجبل والبناء

لان النواب لا ينعزلون بموت الخليفة والاصل في كل واحدة منهما في وقتها والمراد بالاحرام احرام الحج
 حتى لو كان محرما بالعمره صلى العصر في وقته عنده وهذا ان الشرطان لا بد منهما في كل من
 الصلاتين لا في العصر وحدها حتى لو كان محرما بالعمره في الظهر محرما بالحج في العصر لا يجوز له الجمع
 عنده كما لو لم يكن محرما في الظهر وأما في وقت الاحرام فأفاد انه لا ينبغي بين أن يكون محرما قبل
 الزوال أو بعده وهو الصحيح لان المقصود حصوله عند اداء الصلاتين ولا يشترط الامام لجميع
 اداء الظهر حتى لو أدرك جزءا منه معه جاز له الجمع كذا في المحيط وهذا كله مذهب الامام وعندهما
 لا يشترط الا الاحرام عند العصر وهو رواية بفوز المنفرد الجمع وفي قوله صلى الله عليه وسلم في الإشارة الى الصحبة
 المصلاها ثم تبين فساد الظهر أعادها جميعا لان الفاسد عدم شرعا وذكر في معراج الدراية انه
 الخ وهذا الجمع الى آخر وقت الظهر وفي المحيط لا يجهر بالقراءة فيهما (قوله ثم الى الموقف وقوف
 الجبل الخ) أي ثم رجع والمراد بالجبل جبل الرحمة (قوله وعرفات كلها موقف الاطن عرنة) الحديث
 البخاري عرفات كلها موقف وارثقوعا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف وارثقوعا عن بطن
 محسر وشعاب مكة كلها مخفر وفي المغرب عرنة وادبجدها عرفات وتبصيرها سميت عرنة ينسب
 اليها العربيون وذكر القرطبي في تفسيره انها بفتح الراء وضمة غر في مسجد عرفة حتى لقد قال بعض
 العلماء ان الجدار الغربي من مسجد عرفة لو سقط سقط في بطن عرنة وحكي الباقي عن ابن جنيب ان
 عرفة في الحل وعرنة في الحرم (قوله حامدا مكرامهلا مليسيا مصليا داعيا) أي وقف حامدا الى آخره
 الحديث مالك وغيره أفضل الدعاء يوم عرفة وأفضل ما قلته أنا والنيبون من قبلي لا اله الا الله
 وحده لا شريك له الملائكة له الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير
 وكان عليه السلام يجتهد في الدعاء في هذا الموقف حتى روى عنه انه عليه السلام دعا عشية عرفة
 لامته بالمغفرة واستجيب له الا في الدعاء والمظالم ثم أعاد الدعاء بالمزدلفة فأجيب حتى الدعاء والمظالم
 نرحه انما به وهو ضعيف بالعباس بن مرادس فانه من ذكر الحديث ساقط الاحتجاج كما ذكره الحفاظ
 لمن له شواهد كثيرة فمنها ما رواه أحمد باسناد صحيح عن ابن عباس قال كان فلان ردف رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يوم عرفة فجعل الفتى يلاحظ النساء وينظر اليهن فقال له النبي صلى الله عليه وسلم

الربيع عن يساره وهي الى الجبل أقرب بقليل بحيث يكون الجبل قبالة تلك بين اذا استقبلت القبلة والبناء المربع عن يسارك بقليل
 وراءه فان ظفرت بموقف النبي صلى الله عليه وسلم فهو والغاية القصوى فلا زمة ولا تفارقة وان خفي ذلك فقف ما بين الجبل والبناء
 المسد كور على جميع العشرات والاما كن التي بينهما وما على سهلها ناراة وعلى جبلها ناراة اعلمك أن تصادف الموقف النبوي كذا في
 المرشدي على السكز وقال القاضي محمد عبيد والبناء المربع هو المعروف بمطبخ آدم عليه السلام وقد وقفت بموقفه عليه السلام مرارا
 كثيرة وحصل لي منه خشوع عظيم ويعرف بجذائه صخرة مخروقة تتبعه هي وما حولها من العشرات المفر وشدة ماودها من
 الحجار السوداء المتصلا بالجبل هنا المطلوب اه كذا في حاشية المدني على الدر المختار (قول المصنف وعرفات كلها موقف الاطن
 عرنة) ظاهر هذا و أقوله في مزدلفة وهي موقف الاطن محسر ان المسكنين ليسا بمكان وقوف فلا يجزئ فيهما كما سيأتي

(قوله تعبط بالاسلام والهجرة والنجاة) أي مجموع الثلاثة لا بكل واحد على انفراد (قوله وانما المراد ان اسم مطل الدين وتأخيره يسقط الخ) أقول بيان ذلك ان من أخر الصلاة عن وقتها فقد ارتكب معصية وهي التأخير ووجب عليه شيء آخر وهو القضاء وكذا إذا قتل أحدًا ارتكب معصية وهي الجناية على العبد بخلافه تعالى ووجب عليه شيء آخر وهو تسليم نفسه للقصاص ان كان عدا أو تسليم الديّة وكذا انما أثر ذلك فيما يكون معصية يترتب عليها واجب سواء كان ذلك الواجب من حقوق الله تعالى أو حقوق العبد فأورد من تكفير الخ للكبائر والمراد تكفير المعاصي الكبائر كتأخير الصلاة ومطل الدين والجناية على العبد وأما الواجبات المترتبة على تلك المعاصي من لزوم قضاء الصلاة وأداء الدين وتسليم نفسه للقصاص أو تسليم الديّة فانما لا تسقط لان التكفير انما يكون للذنوب وهذه واجبات لا ذنوب حتى تسقط ألا ترى ان التوبة تكفر الذنوب ٣٦٤

بالانفاق ولا يانم من ذلك سقوط الواجبات المترتبة على تلك الذنوب على ان التوبة من ذنب يترتب عليه واجب لا تتم الا بفعل ذلك الواجب فمن غصب شيئاً ثم تاب لا تتم توبته الا بضمآن ما غصبه بالمال بالمال الذي فيه التراجع والمراد من قولنا لا تتم توبته الا بفعل الواجب انه لا يخرج عن عهدة الغصب في الآخرة الا بذلك والا فلو غصب وتاب عن فعل الغصب المذكور وجب الشيء المنصوب عنده ومنع صاحبه عنه وقد عزم على رده الى صاحبه تصح توبته وان بقيت ذمته مشغولة به الى ان يرده الى صاحبه فينشد ثم توبته بمعنى

ابن أخي ان هذا يوم من ملك فيه سمعه وبصره غفر له ومنها ما رواه البخاري مرفوعاً من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ومنها ما رواه مسلم في صحيحه مرفوعاً ان الاسلام يهدم ما كان قبله وان الهجرة تهدم ما كان قبلها وان الحج يهدم ما كان قبله ومنها ما رواه مالك في الموطأ مرفوعاً ما روى الشيطان يوماً هو أصغر ولدنا حر ولا أعظم منه في يوم عرفة وما ذاك الا لما يرى من تنزل الرحمة وتجاوز الله تعالى عن الذنوب العظام الا ما روى يوم بدر فانه رأى جبريل يزع الملائكة فانها تقتضي تكفير الصغائر والكبائر ولو كانت من حقوق العباد لكن ذكر الاكمل في شرح المشارق ان الاسلام يهدم ما كان قبله انما المقصود ان الذنوب السالفة تعبط بالاسلام والهجرة والحج صغيرة كانت او كبيرة وتتناول حقوق الله وحقوق العباد بالنسبة الى المحرق حتى لو أسلم لا يطالب بشيء منها حتى لو كان قتل وأخذ المال وأحرز به دار الحرب ثم أسلم لا يؤخذ بشيء من ذلك وعلى هذا كان الاسلام كافياً في تحصيل مراده ولكن ذكر صلى الله عليه وسلم الهجرة والحج تأكيداً في بشارته وترغيباً في مباحته فان الهجرة والحج لا يكفران المظالم ولا يقطع فيهما مجحواً والكبائر وانما يكفران الصغائر ويجوز ان يقال والكبائر التي ليست من حقوق العباد أيضاً كالاسلام من أهل الذمة وحينئذ لا يشك ان ذكرهما كان للتأكيد اهـ وهكذا ذكر الامام الطيبي في شرح هذا الحديث وقال ان الشارحين انفقوا عليه وهكذا ذكر الامام النووي والقرطبي في شرح مسلم وذكر القاضي عياض ان أهل السنة أجمعوا على ان الكبائر لا يكفرها الا التوبة فالحاصل ان المسئلة ظنية وان الحج لا يقطع فيه بتكفير الكبائر من حقوق الله تعالى فضلاً عن حقوق العباد وان قلنا بالتكفير لكل فليس معناه كما يتوهمه كثير من الناس ان الدين يسقط عنه وكذا قضاء الصلوات والصيام والزكاة لم يقل أحد بذلك وانما المراد ان اسم مطل الدين وتأخيره يسقط ثم بعد الوقوف بعرفة اذا مطلق صاراً عاماً لأن وكذا ان تأخير الصلاة عن أوقاتها يرتفع بالحج لا القضاء ثم بعد الوقوف بعرفة يطالب بالقضاء فان لم يفعل كان آثماً على القول بغور بته وكذا البقية على هذا القياس وبالجملة فلم يقل أحد بمقتضى عموم الاحاديث الواردة في الحج كما لا يخفى وأشار بقوله ما يسألني لرد على من قال بقطعها اذا وقف ثم اعلم ان الوقوف ركن من أركان الحج كما قدمناه وهو أعظم أركانه للحديث الصحيح الحج عرفه وشرطه شيئاً أحدهما كونه

انه يخرج عن عهده من كل جهة وكذا يقال في مطل الدين وتأخير الصلاة فقد ظهر بما قررناه ان الحج كالتوبة في تكفير الكبائر سواء تعلقت بحقوق الله تعالى أو بحقوق العباد ولم تتعلق بحق أحد أي لم يترتب عليه واجب آخر كشرب الخمر ونحوه فيكفر الحج الذنب ويبقى حق الله تعالى وحق العبد في ذمته ان كان ذنباً يترتب عليه حق أحدهما كما قررنا ولا فلا يبقى عليه شيء فاعتمد هذا التحريم الغريدي وان به يتضح المرام وتندفع الشبهة والالوهام وقد أشار الى العلامة ابراهيم اللقاني في شرحه الكبير على منظومته في التوحيد فقال ان قوله صلى الله عليه وسلم من حج الميت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه لا يتناول حقوق الله تعالى وحقوق عباده لانها في الذمة ليست ذنباً وانما الذنب المطل فيه فية وقف على اسقاط صاحبه فالذي يسقط انهم مغالطة الله تعالى فقط اهـ والله أعلم (قوله أحدهما كونه

في أرض عرفات) الظاهر ان هذا ركنه لعدم تصويره بدونه كذا في شرح الباب (قوله وان يكون منطرا) عند الباب من مستحبات الوقوف الصوم لمن قوى والفطر للضعيف قال وقيل يكره قال شارحه وهي كراهة تنزيه لثلايبي خلقه فوقفه في محذور او محظور وكذا الصوم يوم التروية لانه يعجزه عن أداء أفعال الحج وقد ثبت انه صلى الله عليه وسلم أفطر يوم عرفة مع كمال القوة الا انه لم يشأ أحد ان صومه فلا وجه لذكر اهته على الاطلاق وامامنا الحانية ويكره صوم يوم عرفة بعرفات وكذا الصوم يوم التروية لانه يعجزه عن أداء أفعال الحج فبني على حكم الاغلب فلا ينافيه ما في الكرماني من انه لا يكره للحاج الصوم في يوم عرفة عندنا الا اذا كان يضعفه عن أداء المناسك فيمنع تركه اولى بوقى الفتح ان كان يضعفه عن الوقوف والدعوات والمستحب تركه اه (قوله وان يقف على راحلته) عبارة عن التنوير ووقف الامام على ناقته قال المديني في حاشيته لا خصوصية للامام هنا بل ينبغي الركوب لكل واقف في عرفة وانما ذكر الامام لانه يقتدى به في جميع المناسك لان الصحابة رضی الله عنهم كانوا يقفون بفعله صلى الله عليه وسلم ولا نه متى وقف راكبا يكرهون قلبه فارغا عن جانب ٣٦٥ الدابة فيكون قلبه في الدعاء

أسكن وفي المناجاة
أخلص قاله الشيخ عبيد
الله العفيف ثم قال وفي
السراج الوهاج نقلا عن
منك ابن الجعفي يكره
الوقوف على ظهر الدابة
الا في حال الوقوف
بعرفة بل هو الافضل
للإمام وغيره وقال ابن
الحاج في المدخل وهذا
الموضع مستثنى
نهى عنه من اتخاذ
ظهور الدواب مساطب
يجلس عليها اه وفي
منك ابن الجعفي ومن لم
يكن له مركب فالأفضل
ان يقف قائما فاذا أعيا

في أرض عرفات الثاني ان يكون في وقته كما سيأتي بيانه وليس القيام من شرطه ولا من واجباته حتى لو كان جالسا جاز لان الوقوف المفروض هو الكيفية فيه وكيفية النية ليس من شرطه وواجبه الامة اذ الى التروية وامامنا سنة قال لاغتسال للوقوف والمخيطتان والجمع بين الصلاتين وتبجيل الوقوف عقيم وما وان يكون منظر الكونه أعون على الدعاء وان يكون متوضئا لكونه أكمل وان يقف على راحلته وان يكون مستقبل القبلة وان يكون وراء الامام بالقرب منه وان يكون حاضر القلب وارعا للمعن الامور الباطنة عن الدعاء فينبغي ان يجتنب في موقفه طريق القوافل وغيرهم لئلا يترعهمهم ان يقف عند الصحرات السود وموقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وان تعذر عليه يقف بقرب منه حسب الامكان وامامنا اشترع عند العوام من الاعتناء بالوقوف على جبل الرحمة الذي هو بوسط عرفات وترجيحهم له على غيره نطقا وظاهرا ومخالف للسنة ولم يذكر أحد ممن يعتمد فيه في صعد هذا الجبل فضيلة تختص به بل له حكم سائر أراضي عرفات غير موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه افضل الا الطبري والساوري في المحلوى فانه ما قالوا باستحباب قصد هذا الجبل الذي يقال له جبل الدلاء قال وهو موقف الانبياء وما قاله لا أصل له ولم يزد فيه حديث صحيح ولا ضعيف كذا ذكر النووي في شرح المهذب ومن السنة ان يكثر من الدعاء والتكبير والتهايل والتلبية والاستغفار وقرء القرآن والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ويحذر كل المحذر من التقصير في شيء من هذا وان هذا اليوم لا يمكن تداركه ويكثر من التلطف بالتروية من جميع المخالفات مع التقدم بالقلب وان يكثر البكاء مع الذكرفهناك تسكب العبرات وتستقبل العثرات وترتجى الطلبات والله لجمع عظيم وموقف جسيم يجتمع فيه خيار عباد الله الصالحين وأوليائه المتخلصين وهو أعظم مجامع الدنيا وقد قيل اذا وافق يوم

جلس ولو وقف جالسا جاز اه ومفهوم عبارة الكرماني ان من قصد على الركوب ولم يركب يكون مسئلا لتركه السنة فافهم والافقاعدا وهو على القيام في الفضيلة ويكره الاضطجاع الامن عند ركابه ومذكور في كتب المناسك اه (قوله وقد قيل اذا وافق يوم عرفات الخ) قال الرمي قال صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل الايام يوم عرفة واذا وافق يوم جمعة فهو أفضل من سبعين جمعة في غير يوم جمعة أخرجه رزين وعن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا كان يوم جمعة غفر الله تعالى لجميع أهل الموقف قال الشيخ عز الدين بن جماعة سئل والدي عن وقفة الجمعة هل لها منزلة على غيرها فاجاب ان لها منزلة على غيرها من خمسة أوجه الاول والثاني ما ذكرناه من الحديثين الثالث ان العمل يشرف بشرف الازمنة كما يشرف بشرف الامكنة ويوم الجمعة أفضل ايام الاسبوع فوجب ان يكون العمل فيه أفضل الرابع في يوم الجمعة ساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله تعالى شيئا الا أعطاه اياه وليست في غير يوم الجمعة الخامس موافقة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فان وقفته في حجة الوداع كانت يوم الجمعة وانما يختار له الأفضل قال والدي اامن حيث اسقاط الفرض فلا منزلة على غيرها وسأله بعض الطلبة فقال قد جاء من الله تعالى يغفر لجميع أهل الموقف فواجه تخصيص ذلك بيوم الجمعة في الحديث يعني التقدم واجابه بانه يحتمل ان الله تعالى يغفر في يوم

الجمعة بغير واسطة وفي غير يوم الجمعة قوم القوم اه كذا في حاشية الشيخ نور الدين الزياي الشافعي (قوله وأشار الى انه لا تطوع بين الصلاتين) أي بل يصلي سنة المغرب والعشاء والوتر بعدها كما صرح به مولانا عبد الرحمن الجامي قدس الله سره السامي في منسكه كذا في شرح الباب للفقاري (قوله لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم الخ) لا أصل لهذا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بل هو ٣٦٦ في البخاري عن ابن مسعود انه فعله وكذا أخرجه ابن أبي شيبة عنه وتماه في الفقه

(قوله والمغرب قصاه) دفعه في النهر بما في السراج انه ينسوي في المغرب الاداء لا القضاء اه قات ويدل عليه كلام المؤلف الآتي ولما كان وقت هاتين الصلاتين وقت العشاء الخ وكذا ما يأتي من ان الدليل ثم الى مزدلفة بعد الغروب وانزل بقرب جبل قزح وصل بالناس العشاءين باذان وإقامة ولم تجز المغرب في الطريق

الطريق أفاد تأخير وقت المغرب أي عدم خروجه بدخول وقت العشاء في خصوص هذه الليلة (قوله وهذه ليلة جعت شرف الزمان والمكان) قال في النهر وقد وقع السؤال في شرفها على ليلة الجمعة وقد كنت ممن مال الى ذلك ثم رأيت في الجوهره انها أفضل ليالي السنة (قول المصنف ولم تجز المغرب في الطريق) قال العلامة الشهاوي في

عرفة يوم الجمعة غفر لكل أهل اوقف وأنه أفضل من سبعين حجة في غير يوم الجمعة كما ورد في الحديث ولا يحذر كل المحذر من الخاصمة والمشائمة والمنافرة والسكلام القبيح بل ومن المباح أيضا في مثل هذا اليوم (قوله ثم الى مزدلفة بعد الغروب) أي ثم رح كما ثبت في صحيح مسلم من فعله عليه السلام وهذا بيان للأوجب حتى لو دفع قبل الغروب وجاوز حد ودفع فله دم وأشار الى ان الامام لو أبطأ بالدفع بعد الغروب فان الناس يدفعون لانه لا موافقة في مخالفة السنة ولو ملك بعد الغروب وبعد دفع الامام وان كان قليلا لحوف الزحام فلا بأس به وان كان كثيرا كان مسيئا لمخالفة السنة والا فضل ان يمشي على هيئته وإذا وجد فرجة لم يبرع ويستحب أن يدخل مزدلفة ماشيا وان يذكر ويهمل ويحمد ويصلي ساعة فساعة (قوله وانزل بقرب جبل قزح) يعني المشعر الحرام وهو غير منصرف للعدل والعلية كغيره من قزح الشيء ارتفع يقال انه كانوا آدم عليه السلام وهو موقوف الامام كإرواه أبو داود ولا ينبغي النزول على الطريق ولا الاتفراد عن الناس فينزل عن عيئه أو يساره ويستحب ان يقف وراه الامام كالوقوف بعرفة (قوله وصل بالناس العشاءين باذان وإقامة) أي المغرب والعشاء جمع تأخير لرواية مسلم عن ابن عمر انه عليه السلام أذن للمغرب بجمع فأقام ثم صلى العشاء بالاقامة الاولى وأشار الى انه لا تطوع بين الصلاتين ولو سنة مؤكدة على الصحيح ولو تطوع بينهما اعاد الاقامة كما لو اشتغل بينهما ما جعل آخر وفي الهداية وكان ينبغي أن يعاد الاذان كما في الجمع الاول الا اننا كتفينا باعادة الاقامة لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم أقرء الاقامة بالعشاء والى ان هذا الجمع لا يختص بالمسافر لانه جمع بسبب النسيك فيجوز لأهل مكة ومزدلفة ومنى وغيرهم والى ان هذا الجمع لا يشترط فيه الامام كما شرط في الجمع المتقدم لان العشاء تقع اداء في وقتها والمغرب قضاء والا فضل ان يصلها مع الامام بجماعة وينبغي أن يصلي الفرض قبل حط رحله بل ينبغي جماله ويعملها وهذه ليلة جعت شرف المكان والزمان فينبغي أن يحتشد في احيائها بالصلاة والتلاوة والذكر والتضرع (قوله ولم تجز المغرب في الطريق) أي لم تحل صلاة المغرب قبل الوصول الى مزدلفة للحديث الصلاة امامك قاله حين قيل له الصلاة يا رسول الله وهو في طريق مزدلفة أي وقتها قبل كلامه انها لا تحل بعرفات بالطريق الاولى وأشار الى ان العشاء لا تحل بالطريق الاولى وان كان بعد دخول وقتها لان صاحب الوقت وهي المغرب اذا كانت لا تحل به فغيرها أولى ولما كان وقت هاتين الصلاتين وقت العشاء علم انه لو خاف طلوع الفجر جاز ان يصلهما في الطريق لانه لو لم يصلهما لعصارنا قضاء واذا لم يحل له اداؤهما بالطريق فاذا صلاهما أواحدهما فقد ارتكب كراهة التحريم فكل صلاة أديت معها وجب اعادتها فيجب اعادتهما ما لم يطلع الفجر فان طلع سقطت الاعادة لان الاعادة للجمع بينهما في وقت العشاء وقد خرج وفي الفتاوى الظهيرية ثم ههنا مسألة لا بد من معرفتها

منسكه وهذا الحكم الذي ذكرناه في حق صلاة المغرب في الطريق انما هو فيما اذا ذهب الى المزدلفة من طريقها أما وهو اذا ذهب الى مكة من غير طريق المزدلفة حازله أن يصلي المغرب في الطريق بلا توقف ولم أجد أحدا صرح بذلك سوى صاحب النهاية والعناية في باب قضاء الغواث وكلام شارح الكبر يدل عليه وهي فائدة جلية اه وكذا صرح بها في البناية في الباب المذكور أيضا اه كذا وجدته بخط العلامة الشيخ ابراهيم أبي سلمة على هامش نسخة من الكثر وقد نقل عبارة العلامة الشيخ عبد الرحمن الارشدي في ترجمه وأقرها كذا في حاشية المدني على الدر (قوله ثم ههنا مسألة الخ) قال الرمي فيه اشكال وهو ان

فيه تعويت الترتيب وهو فرض يعوث الجواز بغوته كترتيب الوزر على العشاء فان حمل على ظاهره فهو مشكل الآن يحمل على
ساقط الترتيب أو على عودها الى الجواز اذ اصل حسا بعد ما وذلك ان المغرب والعشاء وقتها وقت العشاء فهما صلاتان اجتماعتا في
وقت واحد وقد تقدم في الوزر والعشاء انه يجب الترتيب بينهما قاله ائمهنا ولا يقدم الوزر على العشاء للترتيب لان وقت الوزر لم
يدخل حتى لو نسي العشاء وصلى الوزر جاز لسقوط الترتيب به وهذا عند أي حنفية لانه فرض عنده فصار كفر ضمن اجتماعا في وقت
واحد كالقضاء أو القضاء والاداء فينبغي أن يكون في تقديم صلاة العشاء على المغرب هنا كذلك اذ لا موجب لسقوط الترتيب
وبانفجار الصبح لم تدخل الفوائت في حد الكثرة اه قلت وهذا خلاف الظاهر بل المتبادر سقوط الترتيب هنا أيضا ولذا قال في
حواشي مسكين تراذله على ما يسقط به الترتيب (قوله وهو يؤهم عدم الصحة) قال في النهراني يتوهم عدم الصحة للصلاة بعد دخول
وقتها اه ونامله مع ما مر عن السراج وقوا في حديث الصلاة امامك أي وقتها فلا يتوهم معه ذلك وقال الرمي كيف لا يتوهم
والجواز مشترك بين الصحة والحل واذا قلنا ان يتوهم عدم الصحة بعد دخول الوقت قلنا ان يتوهم عدم الحل بعد دخوله كما هو ظاهر
فالتوهم هنا لا ينكر (قوله لكان أداء) أي لكان فعلها تأديا اداء ان كان في الوقت الخ (قوله وحاصل دليلهم الخ) خطري هنا اشكال
وهو ان الحديث المفيد تأخير المغرب اذا كان ظننا وكان الدليل الموجب للمحافظة على الوقت قطعيا لم يجز تأخير المغرب عن وقتها
الثابت بالقطعي والازم تقديم الظني عليه مع انه لا قائل بعدم جواز تأخيره بل بوجوبه ٢٢٧ ولا يحصى حينئذ لا بدعوى عدم

ظنية الحديث أو عدم
قطعية دلالة الآية وإذا
كان كذلك لا يتم قوله
فعملنا بمقتضاه الخ وبه
يتأيد بحث المحقق ثم
رايت في العناية قال ما
نصه واعترض بان هذا
الحديث من الآحاد
فكيف يجوز أن يبطل
به قوله تعالى ان الصلاة
كانت على المؤمنين كتابا
موقونا وأجاب شيخ شيعي

وهو انه لو قدم العشاء على المغرب بمزدلفة يصلى المغرب ثم يعيد العشاء فان لم يعد العشاء حتى انفجر
الصبح عاد العشاء الى الجواز وهذا كما قال أبو حنيفة فيمن ترك صلاة الظهر ثم صلى بعدها حسا وهو
ذا كر للتركه لم يجز فان صلى السادسة عاد الى الجواز واعلم ان المشايخ صرحوا في كتبهم بعدم الجواز
وهو يؤهم عدم الصحة وليس بمراد بل المراد عدم الحل ولهذا صرحوا بالاعادة ولو كانت باطلة لكان
اداءه ان كان في الوقت وقضاءه ان كان خارجه ولو صرحوا بعدم الحل لزال الاشتباه وجاصل
دليلهم المقتضى لعدم الحل انه ظني مفيد تأخير وقت المغرب في خصوص هذه الليلة ليتوصل الى
الجمع بمزدلفة فعملنا بمقتضاه ما لم يلزم تقديم على الدليل القاطع وهو الدليل الموجب للمحافظة على
الوقت وقبل طلوع الفجر لم يلزم تقديمه على القطعي وبعده انتفى امكان تدارك هذا الواجب وتقرر
المأثم اذ لو وجبت الاعادة بعده كان حقيقة عدم الصحة فيما هو مؤقت قطعيا وفيه التقديم المستنع
وفي فتح القدير وقد يقال بوجوب الاعادة مطلقا لانه اذا ما قبل وقتها الثابت بالحديث فمعه لم يلزم به
للجمع فاذا كانت الاعادة تخصيص للنص بالمعنى المستقيم منه ومرجعه الى تقديم المعنى على النص

العلامة بانه من المشاهير تلقته الامه بالقبول في الصدر الاول وعمدوا به بخازن مراده على كتاب الله تعالى وأقول قوله تعالى ان
الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقونا الآية ونحوها ليس فيه دلالة قاطعة على تعيين الاوقات وانما دلالتها على ان الصلاة
اوقانا وتعيينها ثبت اما بحديث جبريل أو بغيره من الآحاد أو بفعله عليه الصلاة والسلام رمز ذلك لا يفيد القطع بخازن يعارضه
غير الواحد ثم يعمل بفعله عليه السلام وهو انه جمع بينهما بالمزدلفة ولا يجوز أن يكون قضاء فتعين ان يكون ذلك وقته اه
والاحسن الاول لان عدم قطعية تعيين الاوقات بعد التنبؤ به بالنقل المتواتر عنه عليه الصلاة والسلام بل بنظم القرآن اذا فسر ذلك
الشمس يغرو بها كما في السعدية ثم قال في العناية وشكك عن أبي يوسف أي أورد اشكال من جالسه على صاحبه بان صلاة
المغرب التي صلاها في الطريق امان وقعت صحيحة أولا فان كان الاول فلا تجب الاعادة لا في الوقت ولا بعده وان كان الثاني
وجبت فيه وبعده لان ما وقع واسد لا ينقلب صحيحا بمضي الوقت وأجيب بان الفساد وقوف يظهر أثره في ثانی الحال كما مر في مسألة
الترتيب اه هذا ويؤخذ من هذا الجواب ان مرادهم من عدم الجواز عدم الصحة لانه لا فرق بين الفساد والبطالان في العبادات
وهو ظاهر ما في الهداية حيث قال ومن صلى المغرب في الطريق لم يجزه عند أبي حنيفة ومحمد رحمه الله وعليه اعادتها ما لم يطالع الفجر
وقال أبو يوسف يجزئه وقد أساء اه لان قوله لم يجزه من الاجزاء لا من الجواز والذي يطلق على الحل الثاني لا الاول وقول المؤلف
ولو كانت باطلة الخ جوابه ما علمت من ان البطلان غيريات بل هو موقوف ويدل عليه ما نقله عن الظهيرية وتنظيره بمن ترك
الظهر الخ فان البطلان في المقيس عليه غيريات نعم ظاهر ما في النهاية يوافق ما ذكره المؤلف حيث نظر وجوب الاعادة هنا بما اذا صلى

الظهر في منزله يوم الجمعة (قوله وفي المحيط لوصلاهما بعدما جاوز المزدلفة جاز) نقله في شرح الباب عن المتن في ثم قال وهو خلاف ما عليه الجمهور وقال أيضا وإذا ثبت وجوب هذا الجمع بمزدلفة في وقت العشاء فلو صلى المغرب في وقتها أو العشاء والمغرب في وقت العشاء قبل أن يأتي مزدلفة ٣٦٨ أو بعدما جاوزها لم يجزه وعليه أعادتها ما لم يطالع الفجر في قول أبي حنيفة ومحمد وزفر

وكلهم على أن العبرة في المنصوص عليه ليس النص لآل مني النص لا يقال أو آخر ينه على إطلاقه أدى إلى تقديم الظني على القطعي لا ما تقول ذلك قلنا بائترأض ذلك لكان حكم بالاجزاء ونوجب إعادة ما وقع بمجرئنا شرعا لما لا بدع في ذلك فهو نظير وجوب إعادة صلاة أدت مع كراهة التحريم حيث نفيتم بأجرائها ويجب أعادتها طلقا اه وفي المحيط لوصلاهما بعدما جاوز المزدلفة جاز اه (قوله ثم صل الفجر بغلس) لرواية ابن مسعود أنه صلى الله عليه وسلم صلاها أبوهم ثد بغلس وهو في اللغة آخر الليل وإنما هنا بعد طلوع الفجر بقيل للحاجة إلى الوقوف بالمزدلفة (قوله ثم وقف مكبرا مهلا مليا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك ووقف على جبل قزح أن أمكنك والا فبقرب منه) بيان للسنة فلو وقف قبل الصلاة أجزأه ووقته من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس وقدمنا أنه واجب وصرح في الهداية بسقوطه للعذر بأن يكون به ضعف أو علة أو كانت امرأة تخاف الزحام لا شيء عليه وسيأتي في الجنايات أن هذا لا يخص هذا الواجب بل كل واجب إذا تركه للعذر لا شيء عليه ولم يقيد في المحيط خوف الزحام بالمرأة بل أطلقه فشمل الرجال لو مرقب الوقت لحوقه لا شيء عليه ولو مر بهما من غير أن يقف جاز كالوقوف بعرفة ولو مرقب في جزء من أجزاء المزدلفة جاز كذا في المعراج واختلف في جبل قزح فقيل هو المشعر الحرام وقيل المشعر جميع المزدلفة ولم يذكر البيت وتة بمزدلفة وهي سنة لا شيء عليه لو تركها كالموقوف بعدما أفانص الإمام قبل الشمس لأن البيت وتة شرعت للتأهب للوقوف ولم تشرع نسكا (قوله وهي موقف الاطن محسر) أي المزدلفة كلها موقف الا وادى محسر وهو بضم الميم وفتح الحاء المهملة وكسر السين المهملة المشددة وباراءه سمي بذلك لأن قيل أصحاب الفيل حفره أي عي وكل وادى محسر موضع فاصل بين منى ومزدلفة ليس من واحدة منهما قال الأزرقى أن وادى محسر خمسة ذراع وخمس وأربعون ذراعا وأما مزدلفة فأنها كلها من الحرم سميت بذلك من التراف والأزلاف وهو الأقرب لأن الحجاج يقرعون منها وحدها ما بين وادى محسر ومازى عرفة ويدخل فيها جميع تلك الشعاب والجمال الداحلة في الحد المذكور وظاهر كلام المصنف كغيره أن بطن محسر ليس مكان الوقوف كبطن عرنة في عرفات فلو وقف فيها فقط لا يجوز كالموقف في منى سواء قلنا أن عرنة ومحسر من عرفة ومزدلفة أولا ووقع في البدائع وأما مكانه يعني الوقوف بمزدلفة فجزء من أجزاء مزدلفة إلا أنه لا ينبغي له أن ينزل في وادى محسر ولو وقف به أجزاء مع الكراهة وذكر مثله في بطن عرنة قال في فتح القدير وما ذكره في البدائع غير مشهور من كلام الأصحاب بل الذي يقتضيه كلامهم عدم الأجزاء وهو الذي يقتضيه النظر لأنهم ليسا من مسعى المكانين والاستثناء منقطع (قوله ثم إلى منى بعدما أسفر جدا) أي ثم رجع وفسر الأسفار بأن تدفع بحيث لم يبق إلى طلوع الشمس إلا مقدار ما يصلي ركعتين كما في المحيط وفي الظاهرية وينبغي أن يكثر من الذكر والصلاة عليه عليه السلام والدعاء وهو ذهاب فاذا بلغ بطن محسر أسرع أن كان ماشيا وحرك دابته أن كان راكبا قدر رمية حجر لانه عليه السلام فعل ذلك (قوله فارم جرة العقبة من بطن الوادى

والحسن وقال أبو يوسف يجزئه ولا يعيد وقد أساء لترك السنة ولولم يعد حتى طالع الفجر عادت إلى الجواز وسقط القضاء اتفاقا إلا أنه يأتي ثم لتركه ثم صلى الفجر بغلس ثم وقف مكبرا مهلا مليا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك ووقف على جبل قزح أن أمكنك والا فبقرب منه وهي موقف الاطن محسر ثم إلى منى بعدما أسفر جدا فارم جرة العقبة من بطن الوادى الواجب وعن أبي حنيفة إذا ذهب نصف الليل سقطت إعادة الذهاب وقت الاستحباب اه (قوله ووقف على جبل قزح الخ) كذا في الزيلعي والظاهر أنه يوجد في بعض نسخ المتن والا فالذي رأيت في بعضها وعليه كتب في النهر بدون هذه الزيادة (قوله وهي سنة الخ) وللشافعي قولان قول بالوجوب وقول بالسنة حكاهما

النووي في مناسكه ثم قال وبنا كذا الاعتناء بهذا المبيت سواء قلنا أنه واجب أو سنة فقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ذهب إمامان جليلان من أصحابنا إلى أن هذا المبيت ركن لا يصح الحج إلا به قاله أبو عبد الرحمن ابن بنت الشافعي وأبو بكر محمد بن اسحق بن خزيمة فينبغي أن يحصر على المبيت للخروج من الخلاف اه (قوله ومازى عرفة) قال في شرح النوازل للآزم الحقيق بين جبلين والمراد عند الفقهاء الطريق بين الجبلين وهما جبلان بين عرفات ومزدلفة

(قوله أي المكان المسمى بذلك) تفسير لمحمة العقبة (قوله وقيل إن تضع طرف الإبهام الخ) قال في الشرنبلالية عليه منى في الهداية فقال وكيفية الرمي أن يضع المحصاة على ظهر إبهامه اليمنى ويستعين بالسبابة اه قال السكال وهذا التفسير يحتمل كلامين تفسيرين قيل بهما أحدهما أن يضع طرف إبهامه اليمنى على وسط السبابة ويضع المحصاة على ظهر الإبهام كأنه عاقد سبعين فربما وعرف منه أن المسنون في كون الرمي باليد اليمنى والآخر أن يحلق سبابه ويضعها على مفصل إبهامه كأنه عاقد عشرة وهذا في القبح من الرمي به مع الرجة والوجهة عشر وقيل يأخذها بطرف إبهامه وسبابه وهذا هو الأصح لأنه لا يسر المعتاد اه وكذا نقل تصحيحه في السراج عن النهاية وهو الذي صححه الولوالجي أيضا وظاهر كلام المؤلف أن الثاني مما في المغرب هو هذا فامشي عليه في الهداية غيره كما يدل عليه كلام السكال وهو الظاهر خلافا لما مر عن الشرنبلالية (قوله ومقدار الرمي الخ) هذا تقدير أقل مما يكون بينه وبين المكان في المسنون كذا في الفتح (قوله فلورماها فوقعت قريبا من الجمة الخ) أي قبل دزراع ونحوه ومنهم من لم يقدره اعتبارا للقرب عرفا وضده البعد وتماه في الفتح وقال في الباب وقدر القرب بثلاثة أذرع والبعد عما فوقها وقبل القرب مادون الثلاثة (قوله ولو وقعت المحصاة على ظهر رجل الخ) فلو وقعت على الشخص أي أطراف المثل الذي هو علامة للجمة أجزأه ولو على قبة الشخص ولم تنزل عنه والظاهر أنه لا يجوز له للبعد لباب وفيه ٣٦٩ وان لم يدر أنها وقعت في الرمي

بنفسها أو بنقض من وقعت عليه ونحوه
فيه اختلاف والاحتياط
أن يعيده وكذا الورى
وشك في وقوعها وموقعها

سبع حصيات كحصى الخذف

سبع حصيات كحصى الخذف أي المكان المسمى بذلك والجمار هي الصغار من الحجارة جمع جرة وبها سُموا المواضع التي ترمى جارا وجرات ما بينهما من الملابس وقيل لتجمع ما هنالك من المحصى من تخمير القوم إذا تجمعوا وجر شعيرة إذا جمعه على قفاه والخذف بالحاء والذال المجتمعتين أن ترمى بمحصة أو فؤاة أو نحوها تأخذ بين سبابتك وقيل أن تضع طرف الإبهام على طرف السبابة وفعله من باب ضرب كذا في المغرب وصحح الولوالجي القول الثاني لأنه أكثر اهانة للشيطان وهذا بيان للسنة فلورمى كيف أراد جاز ولو رمى من فوق العقبة أجزأه وكان مخالفا للسنة قيد بالرمي لأنه لو وضعها ووضعها لم يجز لترك الواجب والطرح رمي إلى قدميه فيكون مجزئا لأنه مخالف للسنة ومقدار الرمي أن يكون بين الرمي وموضع السقوط خمسة أذرع كذا في الهداية وفي الظاهرية يجب أن يكون بينهما هذا القدر فلورماها فوقعت قريبا من الجمة بكيفية ولو وقعت بعيدا لم يجز لأنه لم يعرف قربا إلا في مكان مخصوص والقريب عفو ولو وقعت المحصاة على ظهر رجل أو على محمل وثبت عليه كان عليه إعادتها وإذا سقطت عن المحمل أو عن ظهر الرجل في سنها ذاك أجزأه وأشار بقوله كحصى الخذف إلى أنه لو رمى بسبع حصيات جلة واحدة فانه يكون عن واحدة لأن المنصوص عليه تفرق الأفعال والتقييد بالسبع لمنع النقص الزيادة فانه لو رماها بأكثر من السبع لم

فلا حوط أن يعيد (قوله
ولو رمى بسبع حصيات
جمله الخ) وفي السكرا في
إذا وقعت متفرقة على
مواضع الجرات جاز كما
لوجع بين أسواط المحدث

بضربة واحدة وان وقعت على مكان واحد لا يجوز وقال مالك والشافعي وأحمد لا يجوز له إلا عن حصاة واحدة كفيما كان لأنه ما مور بارمى سبع مرات شرح الباب ثم نقل عن مصنف الباب في منسكه الكبير أن الذي في المشاهير من كتب أصحابنا الاطلاق في عدم الجواز كما هو قول الأئمة الثلاثة ثم نازعه بما فيه نظر أن أحسن النظر فراجعه ونصروا في حاشية المدنى عن المرشدى ولا يجوز الرمي بالقوس ونحوه ولا الرمي بالرجل ومن كان مريضا أو مغفى عليه فوضع المحصاة في يده ويرمى بها وان رمى عنه غيره بامرأه أو بأول أو أفضل وفي الباب ولو رمى بحصاتين أحدهما عن نفسه والأخرى عن غيره جاز ويكره الأولى أن يرمى أولا عن نفسه ثم عن غيره (قوله فانه لو رماها بأكثر من السبع لم يضره) قال في الباب ولو رمى أكثر من سبع يكره وقال شارحه أي إذا رماه عن قصد وأما إذا شك في السابع ورماه وتبين أنه الثامن فانه لا يضره ذلك هذا وقد ناقضه في الكبير بقوله ولو رمى بأكثر من السبع لا يضره اه أقول ما ذكره في المسك الكبير هو ما ذكره المؤلف هنا ولعله محمول على غير القصد فلا تناقض إذا شك أن السبع هو المسنون فالزيادة علمها مخالفة للسنة فتكره لو كانت مقصودة والأدلة في حاشية المدنى قال الشيخ عز الدين بن جماعة في مناسكه الكبرى قالوا لو زاد الرمي على السبع هل يندب أم يكره فقال بعضهم انه لا تكثر الزيادة لأن رمية طاعة وقال بعضهم بل تكثره لأنه خلاف السنة هكذا نقل الخلاف اه وقال شمس الأئمة لو زاد على سبع حصيات لأجزأه وينبغي أن يكره قال القاضي عبيد بن بنى أن يكون هذا هو المنهوب ويكره رمي الجمرتين

كذلك في هذا اليوم بالطريق الأولى لانه بدعقوله عليه الصلاة والسلام ور بما اتخذها الجهال نسكا اه (قوله والافضل
 الرمي الخ) قال في الترمذ ما اطلاق يعطى جوارزه بالياقوت والفيروز وجوهم سما اخلاق ومنه الشارحون وغيرهم بناء على
 اشتراط الاستفاقة بالرمي واجازته بهضم بناء على نفي ذلك الاشتراط ومن ذكر جوارزه الفارسي في مناسكه كذا في الفتح وهذا يقيد
 ترجيح اعتبار الشرط المذكور ومقتضى كلام الشارح تبعاً للغاية عدم اعتباره حيث جزم بجوارزه بالاجار النفيسة بخلاف الخشب
 والعنبر واللؤلؤ يعني كاره لانها ليست من أجزاء الارض وأما الذهب والفضة فنثار وليست برمي اه وفي الشربلالية قد مناجواز
 الرمي بكل ما كان من جنس الارض ومن صرح به صاحب الهداية فشم كل الاجار النفيسة كالياقوت والزبرجد والزمرد والبلخش
 والفيروز والبلور والعقيق وبهذا صرح الزيلعي الا انه قال في العناية اعترض على صاحب الهداية بالفيروز والياقوت فانها
 من أجزاء الارض حتى جاز التيمم بها ومع ذلك لا يجوز الرمي بها وأجيب بان الجواز مشروط بالاستفاقة برميها وذلك لا يحصل بهما
 اه فقد أثبت تخصيص العموم وهو مخالف لنص الزيلعي وخصص بالفيروز والياقوت دون غيرهما فليأمل ويحذر اه بقي شيء
 وهو ان الزيلعي استثنى الجواهر وتبعه المؤلف مع انه صرح بجواز الاجار النفيسة ولم يذكر الجواهر العينية ولا الشمي قال فوح
 أفندي لانها من قبيل الاجار النفيسة بل الاجار النفيسة مستخرجة منها وفي حاشية مسكين تفرقة الزيلعي بين الجواهر والاجار
 النفيسة في الحكم ليس المحض تحكم اه لكن ذكر الشيخ اسمعيل في شرحه عن الغاية والجواهر وهي كالألؤلؤ وبه اندفع الحكم
 لانها ليست من جنس الارض ٣٧٠ ومن اعترض على العناية بما في الغاية والزيلعي سعدى أفندي في حواشيه عليها وسبقه

اليه في التارخانية فانه بعد
 يضره والتقيد بالحصى لبيان الاكل والافيجوز الرمي بكل ما كان من جنس الارض كالحجر والمدر
 وما يجوز التيمم به ولو كفا من تراب ولا يجوز بالخشب والعنبر واللؤلؤ والجواهر والذهب والفضة
 اما لانها ليست من جنس الارض اولاً لانها نثار وليست برمي اولاً لانه اعز ازلاها نة وكذا التقيد بحصى
 الخنف لبيان الاكل فانه لو رماها بأكثر منه جاز لمحصل المقصود غير انه لا يرمى بالسكار من الحجارة
 كيلا يتأذى به غيره ولو رمى صح وكذا لم يبين الموضع المأخوذ منه المحصاة لانه يجوز أخذه من أي
 موضع شاء فليأخذها من مزدلفة أو من قارة الطريق ويكره من غنا الحجرة تنزيهاً لانه حصي من
 لم يقبل حجه فانه من قبل حجه رفع حصاه كما ورد في الحديث ولم يشترط طهارة الحجارة لانه يجوز الرمي
 بالحجر النجس والافضل غسلها وفي مناسك الحصري جرى التوارث بحمل الحصى من جبل على
 الطريق فيحمل منه سبعين حصاة قال وفي مناسك الكرماني يدفع من المزدلفة بسبع حصيات
 وقال قوم بسبعين حصاة وليس مذهبا اه كذا في معراج الدراية وفي فتح القدير ويكره ان يلتقط

والفضة وقوله واما لانها نثار خاص بها كما هو مذكور في السعدية عن الغاية وقوله واما لانه اعز از الخ يشمل الكل
 الا الخشب ان كان مما ليس له قيمة (قوله كما ورد في الحديث) جعله في الهداية أنرا وقال في الفتح وقوله به ورد الاثر كانه
 ما عن سعيد بن جبير قلت لابن عباس ما بال الجمار ترمى من وقت التحليل عليه السلام ولم تصر هضبات سد الاق فقال اما علمت ان
 من يقبل حجه برفع حصاه قال ومن لم يقبل ترك حصاه قال مجاهد لما سمعت هذا من ابن عباس جعلت على حصياتي علامة ثم
 توسطت الحجرة فريمت من كل جانب ثم طلبت فلم أجده بملك العلامة شيئاً اه لكن في حاشية المدني عن شرح النقاية لما على
 الفاري انه رواه الدارقطني والحاكم وصححه عن أبي سعيد الخدري قال قلت يا رسول الله هذه الجمار التي ترمى بها كل عام فحسب
 انها تنقص فقال انه ما يقبل منها رفع ولو لا ذلك لأرأيتها أمثال الجبال اه واستشكله ابن كمال باشا بان حج المشركين غير مقبول
 وأجيب بان الكفار قد تقبل عباداتهم فيجازون عليها في الدنيا أقول المراد أعمالهم التي هي عبادات صورة لاحقيقة لان مثل الحج
 لا يكون عبادة الابالية والكافر ليس من أهلها كما صرحوا به تأمل هذا في مني خمس آيات هذه احداها وقد نظمها بهضم فقال
 وآي مثنى خمس فنها اتساعها * فحاج بيت الله لوجاوزوا الحداد ومنع حداة خطف لهم بارضها * وقلة وجدان البعوض بها حدا
 وكون ذهاب لا يعاقب طعمها * ورفع حصي المقبول دون الذي ردا (قوله وليس مذهبا) قال في الشربلالية يعان منه
 رة ويستحب ان يأخذ حصى الجمار من المزدلفة أو من الطريق اه ولذا قال في الهداية يأخذ الحصى من أي
 اه فالتقي ليس الاعلى التعيين أي لا يتعين الاخذ من المزدلفة لئلا منهبا وما قاله في الهداية يقتضي خلاف ما قيل

ثم لا يتطهر من الجبل الذي على الطريق في المزدلفة وما قبل ياخذ من المزدلفة سبعاً فأفاده لاسنة في ذلك بوجوب خلافها لاسنة
(قوله وانتهأه اذا طلع الفجر الخ) فيه ان وقت الجواز لا آخره لان المراد به الحصة لا الحمل فالاولى عدم التعرض لانتهاه كافي
عساره المبسوط المذكور في الفتح ثم ظهر لي الجواب بانه اراد بيان وقت الجواز اذاه كما افاده في شرح السباب لكن في الفتح
ويست وصف القضاء في الرمي من غروب الشمس عند أي حنيفة الا انه لا شيء فيه سوى ثبوت الاساءة ان لم يكن لعذر اه نامل
هذا في حاشية المدني عن حاشية شيخه بعد عزوه ما ذكره المؤلف الى المبسوط والمحيط ٣٧١ الرصوى قال لكن في الهداية

والزبلي والعيني والبدائع
والكافي والكسراني
وغیرها ان وقته من
طلوع الفجر الى غروب
الشمس وقال في مبسوط
السرخسي ففي ظاهري
المذهب وقته الى غروب
الشمس ولكنه لو رمى
بالليل لا يلزمه شيء اه

وكبر بكل حصة واقطع
التلبية بأولها ثم اذبح

وعليه يحمل ما قدمناه
عن الفتح نامل (قوله)
والثاني من طلوع الشمس
الى الزوال قال الرمي
أي المستحب وقد وافق
على الاستحباب العيني
ودكره في مجمع الرواية
عن المحيط أيضاً بصيغة
المسنون ووافقه في التهر
(قوله والزابع قبل
طلوع الشمس الخ) فبینه
في الفتح بعد أحداث
ساقها بعدم العذر قال
حتى لا يكون رمي الضعفة
قبل الشمس ورمي الرعاة

حجراً واحداً في كمره سبعين حجراً صغيراً كما يفعله كثير من الناس اليوم ولم يبين وقته وله أوقات
أربعة وقت الجواز ووقت الاستحباب ووقت الإباحة ووقت الكراهة فالأول ابتداءه من طلوع
الفجر يوم النحر وانتهأه اذا طلع الفجر من اليوم الثاني حتى لو أخره حتى طلع الفجر في اليوم الثاني
لم يعدم عند أي حنيفة خلافاً لهما ولو رمى قبل طلوع فجر يوم النحر لم يصح اتفاقاً والثاني من طلوع
الشمس الى الزوال والثالث من الزوال الى الغروب والرابع قبل طلوع الشمس وبعد الغروب كذا
في المحيط وغيره وجعل في الفتاوى الظهيرية الوقت المباح من المكروه فهي ثلاثة عنده والا كثرون
على الأول (قوله وكبر بكل حصة) أي مع كل حصة من السبعة بيان للأفضل فلم يذكر الله أصلاً
أولها أو سبع أجزاء ولم يذكر الدعاء آخره لان السنة ان لا يقف عندها كما يشير اليه في رمي الجمار
الثلاث وضابطه ان كل جرة بعدها جرة فانه يقف بعدها للدعاء لانه في أثناء العبادة وكل جرة
ليس بعدها جرة ترمى في يومه لا يقف عندها لانه خرج من العبادة كذا في الظهيرية وهو مشكل
فان الدعاء بعد الخروج من العبادة مستحب كما في الصلاة والصوم اذا خرج منها فالأولى الاستدلال
بفعله عليه السلام كذلك وان لم تظهر له حكمة وقد يقال هي كون الوقوف يقع في جرة العقبة في
الطريق فيوجب قطع سلوكها على الناس وشدة ازدحام الواقفين والمساكين ويفضي ذلك الى
ضرر عظيم بخلافه في باقي الجمرات فانه لا يقع في نفس الطريق بل بمجرل عنه (قوله واقطع التلبية
بأولها) أي مع أول حصة ترميها الحديث الصحيحين لم يزل عليه السلام يلبي حتى رمى جرة العقبة ولم
يفرق بين المفرد والمتمتع والقارن وقيد بالمحرم بالجمع لان المعتذر يقطع التلبية اذا استلم الحجر لان
الطواف ركن في العمرة فيقطع التلبية قبل الشروع فيها وقيد بكونه مدر كالحج بادراك الوقوف
بغير قلان فانت الحج اذا تحلل بالعمرة يقطع التلبية حين يأخذ في الطواف لان العمرة واجبة عليه
فصار كالمعتذر والمحصر يقطعها اذا ذبح هديه لان الذبح للتحلل والقارن اذا كان فائت الحج يقطع
حين يأخذ في الطواف الثاني لانه يتحلل بعده وأشار بالرمي الى انه يقطعها اذا فعل واحد من
الأمور الاربع التي تفعل في الحج يوم النحر فيقطعها ان حلق قبل الرمي أو طاف الزيادة قبل الرمي
والذبح والحلق أو ذبح قبل الرمي ثم تمتع أو القارن ومضى وقت الرمي المستحب كفعاله في قطعها
اذا لم يرم جرة العقبة حتى زالت الشمس كذا في المحيط (قوله ثم اذبح) أي على وجه الأفضلية
لان الكلام في المفرد وهو ليس بواجب عليه وانما يجب على القارن والمتمتع وأما الأضحية فان كان
مسافراً فلا أضحية عايشه والأفعليه كالمكي وقد ثبت في حديث جابر الطويل انه عليه السلام ذبح
بينه ثلاثاً وستين بدنة وأمر علياً فذبح ما بقي وأشركه في هديه ثم أمر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر

لئلا يلزمهم الاساءة وكيف بذلك بعد الترخص (قول المصنف وكبر بكل حصة) كذا روى ابن مسعود وابن جابر وأما سليمان
وظاهر المرويات من ذلك الاقتصار على الله أكبر غير انه روى عن الحسن بن زياد انه يقول الله أكبر رغماً للشيطان وخزبه وقيل
يقول أيضاً اللهم اجعل حجى مبروراً وسعي مشكوراً وذنبى مغفوراً كذا في الفتح (قوله فالأولى الاستدلال بفعله عليه الخ) قال
في الفتح على هذا تطايرت الروايات عنه عليه السلام ولم يظهر حكمه فخصص الوقوف والدعاء بغيرها من الجمرتين فان تجاوزا لانه
في الحرم الأولى لكثرة ما عليه من الشغل كالدبح والحلق والأفاضة الى مكة فهو منعدم فيما بعده من الأيام (قوله وقيد بالمحرم بالجمع)

نسب اليه هذا التقيد وان لم يكن مصرحاً به وكذلك ما بعده لان الكلام فيه فهو مما تفهمه كلامه (قوله ومراعاة ما بعده من كل شعرة الخ) قال في الشريعة لا يسهل قلت يظهر لي ان المراد بكل شعرة أى من شعر الربع على وجه اللزوم او من الكل على سبيل الاولوية فلا مخالفة ٢٧٢ في الاجزاء لان الربع كالكل كافي للحلق (قوله وفي فتح القدير انه هو الصواب)

قال في النهر ورواؤه ما في للمتطعن عن الامام خلقت رأسي بمكة فخطاني الحلاق في ثلاثة اشياء لما ان جلست قال استقبل القبلة وناولته الجانب الايسر فقال ابدأ باليمن فلما اردت ان اذهب قال ادفن شعرك فرجعت فدفنته اه قلت وفي المعراج روى انه عليه

ثم احلق أو قصر والحلق أحب وحل لك كل شئ غير النساء

الصلاة والسلام حلق رأسه من عين الحلق وعن الشافعي من عين المصنوع واعتبرنا من الحلق وهو عين المصنوع قال الكرماني ذكره بعض أصحابنا ولم يقره الى أحد بل الاولى اتباع السنة فانه عليه الصلاة والسلام بدأ بيمينه في الصحيح وقد أخذ أبو حنيفة رحمه الله يقول الحجام حين قال ادن الشق الايمن من رأسك وفيه حكاية معروفة اه وهذا ايضا يؤيد ما استصوبه في الفتح ويفيد

فقطعت فاكلام من مجها وشر بامن مرقها ثم ركب الى البيت فصلى بمكة الظاهر قال ابن حبان والمحكمة في انه صلى الله عليه وسلم نحر ثلاثا وستين بدنة انه كان له يومئذ ثلاث وستون سنة فحصر لكل سنة بدنة (قوله ثم احلق أو قصر والحلق أحب) بيان للواجب والمراد بالحلق ازالة الشعر ربيع الرأس ان أمكن والا بان كان أقرع فيجري الموصى على رأسه ان أمكن واحب على المختار والا بان كان على رأسه قروح لا يمكن امرار الموصى عليه ولا يصل الى تقصيره فقد سقط هذا الواجب وحل بمن حلقها والاحسن أن يؤخر الاحلال الى آخر الوقت من أيام النحر ولو أمكنه الحلق لم يجز آله ولا من يحلقها فليس بعذر وليس له الاحلال لان اصابه الآلة مرجوف في كل ساعة مولا كذلك به القروح واندمالها والازالة لا تختص بالموصى بل بأي آلة كانت أو بالنورة والمستحب الحلق بالموصى لان السنة وردت به والمراد بالتقصير أن يأخذ الرجل أو المرأة من رؤس شعر ربيع الرأس مقدار الاغلة كذا ذكر الشارح ومراده أن يأخذ من كل شعرة مقدار الاغلة كما صرح به في المحيط وفي البدائع قالوا يجب أن يزيد في التقصير على قدر الاغلة حتى يستوفي قدر الاغلة من كل شعرة برأسه لان أطراف الشعر غير متساوية قال الحلبي في مناسكه وهو حسن والاغلة بفتح الهـ مزة والميم وضم الميم لغة مشهورة ومن خطأ رواها فقد أخطأ واحدة انما لم ثم التخيير بين الحلق والتقصير انما هو عند عدم العذر فلو تذر الحلق اعراض تعين التقصير والتقصير تعين الحلق كان لبده بصمغ فلا يعمل فيه المقراض وانما كان الحلق افضل لدعائه عليه السلام للمحققين بالرجة فتبين أن ثلاثا وفي الثالثة أو الرابعة للتقصير بها ويستحب حلق الكل لا اتباع ولم يذكر سنن الحلق لانه لا يجز الحلق في الحج لان أصل الحلق في كل جمعة مستحب كما صرح به في القنسنة ويعتبر في سنته البداءة باليمين للحلق لا الخلق فيبدأ بشقه الايسر ومقتضى النص البداءة بيمين الرأس لما في الصحيحين انه عليه السلام قال للحلق خذ وأشار الى الجانب الايمن ثم الايسر ثم جعل يعطيه الناس وفي فتح القدير انه هو الصواب وهو خلاف ما ذكر في المذهب ويستحب دفن شعره والدعاء عند الحلق وبعد الفراغ مع التكبير وان رمى الشعر فلا بأس به وذكره القاروة في الكنف والمغتسل كذا في فتاوى العلامة ويستحب له أن يقص أظفاره وشواربه بعد الحلق للاتباع ولا يأخذ من لحية شيئا لانه مثله ولو فعل لا يلزمه شئ (قوله وحل لك غير النساء) أي بالحلق أي فحل التطيب لمحدث الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم محرمة حين أحرم وحله حين أحل قبل أن يطوف بالبيت وحرم الدواعي كالوطء أفادانه ليس قبل الحلق تحليل لشيئ مما كان حلالا بالأحرام ويدل عليه ما في المذهب والحاصل ان في الحج احلالا بين أحدهما بالحلق والثاني بالطواف وما في الهداية وغيرها من أن الرمي ليس من أسباب التحلل عندنا بخالفة ما في فتاوى قاضيان ولغظه وبعد الرمي قبل الحلق يحمل له كل شئ الا الطيب والنساء وعن أبي يوسف يحمل له الطيب أيضا وان كان لا يحمل له النساء والصحيح ما قلنا لان الطيب داع الى الجماع وانما عرفنا حل الطيب بعد الحلق قبل طواف الزيارة بالآثر اه وينبغي أن يحكم بضعف ما في الفتاوى لما قدمنا وما في المحيط ولغظه

ان خلافه ليس مما ثبت عند أهل المذهب (قوله وينبغي أن يحكم بضعف ما في الفتاوى) قال في الشريعة لا يسهل قلت يظهر لي ان المراد بكل شعرة أى من شعر الربع على وجه اللزوم او من الكل على سبيل الاولوية فلا مخالفة ٢٧٢ في الاجزاء لان الربع كالكل كافي للحلق (قوله وفي فتح القدير انه هو الصواب)

الله تعالى عليه وسلم بعد الرمي قبل الحلق يحمل له كل شيء إلا الطيب والنساء وعن أبي يوسف يحمل له الطيب أيضا وإن كان لا يحمل
 له النساء والصحيح ما قلنا لأن الطيب دأع إلى الجماع وإنما عرفنا حمل الطيب بعد الحلق قبل طواف الزيارة بالآثر اه فلا ولي أن
 يرد كلامه المذكور ناسيا بكلامه الأول لأنه الزم لما افقته ما في الهداية ودليله ما في الصحيحين ولأنه يتناقض الأول والثاني بقوله
 وإنما عرفنا حمل الطيب الخ جواب عن سؤال مقدر كانه قال قائل الطيب دأع إلى النساء فكان ممنوعا منه مطلقا فحصره بالرمي
 وحمل بالحلق لا لئلا يكتفه لم يأت بدليل لتحليل الرمي لشيء فالمرجع لكلامه الأول الموافق للهداية وتحصره التحلل بالحلق بقوله
 والمخرج عن الاحرام انما يكون بالحلق وبهذا يعلم بطلان ما ينسب لقاضيخان من ان الحلق لا يحل به الطيب (قول المصنف فطف
 للركن سبعة أشواط) قال الرمي ويسمى طواف الزيارة وطواف الافاضة وطواف يوم النحر وطواف الركن كما في العيني وسيأتي
 ان طواف الصدر يسمى طواف الافاضة لانه لاجله يفيض إلى البيت من منى اه هذا وشرائط صحته الاسلام وتقديم الاحرام
 والوقوف والنية وتأمين اكثره والزمان وهو يوم النحر وما بعده والمكان وهو حول البيت داخل المسجد وكونه بنفسه ولو بجولا
 فلا تجوز النيابة الا لمغى عليه وواجباته المشي للقادر والتمائم واتمام السبعة والطهارة عن الحدث وسترا العورة وتغسل في أيام
 النحر وأما الترتيب بينه وبين الرمي والحلق فسنة ولا مفسد للطواف ولا قوت قبل الممات ولا يجزئ عنه البذل الا اذا مات بعد
 الوقوف بعرفة وأوصى باتمام الحج تجب البدنة لطواف الزيارة وجازجه اه لباب ٣٧٣ أى صرح وكل لكن في مناسك

الطرابلسي عن محمد فمين
 مات بعد وقوفه بعرفة
 وأوصى باتمام الحج يذبح
 ثم إلى مكة يوم النحر أو
 غدا أو بعده فطف للركن
 سبعة أشواط بلا رمل
 وسعى ان قدمتهما والا
 فعلا وحل لك النساء
 عنه بدنة للزدة والرمي
 والزيارة والمصدر وراز
 حجه فهذا دليل على انه
 اذامات بعرفة بعد تقبلي

ولو أبيع له التحلل فغسل رأسه بالمحطى وقلم ظفريه قبل الحلق فعليه دم لان الاحرام باق لانه لا يحل الا
 بالحلق فقد جنى عليه وقد ذكر الطحاوي لادم عليه عند أبي يوسف ونجده لانه أبيع له التحلل فيقع به
 التحلل اه فلو كان التحلل بالرمي حاضلا في غير الطيب والنساء لم يلزمه دم بتقليم الاظفار وتخرجه
 على قول الطحاوي عندهما بعد كما لا يخفى (قوله ثم إلى مكة يوم النحر أو غدا أو بعده فطف للركن
 سبعة أشواط بلا رمل وسعى ان قدمتهما والافعال) أى ثم رحنى واحد من هذه الايام الثلاثة لاداء
 الركن الثاني من ركني الحج وقد قدمنا ان الركن اكثرها وهو أربعة أشواط على الصحيح وما زاد عليها
 واجب بخبر بالدم وأول وقت صحته اذا طلع الفجر يوم النحر ولو قبل الرمي والحلق وليس له وقت آخر
 تغتفر العجة بغوته بل وقته العمر وأما الواجب فهو فعلة في يوم من الايام الثلاثة عند أى حنيفة
 حتى لو أخره عن اتمام الامكان لزمه دم وأفضلها أولها كالأضحية وقد ورد في الحديث انه عليه السلام
 طاف بعد صلاة الظهر يوم النحر للركن وأفاد انه مخير في تقديم الرمل والسعى اذا طاف للقدم وفي
 تأخيرهما لطواف الركن وانهما لا يتكرران في الحج ولم يتكاهم على الافضل لمسة وقالوا الافضل
 تأخيرهما لطواف الركن ليصير تبعاً للفرض دون السنة (قوله وحل لك النساء) يعنى بالحلق

الوقوف تجبر عن بقية أعمال البدنة فلا ينافى ما في المبسوط انه تجب البدنة لطواف الزيارة اذا فعل بقية الاعمال الا الطواف
 ويؤيده ما في قاضيخان والسراجية ان الحاج عن الميت اذامات بعد الوقوف بعرفة جاز عن الميت لانه أدى ركن الحج أى ركنه
 الاعظم الذى لا يفوت الأبقوة لقوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة وهو لا ينافى ما سبق من وجوب البدنة فانه يجب من مال الميت
 حنيفة اه شارح لباب (قوله وقد ورد في الحديث الخ) قال في اللباب واذا فرغ من الطواف رجع إلى منى فصلى الظهر
 بها وقال شارحه أى معنى أو بمكة على خلاف فيها ذكره ابن الهمام والثاني أظهر تغلا وعقلا أما النقل فلما ورد في الكتب السنة
 انه صلى الله عليه وسلم صلى الظهر بمكة وأما العقل فلانه عليه السلام لا شك انه أسفر جذا بالمشعر الحرام ثم أتى منى في الضو
 فحصر بيده الشريفة بدنه ثلاثا وستين بدنة وعلى رضى الله عنه أكل المسائة ثم قطعت من كل واحدة قطعة فطفت
 فأكل منها ثم حلق فأتى مكة وطاف وسعى فلا بد من دخول وقت الظهر حينئذ والمصلاة بمكة أفضل فلا وجه لعدمه إلى منى ثم
 لا يعارض حديث الجماعة حديث مسلم بأنه فراده انه عليه السلام صلى الظهر بمنى قال ابن الهمام ولا شك ان أحدهما مخيرين وهم
 واذا تعارضا ولا بد من صلاة الظهر في أحد المكانين ففي مكة بالمسجد الحرام أولى لثبوت مضاعفة الفرائض فيه ولو تجسنا الجمع
 جلتا فعملهم على الاعادة بسبب اطلاع عليه موجب نقصان المؤدى أولا اه (قوله وأفاد انه مخير في تقديم الرمل والسعى الخ) قال
 الرمي قدم عن الحنفية أفضلية التأخير وأقول فلو لم يفعل ما في هذين الطوافين فعلم ما في طواف الصدر لان السعى غير مؤقت كما

سبب صريح في الجنائيات وصرح حول بيان الرمل بعد كل طواف يعقبه سعي فيه علم انه باقى بهما في الصلوة ولم يقدمه ولم اذكره في بعض النسخ
علم من اطلاقهم تامل (قوله وقوف على الركن منها) أى من الاشواط (قوله وفي الظهرية ولياى أيام النحر منها) تقدم الكلام
فيه في باب الاعتكاف (قوله وهو عند طلوع الشمس من الغد) ذكر مثله في النحر العميق ومنسك الفارسي والطراطسي
وتجالفه في باب المناسك وشرحه من انه اذا طلع الفجر فقد فات وقت الاداء عند الامام خلافا لهما وبقي وقت القضاء انما
فهو صريح في ان آخر الرمي ٣٧٤ في هذين اليومين طلوع الفجر واقره عليه الشارح المرشدي ومثله في منسك العفيف

السابق لا بالطواف لان الحاق هو التحلل دون الطواف غير انه آخر عمله في حق النساء الى ما بعد
الطواف فاذا طاف عمل الحاق عمله كالاطلاق الرجعي آخر عمله الى انقضاء العدة لمحاخته الى الاسترداد
فاذا انقضت عمل الطلاق عمله قيات به والدليل على ذلك انه لو لم يحلق حتى طاف بالبيت لم يحل له شيء
حتى يحلق كذا ذكر الشارح وغيره وهكذا صرح في فتح القدير انه لا يخرج من الاحرام الا بالحاق
فاذا انه لو ترك الحلق أصلا وقلم ظفراه وغطى رأسه قاصدا التحلل من الاحرام كان ذلك حناية موجبة
للجزاء وحل النساء وقوف على الركن منها وهي أربعة فقط (قوله وكره تأخيرها عن أيام النحر) أى
تأخير الطواف كراهة تحريم لترك الواجب وهو أدائه فيها وأشار به الى رد ما ذكره القسودري في
شرحه من أن آخره آخر أيام التشريق ولو قال وكره تأخيرها عن أيام النحر لكان أولى ليفيد حكم
الحلق كالطواف ومحل الكراهة لزوم الدم بالتأخير انما هو عند الامكان كما في المحط من أن النكاح
اذا طهرت في آخر أيام النحر فان أمكنها الطواف قبل الغروب ولم تفعل فعلمها دم للتأخير وان لم يمكنها
طواف أربعة أشواط فلا شيء عليها ولو حاضت بعدما قدرت على الطواف فلم تطف حتى مضى الوقت
لزمها الدم لانها مقصورة بتفريطها وفي الظهرية ولياى أيام النحر منها (قوله ثم الى منى فارم الجمار
الثلاث في نافي النحر بعد الزوال بادئا بما يلي المسجد ثم بما يليها ثم بجمرة العقبة ووقف عند كل رمي بعده
رمي ثم غدا كذلك ثم بعده كذلك ان مكنت) أى ثم رجع الى منى فارم الجمار اقتداء برسول
الله صلى الله عليه وسلم ولم يذ كر البيتوتة بمنى لانها ليست بواجبة لان المقصود الرمي لكن هي سنة
حتى قال الاسيحاى ولا يبيت بمكة ولا بالطريق ويكره أن يبيت في غير أيام منى وأشار بقوله بعد
الزوال الى أول وقته في نافي النحر وثالثه حتى لورمى قبل الزوال لا يجوز ولم يذ كر آخره وهو عند
الى طلوع الشمس من الغد فلورمى لصلاح وكره كذا في المحيط فظهر ان له وقتين وقت الصلوة ووقتا
لكراهة بخلاف الرمي في اليوم الاول فان له أربعة أوقات كما بيناه وما في الفتاوى الظهرية من أن
اليوم الثاني من أيام التشريق كالיום الاول ولو أراد ان ينفرد في هذا اليوم له أن يرمى قبل الزوال
وانما لا يجوز قبل الزوال لمن لا يريد النفر فمعمول على غير ظاهر الرواية فان ظاهر الرواية انه
لا يدخل وقته في اليومين الا بعد الزوال متفاوتا في المحيط ولو أخر رمى الجمار كلها الى اليوم الرابع رماها
على التأليف لان أيام التشريق كلها وقت رمى فيقضى مرتبا كالسنون وعليه دم واحد عند أى
خفيفة لان الجنائيات اجتمعت من جنس واحد فباعتبارها كفارة واحدة ولو تركها حتى غابت

ويدل عليه قول صاحب
البيدائع فان آخر الرمي
فيهما الى الليل فرمى قبل
طلوع الفجر جاز ولا شيء
عليه لان الليل وقت الرمي
في أيام الرمي نارا وينا من
الحديث اه وقول
وكره تأخيرها عن أيام النحر
ثم الى منى فارم الجمار
الثلاث في نافي النحر بعد
الزوال بادئا بما يلي المسجد
ثم بما يليها ثم بجمرة العقبة
وقف عند كل رمي بعده
رمي ثم غدا كذلك ثم
بعده كذلك ان مكنت

المجاوى القدسي والمكره
في اليوم الاول ما بين
طلوع الفجر الى طلوع
الشمس وكذا في اليوم
الرابع عند أى خفيفة وما
بين هذه الأيام كلها من
الأيام الى الثلاث اه وقول
الحديث في الجوهره وان
رمى بالليل قبل طلوع
الفجر جاز ولا شيء عليه اه
وكان فيه اختلاف الرواية ثم رأيت في المنسك الاوسط للناسن الرومي حكاية الخلاف الشمس
حيث قال وقال أصحابنا ان وقت أداء رمى الجمار في اليوم الاول والثاني من أيام التشريق من زوال الشمس الى طلوع الفجر من
الغد وقال بعضهم الى طلوع الشمس من الغد اه كذا في حاشية المدنى عن حاشية شيخه (قوله فظهر ان له وقتين الخ) فوقت
الصحة من الزوال الى طلوع الشمس ووقت الكراهة من غروب الشمس الى طلوعها وهذا كله وقت الاداء في اليومين الثاني
والثالث قال في الباب وشرحه واذا طلع الفجر أى صبح الرابع فقد فات وقت الاداء أى عند الامام خلافا لهما وبقي وقت القضاء
أى انقضاء الى آخر أيام التشريق فلو أخره أى الرمي عن وقته أى المعين له في كل يوم فعليه القضاء والجزاء وهو لزوم الدم وهو
وقت القضاء بغروب الشمس من الرابع اه ويشير الى ذلك قريبا

(قوله فظهر بهذا الخ) قال في الباب وبغيره الشمس من هذا اليوم أي الرابع بقوت وقت الأداء والقضاء بخلاف ما قبله ولولم
 يوم البحر أو الثاني أو الثالث رماه في الليلة المفصلة أي الآتية لكل من الأيام المأضية ولا شيء عليه سوى الإساءة أن لم يكن
 معبراً ولورمى ليلة الخميس عشر من غدها لم يصح لأن الليالي في الحج في حكم الأيام المأضية لا المستقلة أي فيجوز رمي يوم الثاني من
 أيام البحر ليلة الثالثة ولا يجوز فيها رمي يوم الثالث ولولم يرم في الليل رماه في النهار قضاء وعليه الكفارة ولو أخر رمي الأيام كلها إلى
 الرابع متلفضاها كلها فمه وعليه الجزاء وإن لم يقض حتى غربت الشمس منه أي من الرابع فات وقت القضاء وليست هذه
 الليلة أي ليلة الرابع عشر تابعة لما قبلها لبقى وقت الرمي فيها بخلاف الليالي التي ٢٧٥ قبلها اه موضعاً من شرحه

والحاصل أنه لو أخر الرمي
 في غير اليوم الرابع يرمي
 في الليلة التي تلي ذلك
 اليوم الذي أخر رميه وكان
 أداءه لأنها فاجئة له وليس
 عليه سوى الإساءة لتركه
 السنة وإن أخره إلى اليوم
 الثاني كان قضاء ولزمه دم
 وكذا لو أخر الكل إلى
 الرابع فإذا غربت شمس
 الرابع ولم يرم سقط الرمي
 ولزمه دم (قوله فلم يجز
 رمي الآخرين) أي بناء
 على وجوب الترتيب
 وهذا مقابل القول بالسنية
 المشار إليه بقوله ليكون
 اتيانه على الوجه المسنون
 ولذا عبر بقوله وعن محمد
 ليدل على أنه قول آخر
 فتدبر (قوله وفي اختيار
 السنة) قال في النهر هذا
 سهو بل في اختيار التعيين
 نعم قال في الفتح الذي يقع
 عندي استئذان الترتيب
 لا تعينه بخلاف تعيين

الشمس في آخر أيام التشريق يسقط الرمي لانقضاء وقته وعليه دم واحد اتفاقاً اه فظهر بهذا أن
 للرمي وقت أداءه ووقت قضاءه وأفاض بقوله بادئاً إلى آخره إلى الترتيب بين الجمار الثلاث وهو ثابت من
 فعله عليه السلام ولم يبين أنه واجب أو سنة وفيه اختلاف في الظاهرية فإن غير هذا الترتيب فبدأ في
 اليوم الثاني بجمرة العقبة فرماها ثم بالوسطى ثم بالتي تلي مسجد الخيف يعني وهو بعد في يومه أعاد
 الجمرة الوسطى وجمرة العقبة لياتي بهما مرتباً مسنونا وعل في المحيط بأن الترتيب مسنون قال وإن لم يعد
 أجزاءه لأن رمي كل جمرة قربة تامة بنفسها وليست بتابعة للبعض فلا يتعلق جوازها بتقديم البعض
 دون البعض كالطواف قبل الرمي يقع معتد به وإذا كان مسنوناً فإن رمي كل جمرة بثلاث أتم الأولى
 بأربع ثم أعاد الوسطى بسبع ثم العقبة بسبع لأنه رمي من الأولى أقلها والأقل لا يقوم مقام الكل
 فلا عبرة به فكانه أني بهما قبل الأولى أصلاً فيعيدهما فإن رمي كل واحدة بأربع أتم كل واحدة
 بثلاث لأنه أني بالأكثر من الأولى وللا كثر محكم الكل فكانه رمي الثانية والثالثة بعد الأولى
 وإن استقبل رميها كان أفضل ليكون اتياناً له على الوجه المسنون وعن محمد لورمى الجمار الثلاث
 فإذا في يده أربع حصيات لا يدري من أيهن هي يرمي من الأولى ويستقبل الجمرتين الباقيتين
 لاحتمال أنهما من الأولى فلم يجز رمي الآخرين ولو كن ثلاثاً أعاد على كل جمرة واحدة ولو كانت حصاة
 أو حصاتين أعاد كل واحدة ويجزئه لأنه رمي كل واحدة بأكثرها فوقع معتد به ولو لم يكن لم يقع
 مسنوناً اه ما في المحيط وهو صريح في الخلاف وفي اختيار السنة واعتمده المحقق ابن الهمام وقال في
 الجمع ويسقط الترتيب في الرمي وأفاض بقوله أن مكثت أنه مخير في اليوم الثالث بين النفر والاقامة
 للرمي في اليوم الرابع والاقامة أفضل اتباعاً لفعله عليه السلام كذلك وإن الأقامة لطالوع الفجر
 يوم الرابع موجبة للرمي فيه وباطلاقه أنه لا فرق بين المبكي والآفاق في هذه الأحكام لعموم قوله
 تعالى فمن فجعل في يومين فلاثم عليه ومن تأخر فلاثم عليه من اتقى وهو كالما فر مخير بين الصوم
 والفطر والصوم أفضل وقد قدمناه معنى قوله وقف عند كل رمي بعد رمي في بحث رمي جمرة العقبة
 فراجع اه وينبغي أن يحمدا لله تعالى ويثنى عليه ويصلي على نبيه صلى الله عليه وسلم ويدعو الله
 بحاجته ويجعل باطن كفيه إلى السماء في رفع يديه وإن يستغفر لأبيه وأقاربه ومعارفه للحديث
 اللهم اغفر للعاج ولن استغفر له الحاج وفي فتح القدير ومن كان مريضاً لا يستطيع الرمي بوضع في يده
 ويرمي بها أو يرمي عنه غيره وكذا المغنى عليه ولورمى بحصاتين أحدهما لنفسه والأخرى للآخر

الأيام والفرق لا يخفى على محصل اه أقول وفيه نظر بل الصواب ما قاله المؤلف فإن صريح كلام المحيط اختيار السنة أيضاً حيث
 قال وإن كان مستوياً الخ وقرر كلامه عليه ثم نقل التعيين بقوله وعن محمد وهذا العدوان كالأصريح في اختيار السنة فمن أين جاء
 اختيار التعيين وفي الباب والا كثر على أنه سنة قال شارحه كما صرح به صاحب البدائع والكرمانى والمحيط وفتاوى السراج
 (قوله لمن اتقى) قال في النهر متعلق بما قبله على اعتبار حاصل المعنى أي هذا الخبر وفي الأثم عنهم المتعلق لثالبقع في قلبه أن
 أحدهما واجب التمام على (قوله ويجعل باطن كفيه إلى السماء) قال في النهر وظاهر الرواية أنه يجعل باطن كفيه نحو
 الكعبة كما في السراج وقال الثاني برفع يديه حذاء منكبيه كما في سائر الأدعية واقتصر عليه في البحر اه قال في شرح الباب

والظاهر الاول (قوله
والظاهر انها تنزيهية)
نظر فيه في التهربان عمر
رضي الله تعالى عنه كان
يمنع منه ويؤدب عليه قال
وهذا يؤذن بانها تنزيهية
اذ لا يؤدب على التنزيهية

ولورميت في اليوم الرابع
قبل الزوال صح وكل
رمي بعده رمي وارمه ماشيا
والافرا كا وكره ان تقدم
ثقلك الى مكة وتقيم بمكة
للمرئ ثم الى المحصب فطف
للمدرسة أسواط وهو
واجب الا على أهل مكة

اه قال شيخنا فيه نظره انه
رضي الله تعالى عنه كان
يؤدب على ترك خلاف
الاولى هذا وفي السراج
وكنا يكره للانسان أن
يجعل شيئا من حوائجه
خطفه ويصلي مثل النعل
وشبهه لانه يشغل خاطره
فلا يتفرغ للعبادة على
وجهها (قوله بين منى
ومكة) وحده ما بين الجبل
الذي عند مقابر مكة
والجبل الذي يقابله
مصدق في الشق اليسر
وانت ذاهب الى منى
مرتفعا عن بطن الوادي
كذا في الباب (قوله
فان الروح اليه لا يستلزم
النزول فيه) قال في النهر
لا ينبغي ان المصنف في هذا

جاز ويكره ولا ينبغي أن يترك الجماعة مع الامام بمحبة الخفيف ويكثر من الصلاة فيه امام المأثرة
عند الاحجار اه وقد قدمنا ان المرأة لو تركت الوقوف بالمزدلفة لأجل الزحام لا يلزمها شيء فينبغي
انها لو تركت الرمي له لا يلزمها شيء والله سبحانه أعلم (قوله ولورميت في اليوم الرابع قبل الزوال
صح) يعني عند أبي حنيفة اقتداء بابن عباس وقياسا على الترك وقال لا يجوز اعتبارا بسائر الايام قيد
بالرابع احترازا عن الثاني والثالث فانه لا يجوز قبل الزوال اتفاقا لجوب اتساع المنقول عنه عليه
السلام لعدم المعقول فلم يظهر أثر تخفيف فيها بتجوير الترك بالتقديم وفي المحيط وأما وقت الرمي في
اليوم الرابع فعند أبي حنيفة من طلوع الفجر الى غروب الشمس الا ان ما قبل الزوال وقت مكروه
وما بعده مسنون اه فعمل انه قبل الزوال صحيح مكروه عنده (قوله وكل رمي بعده رمي فارمه ماشيا
والافرا كا) بيان للافضل واختيار لقول أبي يوسف على ما حكاها في الظهيرية عن ابراهيم بن
المجراح قال دخلت على أبي يوسف فوجدته مغمى عليه ففتح عينه فرآني فقال يا ابراهيم أيما أفضل
للحاج ان يرمي راجلا أو راكبا فقلت راجلا فخطأني ثم قلت راكبا فخطأني ثم قال ما كان يوقف عندها
فلا أفضل ان يرمي راجلا ولا يوقف عندها ولا أفضل ان يرمي راجلا كا قال فخرجت من عنده فها
بلغت الباب حتى سمعت صراخ السماء انه قد توفي الى رحمة الله تعالى فلو كان شيء أفضل من هذا
العلم لاشتغل به في هذه الحالة لان هذه الحالة الندامة والحسرة اه وأما قول أبي حنيفة ومحمد
فعلى ما في فتاوى قاضيان ان الرمي كله راكبا أفضل في قول أبي حنيفة ومحمد وعلى ما في فتاوى
الظهيرية ان الرمي كله ماشيا أفضل فان ركب اليها فلا بأس به يعني عندهما لانه حكى قول أبي يوسف
بعده فتحصل ان في هذه المسئلة ثلاثة أقوال ورجح في فتح القدير ما في الظهيرية لان أداهما ماشيا
أقرب الى التواضع والخشوع وخصوصا في هذا الزمان فان عامة المسلمين مشاة في جميع الرمي فلا يؤمن
من الاذى بالركوب بينهم بالزجة ورميه عليه السلام راكبا ماشيا ولا يظهر فعله لمقتضى به كطوافه
راكبا اه ولو قيل بانه ماشيا أفضل الا في رمي جرة العقبة في اليوم الاخير فهو راكبا أفضل لكان
له وجه باعتبار انه ذاهب الى مكة في هذه الساعة كما هو العادة وغالب الناس راكب فلا يذاه في
ركوبه مع تحصيل فضيلة الاتباع له صلى الله عليه وسلم (قوله ويكره ان تقدم ثقلك الى مكة وتقيم بمكة
للمرئ) لا اثر في أبي حنيفة عن ابن عمر رضي الله عنه من قدم ثقله قبل النفر فلا يج له وأراد في
الكمال ولانه يوجب شغل قلبه وهو في العبادة فيكره والظاهر انها تنزيهية والنقل متاع المسافر
وحشمه وهو يتحتم وجعه أمقال وأشار الى انه يكره ترك أمتعته بمكة والذهاب الى عرفات بالطريق
الاولى لانها العبادة المقصودة بخلاف الرمي وينبغي أن يكون محل الكراهة في المسئلة في المسئلة عند عدم
الامن عليها بمكة أمان أمن فلا لعدم شغل القلب (قوله ثم الى المحصب) أي ثم رح اليه وهو يضم
الميم وفتح المهملة وهو الابطح موضع ذات حصي بين منى ومكة وليست المقبرة منه وكانت الكفار
اجتمعوا فيه وتحالفوا على اضرار رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل عليه السلام فيه اراءة لهم لطيف
صنع الله به وتكرمه بنصرته فصارت ذلك سنة كالرمي في الطواف وعبادة الجمع أولى من عبادة
المصنف حيث قال ثم ينزل بالمحصب فان الروح اليه لا يستلزم النزول فيه وفي فتاوى قاضيان وينزل
بالمحصب ساعة وفي فتح القدير ويصلي فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويجمع هجعة ثم يدخل
مكة اه فحاصله ان النزول به ساعة يحصل لاصل السنة وأما الكمال فما ذكره الكمال (قوله فطف
للمدرسة أسواط وهو واجب الا على أهل مكة) وله خمسة أسام ما في الكتاب لانه يصير منه أي

الباب استعمل الراح الى الشئ بمعنى التزول فيه ومنه ثم رح الى منى ثم الى عرفات اه ولا يخفى انه لا تراعى في الاولوية (قوله باعتبار ان الكلام فيه) فيه بيان لما اخذ التقيد من كلامه وقوله لان المعتمر الخ ٣٧٧ تعليل للتقيد وقد مر نظير هذا بعينه

من المؤلف عند قول المتن واقطع التلبية باولها فقال وقيد بالحرم بالحج وقيد بكونه مدر كالحج وما يوجد في بعض النسخ من تغيير قيد في الموضوعين هنا الى لم يقيد بتحر يف ناشئ عن عدم الفهم لانه لو كانت النسخة كذلك لتناقض مع قوله لان المعتمر الخ وقوله لان العود الخ لان عدم التقيد يفيد سبب اطلاقه ان يكون على المعتمر وفاتت الحج طواف الصدر لانه ليس علم بما ذلك وأما عبارة النهر حيث قال ولم يقيد فريد عليها ما قلنا ويبقى تعليله بقوله لان الكلام فيه ضاعا فندير (قوله ولم يستثن الحائض والنساء مع أهل مكة في سقوطه عنهم لما يصرح به في باب التمتع ولما علم ان واجبات الحج تسقط بالعذر) كذا في بعض النسخ وفي بعضها بعد قوله في سقوطه عنهم لما علم في واجبات الحج (قوله وان جاوزت بيوت مكة مسيرة سفر) هذا القيد غير معتبر المفهوم دل عليه ما بعده

يرجع والصد ز الرجوع وطواف الوداع لانه يوضع البيت به وطواف الافاضة لانه لاجله يفيض الى البيت من منى وطواف آخر عهد بالبيت لانه لا طواف بعده وطواف الواجب واختلف في المراد بالصدر الذي هو الرجوع فعندنا هو الرجوع عن أفعال الحج وعند الشافعي هو الرجوع الى أهله ويتنى عليه انه لو طاف للصدر ثم أقام بمكة لشغل لم تلزمه الاعادة عندنا خلافا له والصحيح قولنا لان الاضافة للاختصاص وهو اما باعتبار ان الصدر سبب أو شرط وكل منهما سابق على الحكم وهو بما قلنا وعلى قوله يكون متأخرا عن الحكم والفراغ عن الأفعال يسمى سدا ورجوعا عنها الى الحالة التي كانت من قبل ولم يبين وقته وله وقتان وقت الجواز ووقت الاستحباب فالاول اوله بعد طواف الزيارة اذا كان على عزم السفر حتى لو طاف كذلك ثم أطال الإقامة بمكة وله سنة ولم ينو الإقامة بها ولم يتخذها دارا جاز طوافه أو ما آخره فليس بموقت مادام مقيما حتى لو أقام عاما لا ينوى الإقامة فله ان يطوف ويقع اداء الثاني ان يوقعه عند اعادة السفر حتى روى عن أبي حنيفة انه لو طافه ثم أقام الى العشاء فاحب الى ان يطوف طوافا آخر ليكون توديع البيت آخره ومورده كذا في المحيط ولم يشترط المصنف له نية معينة فأداه لو طاف بعد ما حل النفر ونوى التطوع أخراه عن الصدر كما لو طاف بنية القطوع في أيام النحر وقع عن الفرض وأداه بدين صفة انه لو نفر ولم يطف يجب عليه أن يرجع فيطوفه لكن قالوا ما لم يجاوزا المواقيت فان جاوزها لم يجب الرجوع عين بل اما ان يمضي وعليه دم واما ان يرجع فيرجع بأحرام جديد لان الميقات لا يجاوز بلا احرام فيحرم بعمره فاذا رجع ابتداء بطواف العمرة ثم يطوف للصدر ولا شئ عليه لتأخيرها وقالوا الاولى ان لا يرجع ويريق دما لانه أنفع للفقره وأيسر عليه لماسفيه من دفع ضرر التزام الاحرام ومشقة الطريق والدليل على وجوبه من السنة احاديث أصروها ما في صحيح مسلم كانوا ينصرفون في كل وجه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينصرفن أحدن حتى يكون آخر عهد به بالبيت وأراد باهل مكة من اتخذ مكة أوداخل المواقيت دارا فلا طواف صدر على من كان داخل المواقيت وكذا الآفاق الذي اتخذ مكة دارا ثم بداله الخروج وقيدته في البدائع بان ينوى الإقامة بها قبل أن يحل النفر الاول واما ان نواه بعده لا يسقط عنه في قول أبي حنيفة خلافا لابي يوسف اه والظاهر الاطلاق وجهي الخلاف في الجمع بين أبي يوسف ومحمد والمراد بالنفر الاول الرجوع الى مكة في اليوم الثالث من أيام النحر وكذا لا طواف صدر على من كان اذا أراد الخروج منها وقيد بالحج بالحج باعتبار ان الكلام فيه لان المعتمر ليس عليه طواف الصدر وقيد بكونه أدرك الحج فان فاتت الحج ليس عليه طواف الصدر لان العود مستحق عليه ولانه كالمعتمر وأشار الى انه لا يسعى عليه ولا رم في هذا الطواف لعدم ذكرهما ولم يستثن الحائض والنساء مع أهل مكة في سقوطه عنهم لما يصرح به في باب التمتع ولما علم ان واجبات الحج تسقط بالعذر وقد صرح فاضلنا في فتاواه بسقوط طواف الصدر بالعذر والمحيض والنفساء عذر ولهذا قال في المحيط لو طهرت الحائض قبل أن تخرج من مكة يلزمها طواف الصدر وان جاوزت بيوت مكة مسيرة سفر وطهرت فليس عليها العود وكذا لو انقطع دمها فلم تغتسل ولم يذهب وقت الصلاة حتى خرجت من مكة لم يلزمها العود لانه لم يثبت لها أحكام الطاهرات وقت الطواف وان خرجت وهي حائض ثم اغتسلت ثم رجعت الى مكة قبل ان تجاوز المواقيت فعليها الطواف وان

وكذا قول شارح الباب لانها حين خرجت من العنبران صارت مسافرة بدليل جواز القصر فلا يلزمها العود ولا الدم اه

(قوله والمجاورة بها مكروهة) قال في النهر وبقوله قال الحائفون المحتاطون من العلماء كافي الاحياء قال ولا يظن ان كراهية القيام تنافض ففصل البعثة لان هذه الكراهية علمها ضعف الحلق وقصورهم عن القيام بحق الموضع قال في الفتح وعلى هذا فيجب كون المجاورة في المدينة المشرفة كذلك يعني مكروها عنده فان تضاعف السياست وتعاظمها ان فقد فيها فحقيقة السائمة وقوله الادب المفضي الى الاخلال بوجوب التوقير والاحلال قائم (قوله ولم يذكر المصنف الخ) قال في النهر لم يذكر تقبيل العتبة قبل الشرب كافي الفتح ولا الاستقاء بنفسه ولا رجوع القهقري كافي المجمع لما قيل من انه لم يثبت شيء من ذلك من فعله عليه الصلاة والسلام وأما الالتزام والتثبت فجاء فيهما حديثان ضعيفان ٢٧٨ وما ذكره من انه عليه السلام لم يثبت عنه الاستقاء بنفسه لما في الفتح عن الطمعات مرسل انه صلى الله تعالى عليه وسلم لما أقاض نزع بالدولم بنزع معه أحد فشرب ثم أفرغ باقي الدلو في البئر وقال لولا ان تغلبكم الناس على سقايتكم لم ينزع منها أحد غيري وجمع في الفتح بين هذا وبين ما في حديث جابر انهم نزعوا له بان هذا كان عقب طواف الوداع وذلك عقب طواف الافاضة وتمايمه فيه على ان قوله لولا ان تغلبكم الناس الخ يكفي في اثبات المقصود ويدل على ان تركه له ٢٧٨ كان لذلك العذر ان لم يثبت نزع عليه الصلاة والسلام بنفسه (قوله في

خمس عشرة موضعا) قال في الشرب لالية ورايت نظما للشيخ العلامة عبد الملك بن جمال الدين منلازاده العصامي ذكر فيه المواطن للدعاء في مكة المشرفة وعين فيه ثم اشرب من زمزم والترم الملتزم وتثبت بالاستار والتصق بالمحدار جاوزت فلا تعود الا باحرام جديد وأشار بطواف الصدر الى الرجوع الى أهله وعدم المجاورة بمكة ولهذا قال في المجمع بعده ثم يعود الى أهله والمجاورة بها مكروهة يعني عند أي خيفة وعندهما لا تذكره لقوله تعالى ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود والمجاورة هي العكوف وله ان المجاورة في العادة تغضي الى الاخلال باجلال بيت الله لكثرة المشاهدة والعكوف في الآية بمعنى اللبس دون المجاورة وقد قرر في فتح القدير فيها كلاما حسنا فراجع (قوله ثم اشرب من زمزم والترم الملتزم وتثبت بالاستار والتصق بالمحدار) بيان للتمسك وقدم الشرب من ماء زمزم على غيره لان المختار تقدمه كذا ذكره الشارح واختار في فتح القدير تأخيرها عن التزام الملتزم وتقبيل العتبة وكيفيته ان يأتي زمزم فيستقي بنفسه الماء ويشربه مستقبلا القبلة ويتصلع منه ويتنفس مرات ويرفع بصره في كل مرة وينظر الى البيت ويمسح بوجهه ورأسه وجسده ويصب عليه ان تيسر والملتزم ما بين الركن والباب كإرواء البيهقي حديثا مرفوعا والتثبت التعلق والمراد بالاستار استار الكعبة ان كانت قريبة بحيث ينالها والوضع يديه فوق رأسه وطمين على الجدران قائمتين ويحتمل في اخراج الدمع من عينه ولم يذكر المصنف انه عشي القهقري وذكره في المجمع لكن يغفل على وجه لا يحصل منه صدم أو وطء لا حد وهو بالك متحسر على فراش البيت الشريف وبصره ملاحظ له حتى يخرج من المسجد وفي رسالة المحسن البصري التي أرسلها الى أهل مكة ان الدعاء هناك يستجاب في خمسة عشر موضعا في الطواف وعند الملتزم وتحت الميزاب وفي البيت وعند زمزم وخلاف

خمس عشرة موضعا) قال في الشرب لالية ورايت نظما للشيخ العلامة عبد الملك بن جمال الدين منلازاده العصامي ذكر فيه المواطن للدعاء في مكة المشرفة وعين فيه ثم اشرب من زمزم والترم الملتزم وتثبت بالاستار والتصق بالمحدار جاوزت فلا تعود الا باحرام جديد وأشار بطواف الصدر الى الرجوع الى أهله وعدم المجاورة بمكة ولهذا قال في المجمع بعده ثم يعود الى أهله والمجاورة بها مكروهة يعني عند أي خيفة وعندهما لا تذكره لقوله تعالى ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود والمجاورة هي العكوف وله ان المجاورة في العادة تغضي الى الاخلال باجلال بيت الله لكثرة المشاهدة والعكوف في الآية بمعنى اللبس دون المجاورة وقد قرر في فتح القدير فيها كلاما حسنا فراجع (قوله ثم اشرب من زمزم والترم الملتزم وتثبت بالاستار والتصق بالمحدار) بيان للتمسك وقدم الشرب من ماء زمزم على غيره لان المختار تقدمه كذا ذكره الشارح واختار في فتح القدير تأخيرها عن التزام الملتزم وتقبيل العتبة وكيفيته ان يأتي زمزم فيستقي بنفسه الماء ويشربه مستقبلا القبلة ويتصلع منه ويتنفس مرات ويرفع بصره في كل مرة وينظر الى البيت ويمسح بوجهه ورأسه وجسده ويصب عليه ان تيسر والملتزم ما بين الركن والباب كإرواء البيهقي حديثا مرفوعا والتثبت التعلق والمراد بالاستار استار الكعبة ان كانت قريبة بحيث ينالها والوضع يديه فوق رأسه وطمين على الجدران قائمتين ويحتمل في اخراج الدمع من عينه ولم يذكر المصنف انه عشي القهقري وذكره في المجمع لكن يغفل على وجه لا يحصل منه صدم أو وطء لا حد وهو بالك متحسر على فراش البيت الشريف وبصره ملاحظ له حتى يخرج من المسجد وفي رسالة المحسن البصري التي أرسلها الى أهل مكة ان الدعاء هناك يستجاب في خمسة عشر موضعا في الطواف وعند الملتزم وتحت الميزاب وفي البيت وعند زمزم وخلاف

مناسكه فكانت خمسة عشر موضعا قال قد ذكر النقاش في المناسك * وهو لعمري عمدة للناسك * والمقام ان الدعاء في خمسة وعشر * بمكة يقبل من ذكره وهي المطاف مطلقا والملتزم * بنصف ليل فهو شرط ملتزم وداخل البيت بوقت العصر * بين يدي جذعها واستقر * وتحت ميزاب له وقت السحر * وهكذا خلف المقام المنقصر وعند بئر زمزم شرب الفحول * اذا دنت شمس النهار للافول * ثم الصفا ومروة والمسعى * بوقت عصر فهو قيد رعي كذا في في ليلة البدر اذا * تنصف الليل فخذ ما يجتدي * ثم لدى الجمار والمزدلفه * عند طلوع الشمس ثم عرفه بموقف عند غروب الشمس قل * ثم لدى السدرة ظهر او كل * وقد روي هذا الوقوف طرا * من غير تقييد بما قد روي بحر العلوم المحسن البصري عن * خير الوري ذانا وصفنا سنن * صلى عليه الله ثم سلما * وآله والعجب ما عث بها اه قات ولا يفتي ان الجمار ثلاثة وانه ليس في كلام المحسن ذكر السدرة فيها تبلغ ستة عشر موضعا فتنبه له اه ما في الشرب لالية قلت في عذبة العتبة من تلك الاماكن نظر لما مر من انه لا وقوف ولا دعاء عندهما والظاهر ان الرجز لم يعتبرها فذكر بدلها السدرة ولعله صح نقلها عنده عن المحسن فنسبها اليه وسقطت من كلام المؤلف تبعا للفتح أو عذوبة العتبة بناء على ما قدمناه من الفتح في محله من انه قيل انه يقول اللهم اجعل حبي مبرورا وسعي مشكورا وذنب مغفورا فليشأ من هذا وقد نظم في النهر الاماكن بقوله

وطواف البيت سبعين مرة * وعلمتزم والموقفين كذا الحجر طواف وسعي مروتين وزمزم * مقام وميزاب جبارك تعتبر
 وراية الموقفين عرفة والمزدلفة والمروة والبروتين الصفا والمروة تغليبا وما ذكره بناء على عدا الجمار ثلاثا لكن نقص فمأذ كره المؤلف
 من ذكر بدله الحجر ولم يذكر أيضا عند رؤية البيت والسدرة وقد زاد في الدر المختار عن الباب هذه الثلاثة مع موضعين آخرين في
 حجر وعند الركن الثاني ونظمت هذه الخمسة المحاطة في النهر بقولي ورؤية بيت ثم حجر وسدرة * وركن عيان مع منى ليلة القمر
 قولي ليلة القمر تابع فيه قوله في الدليلة البدر ومثله ما مر في الأرجوزة ٢٧٩ والظاهر ان المراد به ليلة الثالث عشر لان

الحاج لا يمكن في منى
 بعدها نامل
 (فصل في) قوله فان
 حقيقة السقوط الخ) كان
 هذا وجه قوله في النهر
 وعبارة أصله أي الوافي
 ولم يطف للقعود من لم
 يدخل مكة ووقف بعرفة

(فصل في) ومن لم يدخل
 مكة ووقف بعرفة سقط
 عنه طواف القدوم ومن
 وقف بعرفة ساعة من
 الزوال إلى فجر الفرفة
 ثم حجه ولو جاهلا أو ناسيا
 أو غشي عليه ولو أهل
 عنه رقيقه بأغمائه صح

أولى كما لا يخفى أنه
 ويحتمل ان المراد بوجه
 الأولوية أن عبارة المصنف
 تشعر بعدم الكراهة
 حيث عبر بالسقوط
 بخلاف عبارة الوافي فلم
 (قوله اما لانه الخ) يبان
 لوجه سقوطه والتعليل
 الاول مذكور في الهداية
 والثاني في التبيين قال
 في النهر وفي كل منهما

المقام وعلى الصفا وعلى المروة وفي السعي وفي عرفات وفي مزدلفة وفي منى وعند الجمرات الثلاث وزاد
 غيره وعند رؤية البيت وفي الحطيم لكن الثاني هو تحت الميزاب فهو ستة عشر موضعا (فصل في)
 (قوله ومن لم يدخل مكة ووقف بعرفة سقط عنه طواف القدوم) مجاز عن عدم سننيته في حقه فان
 حقيقة السقوط لا تكون الا في اللزوم اما لانه ما شرع الا في ابتداء الافعال فلا يكون سنة عند التأخر
 ولا شيء عليه بتركه لانه سنة واما لان طواف الزيارة أغنى عنه كالغرض يغني عن تحية المسجد ولذا لم
 يكن للعمرة طواف قدوم لان طوافها أغنى عنه قيد بطواف القدوم لان القارن اذا لم يدخل مكة
 ووقف بعرفة فانه صار رافضا للعمرة فيلزمه دم لرفضها وقضاؤها كما سيأتي في آخر القرآن (قوله)
 ومن وقف بعرفة ساعة من الزوال إلى فجر النحر فقد تم حجه ولو جاهلا أو ناسيا أو غشي عليه (لانه عليه
 السلام وقف بعد الزوال وقال من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج فكان فعله بيان الاول وقته وقوله
 بيان لا آخره والمراد بالساعة العرفية وهو اليسير من الزمان وهو الحمل عند اطلاق الفقهاء
 لا الساعة عند المنجمين كما بيناه في المحيض والمراد بتمام الحج بالوقوف في الحديث وعبارتهم الامن
 من البطلان لا حقيقة اذ بقي الركن الثاني وهو الطواف وأفاد ان النية ليست بشرط لصحة الوقوف
 وقيد به لان الطواف لا بد له من النية حتى لو طاف هاربا من عدو ولا يصح والفرق بينهما ان الطواف
 عبادة مقصودة ولهذا لا يتفل به فلا بد من اشتراط أصل النية وان كان غير محتاج الى تعيينه حتى ان
 الحرم لو طاف يوم النحر ونوي به التبرجيز به عن طواف الزيارة لا عما وجب عليه واما الوقوف فليس
 بعبادة مقصودة ولهذا لا يتفل به فوجود النية في أصل العبادة وهو الاحرام يغني عن اشتراطه في
 الوقوف مع ان الوقوف أعظم الركنين لكن باعتبار الامن على البطلان عند فعله لامن كل وجه
 (قوله ولو أهل عنه رقيقه بأغمائه جاز) أي أحرم أطلقه فشمّل ما اذا كان أمره بان يحرم عنه عند حجه
 أولا والاوّل متفق عليه وفي الثاني خلاف أبي يوسف ومحمد بناء على ان المرافقة أمر به دلالة عند الحجر
 عند أبي حنيفة وعندهما انما أراد المرافقة لأمر السفر لا غير ويتفرع على ثبوت الأذن دلالة مسائل
 ذكرها في جامع الفصولين منها مسألة الحج ومنها ذبح شاة قصاب شدها للذبح لا ضمان عليه لا لو
 لم يشدها ومنها ذبح أخيه غير في أيامها بلا اذنه ذكرها في أكثر الكتب مطلقة وقيدت في بعضها بما
 اذا أجمعها للذبح ومنها وضع القدر على كانون وفيه اللحم ووضع الخطب تحتها فوقد النار رجل
 وطبخ لا ضمان عليه ومنها جعل بره في دورق وربط الحمار فساقه رجل حتى طعمه ومنها سقط حل في
 الطريق فحمل بلا اذن ربه فتلقت الدابة ومنها رفع جرة نفسه فاعانته آخر على الرفع فانكسرت ومنها
 مزارع زرع الارض ببذر ربه ولم ينبت حتى سقاها ربه بلا أمره فالخارج بينهما لانه لما هيئت للسقي

نظر اما الاول فانه عوض بالاربعة قبل الظهر والجواب انها في قوة الواجب ولا يخفى ضعفه وأما الثاني فلان مقتضاه انه لا كراهة
 عليه في ذلك وهو ممنوع بل هو مسمي كما قال بعضهم نعم لادم عليه (قوله والمراد بتمام الحج) المراد مبتدأ وقوله بتمام الحج متعلق
 به وقوله بالوقوف متعلق بتمام وقوله في الحديث حال من تمام الحج وقوله وعبارتهم بالحجر عطف على الحديث وقوله الامن بالرفق
 خير المبتدأ (قوله والفرق بينهما ان الطواف الخ) قال في النهر يرد عليه القراءة في الصلاة فانها عبادة مستقرة بدليل انه يقتضاها
 بهام انه لا يشترط لها النية وهذا ما لا جدول يظهر لي عن جواب اه وتعب بانها ليست بعبادة مستقرة لمأذ كره القهستاني

في الافتكاف من ان النذر بها لا يصح مع الا بالانها فرضت تبعا للصلاة لا لعينها (قوله ولم اره صريحا) قال الرمي اطلاقهم يدل عليه اه وفي النهر ظاهر ما في الفتح أي من قوله الا في قريبا عن علم قصده يفد انه لا بد من العلم بقصده فان لم يعلم به في ان لا يجوز له الاحرام به ما بل اما بالعمرة او الحج فان ضاق وقت الحج بان غاب على الظن ان دخول مكة من الميقات ليلة الوقوف مثلاتعين الاحرام بالحج منه والابان دخولا في أثناء ٣٨٠ السنة فبالعمرة لان الاعانة انما تكون بما ينفع لا بغيره وعلى هذا فينبغي انه

لو احرم بالعمرة والوقت الحج ان لا يصح وهذا فقه حسن لم ار من افسح به اه ويرد عليه هو على المؤلف ما في الشرح لبلالية ان المسافر من بلاد بعيدة ولم يكن حج الفرض كيف يصح ان يحرم عنه بعمرة وليست واجبة عليه وقد عتد الانغاء ولا يحصل احرام عنه بالحج فيفوت مقصده بظاهر اقلنا مل اه (قوله وقد سبقت النية منه) وتام كلامه فهو كمن نوى الصلاة في ابتداءها ثم ادى الافعال ساهيا لا يدري ما يفعل حيث يجزئه لسبق النية اه قال في الفتح وبشكل عليه اشتراط النية لبعض اركان هذه العبادة وهو الطواف بخلاف سائر اركان الصلاة ولم يوجد منه هذه النية اه قال في النهر واقول ما عل به نحر الاسلام مبني على عدم اشتراط النية للطواف أصلا وان نية الاحرام

والترتبة صار مستعينا بكل من قام به دلالة وكذا لو سقاها اجنبي والمسئلة بحالها ومنها من احضر فعلة لهدم دار فهدم آخر بلا اذن لا يضمن استحسانا والاصل في جنسها ان كل عمل لا يتفاوت فيه الناس تثبت الاستعانة فيه بكل أحد دلالة وكل عمل يتفاوت فيه الناس لا تثبت الاستعانة فيه بكل أحد كما لو ذبح شاة وعلقها للسليخ فسلخها رجل بلا اذنه ضمن اه وقد قدمنا ان الاحرام هو النية مع التلبية فاذا نوى الرفيق ولي صار للمعنى عليه محرما لا الرفيق ولذا يجوز للرفيق بعده ان يحرم عن نفسه ويصح منه عن المعنى عليه ولو كان محرما لنفسه ولا يلزم النائب التجرد عن المحيط لاجل احرامه عن المعنى عليه ولو احرم عن نفسه وعن رفيقه وار تكب محظورا حراما لم يخرجه وانما بخلاف القارن يلزمه خرا ان لا نه محرم باحرامين وشمل ما اذا احرم عنه بحجة أو عمرة أو بهما من الميقات أو بمكة ولم اره صريحا والمراد بالرفيق واحد من اهل القافلة سواء كان مخالطه أو لا كما قالوا فيما اذا ضاع عطش رفيقه في التيمم انه الواحد من القافلة كما صرح به المحمدا في السراج الوهاج فحينئذ ذكر الرفيق في عبارتهم هنا لبيان الواقع لكن ذكر في المحيط انه لو احرم عنه غير رفيقه على قول أي حنيفة قبل يجوز وقبل لا يجوز ولم يرجح في فتح القدير الجواز لان هذا من باب الاعانة لا لولاية ولا لالا عانة قائمة عند كل من علم قصده رفيقا كان أولا وأصله ان الاحرام شرط عندنا اتفاقا كالوضوء وستر العورة وان كان له شبه بالز كن تجاوزت النيابة فيه بعد وجودية العبادة منه عند خروجه من بلده وانما اختلفوا في هذه المسئلة بناء على ان المرافقة تكون أحرابه دلالة عند الجواز أولا اه ويرجحه أيضا ان المسائل التي ذكرنا ان الاذن ثابت فيها دلالة لم تختص بواحد من معنيين بل الناس كلهم فيها على السواء وأشار الى انه لو استمر معنى عليه الى وقت اداء الافعال فأدى عنه رفيقه فانه يجوز وان لم يشهده المشاهد ولم يطف به وصححه صاحب البسوط لان هذه العبادة مما تجزئ فيها النيابة عند العجز كما في استنباط الزمن غير انه ان افاق قبل الافعال تبين ان عجزه كان في الاحرام فقط فهتت النيابة فيه ثم جرى هو على موجبها وان لم يبق تحقق عجزه عن الكل غير انه لا يلزم الرفيق بفعل المحظور شي بخلاف النائب في الحج عن الميت لانه يتوقع افاقته في كل ساعة فتقانا الاحرام اليه بخلاف الميت وقيد بكونه أغنى عليه قبل الاحرام اذ لو أغنى عليه بعد الاحرام فلا بد من ان يشهده الرفيق المناسك عند اصحابنا جميعا على ما ذكره في الاسلام لانه هو الفاعل وقد سبقت النية منه ويشترط نيتهم الطواف اذا جملوه كما يشترط نيته وقد ساد بالانغاء لان المريض الذي لا يستطيع الطواف اذا طاف به رفيقه وهو نائم ان كان بأمره جاز لان فعل المأمور كفعلة الامر والافلا كذلك في المحيط فظهر ان النائم يشترط صريح الاذن منه بخلاف المعنى عليه وانه يشترط نية الحامل للطواف ان كان المحمول معنى عليه حتى لو جله وطاف به طالب الغريم لم يجزه بخلاف النائم لا يشترط نية الحامل له

مغنية عنه يفصح عن ذلك ما في البدائع ذكر القدوري في شرح مختصر الكرخي ان الطواف لا يصح من غير للطواف نية الطواف عند الطواف وأشار القاضى في شرح مختصر الطحاوى الى ان نية الطواف ليست بشرط أصلا وان نية الحج عند الاحرام كافية ولا يحتاج الى نية مفردة كما في سائر أفعال الصلاة نعم في حكاية الاجماع مؤاخذا لا تخفى وعلى هذا تفرع ما في المحيط لو طاف بنائم ان كان بأمره جاز لا بغير أمره ولا يشترط نية الحامل للطواف لان نية الاحرام كافية وقد غفل عن هذا في البحر فوقع ان ما في المحيط فثبت لان ما فيه مبني على عدم اشتراط النية فلا يصح ان يعترض عليه بالقول المقابل اه والظاهر ان ما سياتى من

الاسيحياني مفرغ على ذلك ايضا نامل (قوله ودل كلامه الخ) قال في النهر لم أر ما لو من فاحرم عنه وليه أو رفته وشهده الشاهد كلها هل يصح ويسقط عنه حجة الاسلام أم لا ثم رأيت في الفتح نقل عن المنتقى عن محمد أكرم وهو صحيح ثم أصابه عنه فقضى به أصحابه الناسك ووقفوا به فكث كذلك سنين ثم أفاق أجزاء ذلك عن حجة الاسلام اه وهذار بما يؤمن الى المجاوز فندبر اه ولا تنس ما قدمناه قبيل الموافقة فانه صريح في ذلك (قوله ولما كان كشف وجهها خفيا الخ) قال الرمي هذا جواب عما اعترض الزيلعي وتبعه العيني من ان قوله تكشف وجهها تكرار ولو اقتصر على قوله ٣٨١ غير انها لا تكشف رأسها كان أولى

(قوله لم ينوهم هنا من عبارته اختصاها الخ) قال في النهر لا يخفى ان ذكره على طريق الاستثناء بوجه الاختصاص وكان يمكنه للتخصيص على الخفاء أن يقول كقول في الهداية غير انها لا تكشف رأسها وتكشف وجهها (قوله والمبراد والمرأة كالرجل غير انها تكشف وجهها لا رأسها ولا تلبس جهر ولا ترمي ولا تسمى بين الميادين ولا تخلق رأسها ولكن تقصر وتلبس الخيط

للطواف لان نية الاحرام منه كافية كما صرح به في المحيط وفتحه بحث فان الطواف لا بد له من أصل النية ولا يكفي نية الاحرام له كما قدمناه فينبغي انه لا بد من نية الحامل في المسئلتين اللهم لأن يقال ان نية الاحرام لا تكفي للطواف عند القدرة عليها واما النائم فلا قدرة له عليها وكفى المحيط ان استمعجار المريض من يحمله ويطوف به صحيح واه الاجرة اذا طاف به وان المريض الذي لا يستطيع الرمي توضع المحصة في كفه ليرمي به أو يرمى عنه غيره بأمره ودل كلامه ان للاب أن يحرم عن ولده الصغير والمجنون ويقضى الناسك كلها بالاولى ولو ترك رمي الجمار أو الوقوف بالمزدلفة لا يلزمه شيء كذا في المحيط وذكر الاسيحياني ومن طيف به محمولا أجزاء ذلك الطواف عن الحامل والمحمول جميعا وسواء نوى الحامل الطواف عن نفسه وعن المحمول أو لم ينو أو كان للحامل طواف العمرة وللحمول طواف الحج أو للعاقل طواف الحج وللمحمول طواف العمرة أو يكون الحامل ليس بمحرم والمحمول عما أوجبه احرامه وان طيف به لغيره طواف العمرة أو الزيارة وجب عليه الاعادة أو الائم اه (قوله والمرأة كالرجل غير انها تكشف وجهها لا رأسها ولا تلبس جهر ولا ترمي ولا تسمى بين الميادين ولا تخلق رأسها ولكن تقصر وتلبس الخيط

بكشف الوجه الخ) لو عطفه بأول كان جوابا آخر أحسن من الاول نامل (قوله وهو يدل على أن هذا الخ) الضمير راجع الى ما في الفتاوى وقوله ان كان المراد شرط جوابه محذوف دل عليه ما قبله أي ان كان المراد بقوله لا تكشف لا يحجب فهو

يدل على ان الارخاء الخ وقوله فمحتمل الاستحباب أي الواقع في كلام الفتح نقر بـع على ما قبله ويجوز جعله جواب الشرط الاول أظهر وقوله أو على أي الشأن عطف على قوله على ان هذا والظرف متعلق بالواجب وهو مبتدأ والفاء فيه زائدة وغرض خبره والخبر ان الشائبة والمعنى انه يدل ان كان المراد منه لا يحل على ان الارخاء واجب عليهم ان أمكنها والا فالواجب على الاجانب الغض (قوله وظاهرة نقل الاجماع) قال في النهر ممنوع بل المراد علماء مذهبه وقول الفتاوى لا تكشف أي لا يحل اه فثبت ان لم يؤيد ان المراد عدم الحيل مافي الذخيرة حيث قال وفي الاصل المراد المحرمة ترخي على وجهها بفرقة وتباعد عن وجهها قالوا هذه المسئلة دليل على ان المرأة منبهة عن اظهار وجهها للرجال هم غير ضرورة لانها منبهة عن تغطية الوجه لاجل النفس

(قوله وقد يقال) قال في النهر المعتبر في الاحرام انما هو نية النكح ولا خفاء ان قصد ملة لا يستلزمه اه وفيه نظر فان من قصد ملة من البلاد النائية في أيام الحج ٣٨٢ لا يقصد ما عداه الا للنكح (قوله ثم المصنف الخ) قال في النهر فصار محرما سواء ساقها

أولا كما في رواية الجامع وفي الأصل ويسوقه ويتوجه معه قال في النهر الاسلام هذا أعني ذكر السوق أمر اتفاق انما الشرط أن يلحقه ولا ينفق بعده هذا التأويل ولذا لم يبالغت إليه من أثبت الخلاف وبهذا التقرير علمت ان قوله في الفتح في قول الهداية فان أدركها

ومن قلده بدنة تطوع أو نذر أو جزاء صيد أو نحوه فتوجه معها بريد الحج فقد أحرم فان بعث بها ثم توجه إليها لا يصير محرما حتى يلحقها الا في بدنة المتعة

وساقها أو أدركها رديين السوق وعدمه لا اختلاف في رواية ثم ذكر ما مر عن الأصل قال وهو أمر اتفاق فيه مؤاخضة طاهرة اذ كونه أمر اتفاقا يرفع الخلاف الذي حكاه أولا (قوله وقد يقال لا يحتاج اليه الخ) قال في النهر هذا هو ظاهر اذ ليس موضوع عبارة الجامع ان يحصر ساق بل لو لم يستها أحد بعد ما حكاه صار محرما على رواية

لا ينبغي كشفها وانما لا تجهر بالتلبية لما ان صوتها يؤدي الى الفتنة على الصحيح أو عودة على ما قيل كما حققناه في شروط الصلاة وانما لا رمل ولا سعي لها لما أنه يحل بالستر أولا ن أصل المشرعية لا تطهار الجلد وهو للرجال وأشار الى انها لا تضطرب لانه سنة الرمل وانما لا تحلق لكونه مثله كتحلق اللحية وأطلق في التقصير فأفاد انها كالرجل فيه خلافا لما قيل انه لا يتقدر في حقها باربع بخلاف الرجل وانما تلبس الخيط لما انها عورة وأشار بعدم الرمل الى انها لا تستلم الحجر اذا كان هناك جمع لانها ممنوعة عن مماسة الرجال بخلاف ما ذالم يكن لعدم المانع وأشار بابس الخيط الى لبس الخفين والقفازين وما ذكره الشارح من انها لا تنج بالجمهر بخلاف الرجل ليس مما نحن فيه لان هذا لا يختص بالحج بل هو حكم كل سفر ومن انها تترك طواف الصدر بعذر الحيض فليس منه أيضا لان الحيض غير ممكن من الرجل حتى تخالفه في أحكامه وكذا ما ذكره الاستيعابي من انه لا يجب عليها تأخير طواف الزيارة عن أيام النحر لاجل الحيض والنفاس شي قالوا والخنثى المشكل في جميع ما ذكرنا كالمرأة احتياطاً ولا يخلو بامرأة ولا برجل لانه يحتمل أن يكون ذكرا ويحتمل أن يكون أنثى (قوله ومن قلده بدنة تطوع أو نذر أو جزاء صيد أو نحوه فتوجه معها بريد الحج فقد أحرم) بيان لما يقوم مقام التلبية لان المقصود من التلبية اطهار الاجابة للدعوة وهو حاصل بتقليد الهدى فيسدد بكونه محرما بثلاثة التقليد والتوجه واردة للنكح فأفاد ان التقليد وحده لا يكفي وكذا أخواه وكذا الوقت فاد وساق ولم ينو لا يكون محرما فاذكره الاستيعابي من انه لو قلدها وساقها فاصدا الى مكة صار محرما بالسوق نوى الاحرام أو لم ينو بخلاف لما عليه العامة فلا يعول عليه كذا في فتح القدير وقد يقال ان قصد مكة منه نية فلا يحتاج معه الى نية أخرى فلا يخالفه العامة وأراد بجزاء الصيد جزاء صيد عليه في حجة سابقة فتقلده في السنة الثانية أو جزاء صيد المحرم وأد بقوله أو نحوه الى ان هذا الحكم لا يختص بشي بل المراد انه قلده بدنة مطلقة والتقليد ان يعاق على عتق بدنة مقطوعة نعل أو شراك نعل أو عروة مزادة أو ثياب شجر أو نحو ذلك مما يكون علامة على انه هدى والمعنى بالتقليد افادة انه عن قريب يصير جلده كذا اللحم والنعل في البيوسه لاراقه دمه وكان في الأصل يفعل ذلك كيلا يحتاج عن الورد والنكال ولترد اذا ضلت للعالم بانه هدى وذكر الشارح انه لو اشترك جماعة في بدنة فتقلدها أحدهم صاروا محرمين ان كان ذلك بأمر البقية وساروا معها (قوله فان بعث بها ثم توجه إليها لا يصير محرما حتى يلحقها الا في بدنة المتعة) لفقد أحد الشروط الثلاثة وهو السوق في الاستدعاء فاذا أدركها اقترنت نيته بفعل ما هو من خصائصها الا في هدى هو من خصائص الحج وضعاء هو هدى المتعة والقران فانه لا يحتاج فيه الى الادراك والمتعة تشمل التمتع العرفي والقران لان المذكور في الآية انما هو التمتع بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج الى آخره فهو دليها فلان اقتصر المصنف على المتعة ولما كان التمتع لا يكون قبل أشهر الحج لم يقيده بالبعث بأشهر الحج فاستغنى عن تقييد النهاية ثم المصنف تبع للجامع الصغير شرط اللحوق فقط ولم يشترط السوق معه وشرطه ما في المسوط والظاهر الاول لان فعل الوكيل تحضرة الموكل كفعل الموكل كذا علم به في فتح القدير وقد يقال لا يحتاج اليه لانه يصير محرما باللحوق وان لم يسبقها أحد وهو هذا التعليل انما هو على قول

الجامع وليس في الفتح تعليل ما في الجامع بهذا التفسير من مثله مبتدأ به لما حكى الخلاف وهي انه لو أدركها ولم يسبق وساق غيره فهو كسوقه لان فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل من نعم يجب أن يكون هذا مفعلا على رواية الأصل

من يشترط السوق مع اللحوق وأما المصنف أنه لا بد من التوجه إلى بدنة المتعة ولا يكفي البعث
(قوله) وإن جلتها أو أشعرها أو قلد شاة لم يكن محرما) يعني وإن ساقها لأنه ليس من خصائص الحج
فلم يقيم مقام التلبية شيء لأن التحليل لدفع الأذى عنها والأشعار مكرهه عند أبي حنيفة وهو أن يطعن
من الجانب الأيسر في السنام فيسيل الدم فلا يكون من النسك وعندهما وإن كان حسنا فقد يفعل
للمعاجة بخلاف التقليد فإنه يختص بالهدى ولذا كان التقليد أحب من التحليل لأنه سنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم والتحليل حسن للاتباع ويستحب التصديق به وأما تقليد الشاة فغير متعارف
وليس بسنة أيضا فلا يقوم مقامها وقد علم مما قرره المصنف أنه لا يكون محرما بمجرد التلبية من غير
تلبية أو ما يقوم مقامها وهو المذهب وعن أبي يوسف أنه يكتفي بالتلبية ولا خلاف أن التلبية وحدها
لا تكفي بلانية (قوله) والبدن من الأبل والبقر (يعني لغة وشرا قال الجوهري البدنة ناقة أو بقرة
وقال النووي أنه قول أكثر أهل اللغة فإذا طلب من المكاف بدنة خرج عن العهدة بالبقرة كالناقة
وأما حديث الرواح يوم الجمعة وعطفه البقرة على البدنة فمحمول على أنه أراد بالاعم بعض الأفراد
وهو الجزر ولا كل ما يصدق عليه لأنه لو كانت البدنة اسمًا للجزر وفقط للزم النقل عن المعنى
اللغوي وهو خلاف الأصل فالخاص من المعنى لا ينقل عن المعنى يقتضى المغايرة بينهما طاهرا ولزوم
النقل عن المعنى اللغوي على تقديره خلاف الأصل فالظاهر عدمه فتعارض آخر جئنا ما ذهبت إليه
لما ثبت في حديث جابر كان نحر البدنة عن سبعة فقيل والبقرة فقال وهل هي إلا من البدن ذكره مسلم
في صحيحه وثمرة الاختلاف تظهر فيما إذا التزم بدنة فإن نوى شيئا فهو على ما نوى لأن المنوى إذا كان
من محتملات كلامه فهو كالصرح به وإن لم يكن له نية فعليه بقرة أو جزر فينحرها حيث شاء في قولهما
خلافًا لابي يوسف فإنه يقيسه على الهدى وهو يختص بمكة اتفاقا وهما قاساه على ما إذا التزم جزورا
فإنه لا يختص بمكة اتفاقا كما في المبسوط والله أعلم

باب القرآن

هو مصدر قرن من باب نصر وفعال يجي ومصداق من الثلاثي كلباس وهو الجمع بين شيئين يقال
قرنت البعيرين إذا جعت بينهما بجمل وسيأتي معناه شرعا ثم اعلم أن المحرمين أربعة مفرد بالحج
أحرم به مفردا أو مفردا بالعمرة أن أحرم به في غير أشهر الحج وطاف لها كذلك حج من عامه أولا أو
طاف فيها ولم يحج من عامه أو أحرم به في أشهر الحج وطاف كذلك ولم يحج من عامه أو حج وألم بينهما
بأهله المأما صحبا ومتنع أن أتى بأكثر أو أطال العمرة في أشهر الحج بعدما أحرم بها فقط مطلقا ثم حج
من عامه من غير أن يلم بأهله المأما صحبا وقارن أن أحرم به ما معا أو أدخل أحرام الحج على أحرام
العمرة قبل أن يطوف لها أكثر أو أطال أو أدخل أحرام العمرة على أحرام الحج قبل أن يطوف
للقسود ولو شوطا ولا إساءة في القسمين الأولين وهو قارن متى في الثالث وأما الأحرام المبهمة كان
يحرم بنفسك مبهمة ثم يصرفه إلى ما شاء من حج أو عمرة أو لهما والأحرام المعلق كان يحرم بأحرام
كأحرام زيد فليس خارجا عن الأربعة كما لا يخفى (قوله) هو أفضل ثم التمتع ثم الأفراد (بيان لأمري
الأول جواز النسالة وهو مجمع عليه إلا ما ثبت في الصحيحين عن عمرو بن عثمان رضي الله عنهما
أنهما كان بينهما عن التمتع وجهه العلماء على نهى التنزيه جملة الناس على ما هو الأفضل لأنهما
يعتقدان بطلانه مع علمهما بالآية الشريفة وجهه على أن المراد به فسخ الحج إلى العمرة ضعيف لأن

وإن جلتها أو أشعرها أو
قلد شاة لم يكن محرما
والبدن من الأبل والبقر
باب القرآن
هو أفضل ثم التمتع ثم
الأفراد

باب القرآن
(قوله) وطاف لها كذلك
أي في غير أشهر الحج وقوله
أوطاف فيها أي أشهر
الحج وقوله كذلك أي
في أشهر الحج (قوله) أي
القسمين الأولين أي
من أقسام القارن الثلاثة

(قوله وفضل أحدا التمتع) قال المرحوم الشيخ عبد الرحمن أفندي العمادى مفتى دمشق الشام في مناسكه المسمى المستطاع من الراداعا حاصله اني لما جئت اخترت ٣٨٤ التمتع لما انه افضل من الافراد واسهل من القران لما على القارن من مشقة

جمع اداءه النكبين ولما يلزم في الجنابة من الدمين ومع ذلك فلنكتة اخرى كان التمتع بها الامثالا حوى وهي امكان المحافظة على صيانة احرام الحج للتمتع من الرفث والغسوق والمجالد فبرجى له ان يكون حجه مبرورا لانه مفسر بمالا رث ولا فسوق ولا جدال فيه وانما كان التمتع اقرب الى الاحتراز عن ذلك فانه لا يحرم من الميقات الا بالعمره فقط وانما يحرم بالحج يوم التروية من الحرم فيمكن الاحتراز في ذنبك اليومين فيسلم حجه بخلاف المفرد والقارن يقيان محمين بالحج اكثر من عشرة ايام وقلا يقدر الانسان على الاحتراز في مثل هذه المدة قال شيخنا شهاب الدين أحمد المنبني في مناسكه وهو كلام نفيس يريد به ان القران في حذذ انه افضل من التمتع لكن قد يقرن به ما يجعله مرجوحا بالنظر الى التمتع فاذا دار الامر بين ان يحج الرجل قارنا

سياق الحديث في الصحيح يقتضى خلافه وهو ثابت بالكتاب والسنة ايضا اما الاول فقوله تعالى والله على الناس حج البيت دليل الافراد وقوله واتقوا الحج والعمره لله دليل القران وقوله فمن تمتع بالعمره الى الحج دليل التمتع واما الثاني فباني الصحيحين من حديث عائشة قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع فنام أهل بعمره ومنام أهل حج وعمره ومنام أهل بالحج وأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج وفي رواية مسلم منام أهل بالحج مفردا ومنام من قرن ومنام من التمتع الثاني تفصيل القران ثم التمتع ثم الافراد وفضل مالك والشافعي الافراد وفضل أحمد التمتع وأصله الاختلاف في حجه صلى الله عليه وسلم وقد أكثر الناس الكلام فيها وأوسعهم نفسا في ذلك الامام الطحاوي فانه تكلم في ذلك زيادة على ألف ورقة وقد قال الامام الشافعي رحمه الله تعالى ليس على شيء من الاختلاف أسر من هذا وان كان الغلط فيه قبيحا من جهة انه مباح يعني لما كانت الثلاثة مباحة لم يكن في الاختلاف تغيير حكم لكن لما كانت حجة واحدة ولم يتفقوا على نقلها كان اختلافهم قبيحا منهم فمابر حجه عليه السلام كان قارنا ما رواه على في الصحيحين وأنس في الصحيحين بروايات كثيرة وعمران بن الحصين في صحيح مسلم وعمر بن الخطاب في صحيح البخاري وأبي داود والنسائي وحفصة في الصحيحين وأبو موسى الأشعري في الصحيحين وممابر حجه عليه السلام كان مفردا ما ثبت في الصحيح من رواية جابر وابن عمر وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم وممابر حجه كان متمعا ما ثبت عن ابن عمر وعائشة في الصحيحين وعن ابن عباس في معيار رواه الترمذي وحسنه وعن عمران بن الحصين في الصحيحين وجمع أئمتنا بين الروايات بان سبب رواية الافراد سماع من رأى تلبيته بالحج وحده ورواية التمتع سماع من سمعه يلبى بالعمره ورواية القران سماع من سمعه يلبى بهما وهذا لانه لا مانع من افراد ذكر نك في التلبية وعدم ذكر شيء أصلا وجهة اخرى مع نية القران فهو نظير سبب الاختلاف في تلبيته عليه السلام كانت دبر الصلاة أو عند استواء ناقته أو حين علا على السداه فروى كل بحسب ما سمع وممابر حج القران ان من روى الافراد روى التمتع فتناقض بخلاف من روى التمتع وهو بلغه القرآن الكريم وعرف العجالة أعم من القران وترجى الفرد المسمى بالقران في الاصطلاح بما في الصحيح عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوادى العقيق يقول تانى الليلة آت من ربي عز وجل فقال صل في هذا الوادى المبارك ركعتين وقل عمرة في حجة ولا بدله من امتثال ما أمر به في مقامه الذى هو وحى ولا تمتنا ترجحات كثيرة وقال النووي في شرح المذهب والصواب الذى نعتقد انه صلى الله عليه وسلم أحرم بالحج أولا مفردا ثم ادخل عليه العمرة فصار قارنا وادخل العمرة على الحج جاز على أحد القولين عندنا وعلى الاصح لا يجوز لنا وجاز للنبي صلى الله عليه وسلم تلك السنة للحاجة وأمر به في قواه لبيك عمرة ووجه من روى انه كان مفردا اعتقد أول الاحرام ومن روى انه كان قارنا اعتد آخره ومن روى انه كان متمعا أراد التمتع اللغوى وهو الانتفاع بان كفاه عن التملين فعل واحد يؤيده انه عليه السلام لم يعتمر تلك السنة عمرة مفردة لا قبل الحج ولا بعده وقد قدمنا ان القران افضل من افراد الحج من غير عمرة بلا خلاف ولو جعلت حجه عليه السلام مفردة لزم أن لا يكون اعتمر تلك السنة ولم يقل أحد ان الحج وحده افضل من القران اه

ولا يسل احرامه من الرفث والغسوق والمجدال وبين ان يحج متمعا وسلم احرامه عنها فالاولى في حقه وبهذا نبيج متمعا ليل حجه ويكون مبرورا لانه وطبقة العمر فلحصر الحاج مهما أمكنه على صونه عن مثل هذه الامور لئلا يضيع عبه وماله اه (قوله ولو جعلت حجه عليه السلام مفردة الحج) الى من غير ادخال العمرة عليها وهذا من كلام النووي كما

لا ينبغي لأحدهما الرمي (قوله وتبين به بطلان ما ذكره الشارح) حيث قال بعد نقل كلام النهاية ولم ينقل فيه شيئا وإنما قاله خروا واستدلوا بمواضع الاحتجاج وإطلاقهم أن القرآن أفضل من الأفراد برده لأن ظاهره يراد به الأفراد بالجمع وأيضا لو كان كما قاله لكان مجمع الشافعي وكلهم كانوا معه لأن محمد لم يبين أن قولهما خلافاً لذلك فيجوز أن يكون جمعا عليه اهـ وخزيم في الفتح بما في النهاية (قوله وبهذا اندفع ما ذكره الشارح) قال في النهر وبه استغنى عما في الحواشي السعدية من أنه يجوز أن يكون معه على هذه الرواية وأما لزوم كون الكل معه فممنوع بقوله عندى ٢٨٥ (قوله ان عطفه على يهل الخ) يعني ان المصنف ان عطف قوله

المصنف ان عطف قوله ويقول على قوله يهل فيكون منصوبا من تمام الحد كان المراد بالقول النسبة لا التلغظ لانه غير شرط قال في النهر وأقول فيه نظر ظاهر لانه وان أريد بالقول النفس لا يتم لما مر من ان الإرادة غير النسبة فالحق انه ليس من الحد في شيء اهـ وأنت

وهو أن يهل بالعمرة والجمع من الميقات ويقول اللهم اني أريد العمرة والجمع فيسرهما لي وتقبلهما مني ويطوف ويسعى لهما ثم يحج كما مر

خير بانه لم يقل ان المراد من القول الإرادة حتى يرد عليه ذلك بل المراد منه النسبة نعم في جعل الشرط من تمام الحد ينظر وهذا شيء آخر قد سدر (قوله لان الواو للترتيب) كذا في بعض النسخ وفي بعضها

وبهذا تبين صحة ما في النهاية من أن محل الاختلاف بيننا وبين الشافعي إنما هو انفراد كل نسك بأحرام في سنة واحدة أفضل أو الجمع بينهما بأحرام واحد أفضل وأنه لم يقل أحدا بتفضيل الجمع وحده على القرآن وتبين به بطلان ما ذكره الشارح هنا ردا على صاحب النهاية وما روى عن محمد أنه قال حجة كوفية وعمرة كوفية أفضل عندى من القرآن فليس بموافق لمذهب الشافعي في تفضيل الأفراد فإنه يفضل الأفراد سواء أتى بسكين في سفرة واحدة أو في سفرتين ومحمد إنما فضل الأفراد اذا اشتمل على سفرين وبهذا اندفع ما ذكره الشارح من لزوم موافقة محمد للشافعي (قوله وهو أن يهل بالعمرة والجمع من الميقات ويقول اللهم اني أريد العمرة والجمع فيسرهما لي) أي القرآن أن يلى بالنسبة مع النسبة حقيقة أو حكما من غير مكة وما كان في حكمها وإنما عبر بالاهلال للإشارة إلى أن رفع الصوت بها مستحب وأراد بالميقات ما ذكرنا وإنما ذكره للإشارة إلى أن القارن لا يكون إلا آفاقيا وهو أحسن مما ذكره الشارح من أنه قيد اتفاقي وأنه لو أحرم بهما من دويرة أهله أو بعد الخروج قبل الميقات أو داخله فإنه يكون قارنا وقنا حقيقة أو حكما ليدخل ما إذا أحرم بالعمرة ثم أحرم بالجمع قبل أن يطوف لهما إلا كثر أو أحرم بالجمع ثم أحرم بالعمرة قبل أن يطوف لهما وإن كان مسأى الثاني كما قدمناه لوجود الجمع بينهما في الأحرام حكما والمراد من قوله ويقول النسبة لا التلغظ ان عطفه على يهل فيكون منصوبا من تعلم الحد وان رفع كان ابتداء كلام بيانا للسنة وأن السنة للقارن التلغظ بها وتقديم العمرة في الذكركم مستحب لان الواو للترتيب ولم يشترط المصنف وقوع الأحرام في أشهر الحج أو طواف العمرة فيها كما هو بشرط في التمتع لما روى عن محمد أنه لو طاف لعمرة في رمضان فهو قارن ولأدم عليه ان لم يطف لعمرة في أشهر الحج فتوهم بعضهم من هذه الرواية الفرق بين القرآن والتمتع فيه وليس كما توهموا وان القرآن في هذه الرواية بمعنى الجمع لا القرآن الشرعي المصطلح عليه بدليل انه نفي لازم القرآن بالمعنى الشرعي وهو لزوم الدم شكر أو نفي اللازم الشرعي نفي للزوم الشرعي والحاصل ان النسك المستعقب للدم شكر اهـ وما تحقق فيه فعل المشروع المرتفق به الناسخ لما كان في الجاهلية وذلك بفعل العمرة في أشهر الحج فان كان مع الجمع في الأحرام قبل أكثر طواف العمرة فهو المسمى بالقران والافه والتمتع بالمعنى العرفي وكلاهما التمتع بالاطلاق القرآني وعرف الصحابة وهو في الحقيقة اطلاق اللفظة لمحصل الفرق به هذا كما على أصول المذهب كذا في فتح القدير (قوله ويطوف ويسعى لهما ثم يحج كما مر) يعني يأتي بأفعال العمرة أولا من الطواف والسعي بين الصفا والمروة والرمي في الأشواط الثلاثة والسعي بين الميادين الأخضرين وصلاة ركعتي الطواف ثم

ليست للترتيب وهو الصواب أي ان تقديم العمرة في الذكرا إذا أحرم بهما معا وفي الثانية بعده والدعاء مستحب لا واجب لان الواو لا تقتضي الترتيب (قوله لما روى عن محمد الخ) تعليل لقوله ولم يشترط بناء على ما توهمه البعض من ان المراد من القرآن معناه الاصطلاحي وسنبيه المؤلف على رده هنا وفي باب التمتع ونبه عليه في الفقه أيضا في الموضوعين وقال ان الحق اشتراط فعل أكثر العمرة في أشهر الحج (قوله لا القرآن الشرعي الخ) قال في شرح الباب والذكي يظهر لي انه عارض بالمعنى الشرعي أيضا كما هو المتبادر من اطلاق قول محمد وغيره انه قارن وبدليل انه اذا ارتكب محظورا يتعدى عليه الجزاء ونهايته انه ليس عليه هدى شكر لان أدائه لم يقع على الوجه المستنون المقرر في الشريعة من إيقاع أكثر العمرة في

الاشهر فانه من وجه في حكم من أفرد بعمرة في غير الاشهر ثم أفرد بالحج فانه ليس بقارن اجابا اه (قوله فيبدأ بطواف القدوم) سند من المؤلف على ان المتمتع يرمل في طوافه والظاهر ان القارن كذلك ثم رأيت في الولا الحجة قال ولا يرمل القارن والمفرد الا في طواف التحية ولا يسمى بين الصفا والمروة بعد طواف الزيارة اما المتمتع يرمل في طواف الزيارة لانه يسمى بعده بخلاف المفرد والقارن لانهما لا يسميان بعده لوجود السعي عقب طواف التحية والسنة ان يرمل في كل طواف بعده سعي اه وسأني في باب الجنائيات من المحيط ما يشير اليه ايضا وسننبه عليه ان شاء الله تعالى وانما لا يرمل المتمتع في طواف التحية لانه لا يسعي في جفقه طواف التحية كما يأتي في باب نعم لوطاف للتحية وسعي ٣٨٦ ورمل لم يعد هما في طواف الزيارة لانهما لا يتكرر ان كما يأتي ايضا ثم رأيت ايضا في

الباب قال فيطوف لهما أي
للعمرة سبعا ويضطلع فيه
ويرمل في الثلاثة الاول
ثم يصلي ركعتيه ويسعى
بين الصفا والمروة ثم
يطوف للقدوم ويضطلع
فيه ويرمل ان قدم السعي
اه قال الثوري في شرحه
فان طاف لهما طوافين
وسعي سعيين جاز وأساء
واذا رمي يوم النحر ذبح
شاة أو بدنة أو سبعا
وهذا ما عليه الجمهور
قالوا من ان كل طواف
بعده سعي فالرمل فيه
سنة وقد نص عليه
الكسرماني حيث قال
يطوف طواف القدوم
ويرمل فيه ايضا لانه
طواف بعده سعي وكذا
في خزانة الاكل وانما
الرمل في طواف العمرة
وطواف القدوم مفردا
كان أو قارنا وأما ما نقله
الزيلي عن الغاية للسروجي

من أنه اذا كان قارنا لم يرمل في طواف القدوم ان كان رمل في طواف العمرة بخلاف ما عليه الاكثر اه (قوله بدليل عن قولهم في جواب المسئلة يجزئه) قال في النهران قات المراد بالاجزاء معناه اللغوي وهو الاكتفاء قات يرد التعليل بقوله لانه أي بما هو المستحق عليه اذا ظهر ان المراد المعنى الاصطلاحي ولقائل أن يقول معنى قول محمد يجزئه أي ما فعله من الايمان بالسعي الواجب عليه للعمرة وان قدم طواف الحج عليه لان وصل سعي طواف العمرة بطوافها غير واجب وهو المعنى بقوله صاحب الهداية لانه أي بما هو المستحق عليه وهذا لان محط الفائدة ان سعيه صحيح لكنه معنى بتقديم طواف الحج عليه وبهذا اكتفينا مؤنة التعبير بالاجزاء فتدبر (قوله ولم يقيد الذبح بالحيبة) قال الرملي أي بقوله ان أحب وقوله كما قيده بها في دفع المفردة منه

لأنه لم يقيد بها أيضا بل قال ثم اذبح ثم اخلق أو قصر والخلق أحب (قوله وأشار بالخير بين البدنة وسبعها الى انه دم عبادة الخ) مقتضاه ان لو كان دم جنابة لما تجزى وفي الضحية الوفاية وشرعها للفقهاء ستان كبقرة ذبحتها ثلاثة عن الضحية ومتمعة وقران في الخ فانه يصح وكذا لو ذبح نسعة عن تلك وعن الاحصار وحزاء الصيد أو الحلق والعقيقة والتطويغ فانه يصح في ظاهر الاصول وعن أبي يوسف الا فضل ان تكون من جنس واحد فلو كانوا متفرقين وكل واحد متقرب جاز وعن أبي حنيفة انه يكره كما في النظم اه
وسند كرفي الهدى يجوز الاشتراك في بدنة كما في الضحية بشرط ارادة الكل القرية وان اختلفت اجناسهم من دم متعة واحصار وجزاء صيد وغير ذلك اه (قوله والاشتراك في البقرة أفضل من الشاة) قال في الشرع بلالية يقيد بما اذا كانت حصته من البقرة أكثر قيمة من الشاة كما هو في منظومة ابن وهبان (قول المصنف وصام العاجز عنه) اختلف أصحابنا في تعريف حصد الغني في باب الكفارات فقال بعضهم قوت شهر فان كان عنده أقل منه جازله الصوم وقال ابن مقاتل من كان عنده قوت يوم وليلة لم يجزله الصوم ان كان الطعام الذي عنده مقدارا ما هو الواجب عليه وهو موافق لما روى عن أبي حنيفة وهو رواية عن أبي يوسف انه اذا كان عنده قدر ما يشتري به ما وجب وليس له غيره لا يجزئه الصوم وقال بعضهم في العامل بسده أي الكاسب يمسك قوت يومه ويلقى بالباقي ومن لا يعمل يمسك قوت شهر على ما ذكره الكرهاني وهو تفصيل حسن الا ان هذا اذا لم يكن في ملكه عن المنصوص والا فلا يجوز له الصوم كما صرح به في الخلاصة والبدائع ولو كان عليه دين كما ذكره بعضهم وعن أبي يوسف وهو رواية عن أبي حنيفة ان كان له فضل عن مسكنه وكسوته عن المكفاف وكان ٣٨٧ الفضل مائتي درهم فصاعدا لا يجزئه الصوم كذا في شرح

الباب وفي حاشية المذني

وصام العاجز عنه ثلاثة أيام آخرها يوم عرفة وسبعة اذا فرغ ولو بمكة

عن المنسك الكبير للسندى يعلم من عبارة الظهيرية ان من كان بمكة معسرا أو ببلده موسرا يجوز في حقه

عن سبعة وأشار بالخير بين البدنة وسبعها الى انه دم عبادة لا دم جنابة فبأكل منه كما سبأني وسبأني في الضحية انه لا بد ان يكون الكل مريد للقرية وان اختلفت جهة القرية فلو اراد أحد السبعة لمحا لاهله لا يجزئهم واستدل به بعض شارحي المصابيح بقوله صلى الله عليه وسلم أنا أغني الشركاء عن الشرك من عمل عملا أشرك فيه معي فمضى تركته وشركه وما في المبتغي ولو بعث القارن بشن هديين فلم يوجد بذلك بمكة الا هدى واحد فذبحه لا يتحلل عن الاحرامين ولا عن أحدهما اه محمول على هدى الاحصار لان التحلل موقوف عليه لا على ذبح دم الشكر وفي الظهيرية والخاتمة والاشتراك في البقرة أفضل من الشاة والمجزور أفضل من البقرة كما في الضحية فان كان القارن ساق الهدي مع نفسه كان أفضل (قوله وصام العاجز عنه ثلاثة أيام آخرها يوم عرفة وسبعة اذا فرغ ولو بمكة) أي صام العاجز عن الهدي لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة والعبرة لا أيام النحر في الحجز والقدرة وكذا لو قدر على الهدي قبل ان يكمل الصوم لان مكان الدم مكة فاعتبر بساره واعساره بها اه (قوله والعبرة لا أيام النحر في الحجز والقدرة) ذكر الشرنبلالي في رسالة سماها بديعة الهدي لما استيسر من الهدي وذكر ان التحلل عن الاحرام لغیر المحصر انما هو الحلق أو التقصير وللمحصر ذبح الهدي في محله وذكر ان الهدي وجب شكره على القارن والمتمتع وانه اصل والصوم خلف عنه وان شرط بدليته تقديم الثلاثة على يوم النحر ثم حقق ان العبرة لوجود الهدي في أيام النحر وانه لا بدلية بين الهدي والحلق حتى يقال وجود الهدي بعد الحلق لا يعتبر لمحصل المقصود بالخالف وهو الحلق كما وقع في عدة من المعتبرات اذا دخل للحلق قبل وجوده فيها فوجوده فيها بطل حكم الصوم فليزمه ذبحه وان تحلل قبله لموجب اطلاق النص ولقول المحققين العبرة لا أيام النحر وجودا وعدمه الهدي قال الكمال فان قدر على الهدي في خلال الثلاثة أو بعدها قبل يوم النحر لزمه الهدي وسقط الصوم لانه خلف واذا قدر على الاصل قبل تأدي الحكم بالخالف بطل الخالف اه فقد نص على ان الصوم خلف عن الهدي والهدي لا يتحلل به ولا بخلفه بل بالحلق أو التقصير وهذا عين الصواب وأما قوله وان قدر على الهدي بعد الحلق قبل ان يصوم السبعة في أيام الذبح أو بعدها لم يلزمه الهدي لان التحلل قد حصل بالحلق فوجود الاصل بعده لا ينقض الخلف اه ففقه تدافع وتقييد اطلاق الكتاب كما تقدم وذلك لانه أفاد انه يتحلل بالهدي أصلا وبالخلق خلفا واذا وجد الهدي لا يبطل خلفه الذي هو الحلق على كلامه الاخير والصواب كلامه الاول ثم نقل نحوه عن المحيط وغيره ومنها في هذا الشرح ونازعهم بما روى وحاصل كلامه وجوب الهدي بوجوده في أيام النحر سواء أطلق أو لا وانه لا يسقط الهدي الا بوجوده بعدها محالفا لما هو المنصوص عليه في كثير من المعتبرات أقول لا يصح عليك ان الواجب

اتباع المنقول ووجهه ان المقصود من الذبح اباحة التحلل بالحق أو بالتقصير فاذا تجوز عن الذبح جعل الصوم خلفا عنه في اباحة التحلل بالحق فاذا قدر على الذبح في أيام النحر قبل الحلق وجب الذبح لعدم حصول المقصود بالخلف فبطل الخلف كما لو وجد المتعمم الماء قبل الصلاة أو ما لو قدر عليه بعد الحلق لا يبطل الصوم كما لو وجد الماء بعد الصلاة لمحصل المقصود به وهو التحلل بالحق وحينئذ فصول الاصل الذي هو الذبح بعد تحقق المقصود الذي هو الحلق أو التقصير لا ينقض الخلف الذي هو الصوم هذا معنى ما في الفتح وغيره وليس في كلام الفتح ولا في غيره جعل الحلق خلفا عن الذبح وقوله هم العبرة لا يوم النحر يعني قبل حصول المقصود فافهم (قوله) ويدل على انه لو صام في وقته انظر ما هذه الدلالة وما وجهها وليس هذا في الفتح بل الذي فيه ولو صام الخ (قوله بيان للافضل) قال في النهر وأما بقوله آخرها يوم عرفه ان صومها بعده لا يجوز فسا في العرفه نظر اه وأجب عنه بان قوله بيان للافضل راجع الى تأخير الصوم الى يوم عرفه ٣٨٨ لا الى كونه قبل أيام النحر اه قلت والذي يظهر ان هذا لم يخف على صاحب

صوم الثلاثة أيام أو بعد ما أكمل قبل أن يحلق ويحل وهو في أيام الذبح بطل صومه ولا يحل الا بالهدى ولو وجد الهدى بعد ما حلق وحل قبل أن يصوم السبعة صح صومه ولا يجب عليه ذبح الهدى ولو صام ثلاثة أيام ولم يحلق ولم يحل حتى مضت أيام الذبح ثم وجد الهدى فصومه ماض ولا شيء عليه كذا ذكر الاسيحياني ويدل على انه لو صام في وقته مع وجود الهدى ينظر ان بقي الى يوم النحر لم يجزه للقدرة على الاصل وان هلك قبل الذبح جاز للجزع عن الاصل فكان ان اعتبر وقت التحلل كذا في فتح القدير وقوله آخرها يوم عرفه بيان للافضل والافوقه وقت الحج بعد الاحرام بالعمرة لان المراد بالحج في الآية وقته لان نفسه لا يصلح طروا وانما كان الافضل التأخير لان الصوم يدل عن الهدى فيستحب تأخيرها الى آخر وقته رجاء ان يقدر على الاصل كذا في الهداية وأشار بقوله اذا فرغ الى ان المراد بالرجوع في الآية الفراغ من أعمال الحج مجازا اذا الفراغ سبب للرجوع الى أهله وقد عمل الشافعي بالحقيقة فلم يجوز صومها مكة ويشهد له حديث البخاري مرفوعا وسبعة اذ رجعت الى أهليكم وانما عدل أئمتنا عن الحقيقة الى المجاز لفرع مجمع عليه وهو انه لو لم يكن له وطن أصلا لرجع اليه بل مستمر على السياحة وجب عليه صومه بهذا النص ولا يتحقق في حقه سوى الرجوع عن الأعمال وكذا الرجوع الى مكة غير قاصدا للاقامة بها حتى تحقق رجوعه الى غير أهله ووطنه ثم بدله ان يتخذها وطنا كان له ان يصوم بها مع انه لم يتحقق منه الرجوع الى وطنه كذا في فتح القدير وأراد بالفراغ الفراغ من أعمال الحج فرضا واجبا وهو بعض أيام التشريق لان اليوم الثالث منها يوم للرعي الواجب على من أقام به حتى طلع الفجر فيفيد انه لو صام السبعة وبعضها من أيام التشريق فانه لا يجوز ولما قدمه في بحث الصوم من النهي عن الصوم فيها مطلقا فلذا لم يقيد ههنا (قوله فان لم يصم الى يوم النحر تعين الدم) أي ان لم يصم الثلاثة حتى دخل يوم النحر لم يجزه الصوم أصلا وصار الدم متعينا لان الصوم يدل والابدال لا تنصب الا شرعا والص خصه بوقت الحج وجواز الدم على الاصل وعن ابن عمر انه أمر في مثله بذبح الشاة فلم يقدر على الهدى تحال وعليه دمان

النهر حتى يجاب عن نظر به لان عبارة المؤلف صريحة في ذلك ولعل مراده ان المناسب جعل كلام المصنف على بيان ما هو الاهم وهو عدم جواز التأخير ويكون حينئذ فيه إشارة الى ما هو الافضل لا على بيان فان لم يصم الى يوم النحر تعين الدم

الافضل وترك الاهم كما فعل المؤلف تأمل لدن لا يخفى ان قول المصنف الآية فان لم يصم الثلاثة الى يوم النحر تعين الدم صريح في بيان عدم جواز التأخير فلذا جعل المؤلف قول المصنف هنا آخرها يوم عرفه بيانا للافضل

ثلاثا بذكر كلامه فتأمل (قوله بعد الاحرام بالعمرة) هذا بالنسبة للمتمتع أما القارن فلا بد ان يكون بعد الاحرام بالحج والعمرة فقد ذكر في الباب من شرائط صحة صيام الثلاثة أن يصومها بعد الاحرام بها في القارن وبعد احرام العمرة في المتمتع اه لكن هل يشترط صومها في المتمتع حالة وجود الاحرام أم يجوز حال كونه حلالا أي بعدما حل من احرام العمرة فيه كلام قال في شرح الباب ثم اعلم ان كل ما هو شرط في صوم القارن فهو شرط في صوم المتمتع بلا اختلاف الا احرام الحج فانه ليس بشرط لصحة صوم المتمتع في ظاهر المذهب على قول الا كثيرا يشترط أن يكون بعد احرام العمرة فقط فلو صام المتمتع في أشهر الحج بعدما أحرم بالعمرة قبل أن يحرم بالحج جاز الا أن وجود الاحرام حالة صوم الثلاثة شرط في جواز صوم القارن وأما صوم المتمتع فلا كتر على عدم اشتراط ذلك في البدائع وهل يجوز له بعدما أحرم بالعمرة في أشهر الحج قبل أن يحرم بالحج قال اه بما يجوز سواء طلب له عمرته أو لم يطلب اه وهو ظاهر في هذا المعنى لكن ليس بصريح في المدعى انه يمكن له

على التمتع الذي ساق الهدى وكذا ما في المدارك وشرح الكثر من أن وقته أشهر الحج بين الأحرار من في حق التمتع لكنه يوهم أنه لا يصح بعد إجماع وليس كذلك بل بعده هو المستحب أو المتعين اهـ لمختصا وتماه فيه (قوله بل كلامه صواب في الموضوعين الخ) حاصله أنه يجب عليه عند الامام ثلاثة دماء ودم الجنابة على ٣٨٩

وعدم تأخير الذبح ولا كان فرض المسئلة هنا فمن عجز عن الهدى لم يكن حائبا بتأخيرها وإنما الجنابة حصلت بالحلق في غير أوامه فلزمه دم له ودم للقران وأما ما في الجنابات فهو في غير العاجز فلزمه دمان ولم

وان لم يدخل مكة ووقف بعرفة فعليه دم لرفض العمرة وقضاؤها

باب التمتع

يذكر دم الشكر لذكركه هنا لكن لزوم الدمان هناك خلاف المذهب وساغ جل كلام الهداية عليه لتصحيحه وإخراجه عن الخطأ والسهو هذا وقد يقال أنه إذا لم يكن حائبا بالتأخير لم يكن حائبا أيضا بالحلق في غير أوامه فينبغي أن لا يلزمه الأدم القران لأن العجز عذر وقد نقل الشرنبلالي في رسالته عن شرح مختصر الطحاوي للإمام الاستبصار ما نصه ولولم يصم الثلاثة لم يجز الصوم بعد ذلك ولا يجزئ الأدم فان لم يجز هذا

دم التمتع ودم التحلل قبل الهدى كذا في الهداية هنا وقال فيما يأتي في آخر الجنابات فان حلق القارن قبل أن يذبح فعليه دمان عند أبي حنيفة دم بالحاق في غير أوامه لأن أوامه بعد الذبح ودم بتأخير الذبح عن الحلق وعندهما يجب عليه دم واحد وهو الأول فذهب به صاحب غاية البيان إلى التخليط لكونه جعل أحد الدمان هنادم الشكر والآخر دم الجنابة وهو صواب وفيما يأتي أثبت عند أبي حنيفة دمان آخرين سوى دم الشكر ونهيه في فتح القدير أيضا في باب الجنابات إلى السهو وليس كما قال بل كلامه صواب في الموضوعين فهنا لم يكن حائبا بالتأخير لأنه بعجزه لم يلزمه لاحاله دم ولزمه دم للحلق في غير أوامه وفي باب الجنابات لما كان حائبا بحلقه قبل الذبح لزمه دمان كما قرره ولم يذكر دم الشكر لأنه قدمه في باب القران وليس الكلام إلا في الجنابة وسبب ما في تمامه هناك ما زيد من هذا إن شاء الله تعالى (قوله وان لم يدخل مكة ووقف بعرفة فعليه دم لرفض العمرة وقضاؤها) يعني ان لم يأت القارن بالعمرة حتى أتى بالوقوف فعليه دم ترك العمرة لأنه تعذر عليه أدائها لأنه يصير بانبا أفعال العمرة على أفعال الحج وذلك خلاف المشروع فعند دم دخول مكة كفاية عن عدم طواف العمرة لأن الدخول وعدمه سواء أذ لم يطف لها والمراد أكثر أسواطه حتى لو طاف لها أربعة أسواط ثم وقف بعرفة فإنه لا يصير رافضا لها إذ قد أتى بركتها ولم يبق إلا واجباتها من الأقل والسببي ويأتي بها يوم النحر وهو قارن على حاله بخلاف ما إذا طاف الأقل ثم وقف فإنه كالعدم فيصير رافضا والمراد بعدم الطواف للعمرة عدم الطواف أصلا فإنه لو طاف طوافا ولو قصد به طواف القدوم للحج فإنه ينصرف إلى طواف العمرة ولم يكن رافضا لها بالوقوف لأن الأصل أن المأني به من جنس ما هو متلبس به في وقت يصح عليه ينصرف إلى ما هو متلبس به وعن هذا قلنا لو طاف وشي للحج ثم طاف وسعى للعمرة كان الأول لها والثاني له ولا شيء عليه كمن سجد في الصلاة بعد الركوع بنوى سجدة تلاوة انصرف إلى سجدة الصلاة ولم يقيد الوقوف بعرفة بكونه بعد الزوال كما وقع في كافي الحاكم لأنه لا حاجة إليه لأن الوقوف قبل وقته لا اعتبار به وقيد بالوقوف لأنه لا يكون رافضا لها بمجرد التوجه إلى عرفات هو الصحيح والفرق بينه وبين مصلى الظهر يوم الجمعة إذا توجه إليها أن الأمر هناك بالتوجه متوجه بعد أداء الظهر والتوجه في القران والتمتع منهى عنه قبل أداء العمرة فافترقا وأطلق في رفضها فتأمل ما إذا قصد أولا وأشار به إلى سقوط دم القران عنه لعدمه وإنما وجب دم لرفضها لأن كل من تحلل بغير طواف يجب عليه دم كالمحصر ووجب قضاؤها لأن الشروع ملزم كالنذر والله أعلم

باب التمتع

أخوه عن القران لتأخره عنه رتبة كما قدمه وهو في اللغة من المتاع أو المتعة وهو الانتفاع

حل وعليه دم المتعة ولأدم عليه لاحاله قبل أن يذبح ولأدم عليه لترك الصوم اهـ (قوله هو الصحيح) صححه صاحب الهداية والكافي وهو ظاهر الرواية وهو الاستحسان وفي رواية الحسن والطحاوي عن أبي حنيفة يصير رافضا بمجرد التوجه إلى عرفات وهو المقياس وفي الفتح والصحيح ظاهر الرواية أقول ويمكن الجمع بأن يكون الرفض بالتوجه والارتفاع بالوقوف وثمرته الخلاف فيما إذا توجه إلى عرفة ثم بدله فخرج عن الطريق قبل الوقوف بعرفة وطواف لعمرته وسعى إليها ثم وقف بعرفة هل يكون قارنا بوجوب ظاهر الرواية يكون قارنا كذا في شرح اللباب وكان ينبغي له أن يذكر الجمع بعد ذكر ثمرته بالخلاف تأمل

باب التمتع

(قوله فقوله من الميقات للاحتراز عن مكة الخ) قال في الشريعة ما ذكره عليه ان الميقات لكل بما يناسبه فيشمل المكي (قوله والصحيح منه) أي من الامام قال في العناية يقال ألم بأهله اذا نزل وهو على نوعين صحيح وفاسد والاول عبارة عن النزول في وطنه من غير بقاء صفة الاحرام وهذا انما يكون في المتمتع الذي لم يسق الهدى والثاني ما يكون على خلافه وهو انما يكون فيمن ساقه اه وقال في المعراج بعدما تقدم وفي المحيط الامام الصحيح ان يرجع الى أهله بعد العمرة ولا يكون العود الى العمرة مستحقا عليه وعن هذا قلنا لا تمتع ٣٩٠ لاهل مكة وأهل المواقيت اه وهذا ما ذكره المؤلف والظاهر ان التفسير الاول انما

هو في حق الاكفاقي والثاني أهم منه يدلك على هذا ما في الهداية اذا ساق الهدى فالمسألة لا يكون صحيحا بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وأحرم بعنصرة وساق الهدى حيث لم يكن متمتعاً بالعود هناك غير مستحق عليه فيصح المأمة وهو أن يحرم بعنصرة من الميقات فطوف لها ويسعى ويحلق أو يقصر وقد حل منها ويقطع التلبية بأول الطواف ثم يحرم بالحل يوم التروية بمن الحرم ويحج (قوله من الميقات للاحتراز عن مكة تأنه ليس لاهلها تمتع ولا قران لالا احتراز عن دويره أهله أو غيرها كما بيناه في القران ولم يقيد احرامها بشهر الحرام لانه ليس بشرط لكن اذا كان طوافها فيها شرط فلو طاف الاقل في رمضان مثلاً ثم طاف الباقي في شوال ثم حج من عامه كان متمتعاً وانما لم يقيد الطواف به لما يصرح به في هذا الباب وانما ذكر الحلق لبيان تمام أفعال العمرة لانه شرط في التمتع لانه مخير بينه وبين بقائه محرماً الى ان يدخل احرام الحج ولا يرد عليه المتمتع الذي ساق الهدى فانه لا يجوز له الحلق للعمرة حتى لو حلق لها الزمهم لان سوق الهدى عارض منعه من التحلل على خلاف الأصل وفي قوله ثم يحرم بالحج دلالة على تراخي احرامه عن أفعالها فخرج القران ولم يقيد بالحج بان يكون من عامه لانه لم يصرح به لان معنى التمتع الترفق باداء النسكين في سفرة واحدة ولا يشترط أن يكون من عام الاحرام بالعمرة بل من عام فواتها حتى لو أحرم بعنصرة في رمضان وأقام على احرامه الى شوال من العام القابل ثم طاف لعمرة من القابل ثم حج من عامه ذلك كان متمتعاً بخلاف من وجب عليه أن يتحلل من الحج بعنصرة كفائات الحج فالحج فالحج قابل فتحلل بها في شوال وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعاً لانه ما أتى بأفعالها عن احرام عمرة بل للتحلل عن احرام الحج فلم تقع هذه الافعال معتداً بها عن العمرة فلم يكن متمتعاً وقوله يوم التروية بيان للجواز والافلا فضل أن يكون قبله للمساعدة الى الحبر وقوله من المحرم بيان للميقات المكافي لاهل مكة ولم يقيد بعدم الامام بأهله فيما بينهم ما لا سيما صحح ما يصرح به قريبا وحاصله انه ان لم يدينه ما بأهله المأمة صحح ما يطل تمتعه والافلا والصحيح منه أن لا يكون العود مستحقا عليه يقال ألم بأهله نزل وهو يزور المأمة أي غيا كذا في المغرب وانما يقطع التلبية فيها بأوله لما صححه أبو داود عن ابن عباس انه عليه السلام كان يمسك عن التلبية في العمرة اذا استلم الحجر ولم يذكر طواف القدوم لانه ليس على المتمتع طواف قدوم كذا في المنبني أي لا يكون مستوفيا في حقه بخلاف القارن لان المتمتع حين قدومه محرم بالعمرة فقط وليس لها طواف قدوم ولا صدر والحكمة فيه ان العمرة متمكن من أدائها حين وصل الى البيت وأما الحاج فغير متمكن من طواف الزيارة لعدم وقته فسن له طواف القدوم الى أن يجبي وقته والطواف ركناً معظم في العمرة فلا يتكرر في الصدر كالوقوف للحج لا يتكرر كذا في النهاية وفي قوله ويحج دلالة على انه يسمى للحج ويرمل في طوافه والذي أتى به أولاً انه هو عن العمرة وان سعى المتمتع ورمل في طوافه بعد احرامه بالحج لا يعيدهما في طواف الزيارة لانها لا يتكرر ان (قوله ويذبح فان عجز فقدر) أي في باب القران فان حكمهما واحد (قوله فان صام ثلاثة أيام من شوال فاعتمر لم يجزه عن الثلاثة) لان

هو في حق الاكفاقي والثاني أهم منه يدلك على هذا ما في الهداية اذا ساق الهدى فالمسألة لا يكون صحيحا بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وأحرم بعنصرة وساق الهدى حيث لم يكن متمتعاً بالعود هناك غير مستحق عليه فيصح المأمة وهو أن يحرم بعنصرة من الميقات فطوف لها ويسعى ويحلق أو يقصر وقد حل منها ويقطع التلبية بأول الطواف ثم يحرم بالحل يوم التروية بمن الحرم ويحج (قوله من الميقات للاحتراز عن مكة تأنه ليس لاهلها تمتع ولا قران لالا احتراز عن دويره أهله أو غيرها كما بيناه في القران ولم يقيد احرامها بشهر الحرام لانه ليس بشرط لكن اذا كان طوافها فيها شرط فلو طاف الاقل في رمضان مثلاً ثم طاف الباقي في شوال ثم حج من عامه كان متمتعاً وانما لم يقيد الطواف به لما يصرح به في هذا الباب وانما ذكر الحلق لبيان تمام أفعال العمرة لانه شرط في التمتع لانه مخير بينه وبين بقائه محرماً الى ان يدخل احرام الحج ولا يرد عليه المتمتع الذي ساق الهدى فانه لا يجوز له الحلق للعمرة حتى لو حلق لها الزمهم لان سوق الهدى عارض منعه من التحلل على خلاف الأصل وفي قوله ثم يحرم بالحج دلالة على تراخي احرامه عن أفعالها فخرج القران ولم يقيد بالحج بان يكون من عامه لانه لم يصرح به لان معنى التمتع الترفق باداء النسكين في سفرة واحدة ولا يشترط أن يكون من عام الاحرام بالعمرة بل من عام فواتها حتى لو أحرم بعنصرة في رمضان وأقام على احرامه الى شوال من العام القابل ثم طاف لعمرة من القابل ثم حج من عامه ذلك كان متمتعاً بخلاف من وجب عليه أن يتحلل من الحج بعنصرة كفائات الحج فالحج فالحج قابل فتحلل بها في شوال وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعاً لانه ما أتى بأفعالها عن احرام عمرة بل للتحلل عن احرام الحج فلم تقع هذه الافعال معتداً بها عن العمرة فلم يكن متمتعاً وقوله يوم التروية بيان للجواز والافلا فضل أن يكون قبله للمساعدة الى الحبر وقوله من المحرم بيان للميقات المكافي لاهل مكة ولم يقيد بعدم الامام بأهله فيما بينهم ما لا سيما صحح ما يصرح به قريبا وحاصله انه ان لم يدينه ما بأهله المأمة صحح ما يطل تمتعه والافلا والصحيح منه أن لا يكون العود مستحقا عليه يقال ألم بأهله نزل وهو يزور المأمة أي غيا كذا في المغرب وانما يقطع التلبية فيها بأوله لما صححه أبو داود عن ابن عباس انه عليه السلام كان يمسك عن التلبية في العمرة اذا استلم الحجر ولم يذكر طواف القدوم لانه ليس على المتمتع طواف قدوم كذا في المنبني أي لا يكون مستوفيا في حقه بخلاف القارن لان المتمتع حين قدومه محرم بالعمرة فقط وليس لها طواف قدوم ولا صدر والحكمة فيه ان العمرة متمكن من أدائها حين وصل الى البيت وأما الحاج فغير متمكن من طواف الزيارة لعدم وقته فسن له طواف القدوم الى أن يجبي وقته والطواف ركناً معظم في العمرة فلا يتكرر في الصدر كالوقوف للحج لا يتكرر كذا في النهاية وفي قوله ويحج دلالة على انه يسمى للحج ويرمل في طوافه والذي أتى به أولاً انه هو عن العمرة وان سعى المتمتع ورمل في طوافه بعد احرامه بالحج لا يعيدهما في طواف الزيارة لانها لا يتكرر ان (قوله ويذبح فان عجز فقدر) أي في باب القران فان حكمهما واحد (قوله فان صام ثلاثة أيام من شوال فاعتمر لم يجزه عن الثلاثة) لان

لم يسق كان أولى اه فقد جعل المسام هذا المكي صحح ما مع انه قد ساق الهدى (قوله ولم يذكر طواف القدوم الخ) قال في العناية قوله ولو كان هذا المتمتع بعدما أحرم بالحج طواف يعني طواف القدوم وسعى قبل أن يخرج الى منى لم يرمل في طواف الزيارة ولا يسمى بعنصرة لانه أتى بذلك مرة ولا تكرار فيه وفي هذا الكلام دلالة على ان طواف التلبية مشروع للمتمتع حيث اعتبر رمله وسعيه فيه اه قال في الفتح ولا يخفى من شيء فان الظاهر ان المراد انه اذا طاف ثم سعى أجزاءه عن السعي لانه يشترط للاجزاء اعتبار طواف تحصيل المقصود ان السعي لا بد أن يترتب شرعا على طواف فاذا فرضنا ان المتمتع بعد احرام

لم يتقبل طواف ثم سعى بعده سقط عنه سعي الحج ومن قسدا جزاءه يكون الطواف المقدم طواف تحية فعليه البيان اه وحاصله ان منشاؤه حله الطواف على طواف التسليم كما صرح به ولا شيء يفيد تقييده به (قوله سواء كان بعدما حرم للعمرة في أشهر الحج أولا) هذا المتعمم لا يصح مع قوله قبل أشهر الحج تأمل (قوله والواو في قوله وساق بمعنى ثم الحج) قال في النهر اقول في كلامه بتقدير ابقاء الواو على بابها ما يدل على ما ادعاه لانها مطلق الجمع وظاهر ان ٢٩١ معنى احرم أي به وهو انما يكون بالنسبة

مع التلبية لانه شرع فيه كما توهمه في البحر اه قلت وحيث اقر بان الواو لمطلق الجمع كما هو الواقع يصدق بان يكون احرامه بالنسبة مع السوق أو مع التلبية فانه بكل آت بالأحرام لانه كما يكون بالنسبة مع الذكر يكون

وصح لو بعد ما احرم بها قبل أن يطوف فان أراد سوق الهدى احرم وساق وقلد بدنته بمزادة أو فعل ولا يشعر ولا يتحمل عد عمرته ويحرم بالحج يوم التروية وقبله أحب

بها مع الخصوصية كما مر فالحصر بقوله وهو انما يكون الحج مدفوع والقول بالدلالة على ما ذكره المؤلف ممنوع فتدبر (قوله وقد قدمنا الخ) أي أول هذا الباب ثم ان وجوب الدم اذا لم يرجع الى أهله قال في الباب ولو خلق لم يتحمل من احرامه ولم يدم وان بداله أن لا يصح صنع

سبب وجوبه التمتع وهو في هذه الحالة غير متمتع فلا يجوز اذاؤه قبل سببه (قوله وصح لو بعد ما احرم بها قبل أن يطوف) أي صح صوم الثلاثة بعدما احرم بالعمرة قبل الطواف لانه اذا بعد السبب لان سببه التمتع بالمعنى اللغوي وهو الترفق لترتيبه على التمتع بالنص وما أخذنا الاشتقاق على الترتيب والعمرة في أشهر الحج هي السبب فيها لانها التي بها يتحقق الترفق الذي كان ممنوعا في الجاهلية وهو معنى التمتع ولم يمكنه الخروج عن احرامها بلا فعل نزل الاحرام منزلتها فلما جاز بعد احرامها قبل الفراغ منها قيد بصوم الثلاثة لان صوم السبعة لا يجوز الا بعد الفراغ وان كان السبب فيها واحد لان الله تعالى فصل بينهما فجعل الثلاثة في الحج أي في وقته والسبعة بعد الفراغ وقيد بكون الصوم في شوال أي في أشهر الحج لان الصوم قبل أشهر الحج لا يجوز سواء كان بعد ما احرم للعمرة في أشهر الحج أولا وقد تقدم ان الافضل تأخير صومها الى السابع من ذي الحجة لرجاء القدرة على الاصل وهو الهدي (قوله فان أراد سوق الهدى احرم وساق وقلد بدنته بمزادة أو نعل ولا يشعر) بيان لافضل التمتع اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والواو في قوله وساق بمعنى ثم لان الافضل ان لا يحرم بالسوق والتوجه بل يحرم بالتلبية والنسبة ثم يسوق وأفاد بالتقليد انه افضل من التحليل والسوق انه افضل من القود الا اذا كانت لا تنساق فيقودها والضمير في قوله أراد عائد الى المتمتع بمعنى مريده والمراد بالاحرام احرام العمرة وقيد بالبدنة لان الشاة لا يسن تقليدها والاشعار في اللغة الاعلام بان البدنة هدى والمراد هنا ان يشق سنامها من الجانب الايمن كذافي شرح الاقطع وفي الهمزة قالوا والاشبه هو الايسر وهو مكرر وعند أبي حنيفة حين عندهما للاتباع الثابت في صحيح مسلم وغيره واجب لأبي حنيفة بانه مثله وقد نهى عنه فتعارض فرجنا المنع لانه قول وهو مقدم على الفعل أو نهى وهو مقدم على المبيع ورد بانه ليس منها لما يكون تشويها كقطع الانف والاذنين فليس كل جرح مثله ولانه نهى عنها في أول الاعلام وفعل الاشعار في حجة الوداع فلو كان منها لم يفعل وبان اشعاره عليه السلام لصيانة الهدى لان المشركين لا يمتنعون عن تعرضه الابه وقال الطحاوي انما كره أبو حنيفة الاشعار المحدث الذي يفعل على وجهه المبالغة ويخاف منه السراية الى الموت لامطابق الاشعار واختاره في غاية البيان وصححه وفي فتح القدير انه الاول (قوله ولا يتحمل بعد عمرته) لان سوق الهدى يمنعه من التحلل لمحدث البخاري اني لبنت رأسي وقلدت هدي فلا أحل حتى أنحر وقد قدمنا انه لو خلق رأسه بعد الفراغ من عمرته وقد كان ساق الهدى لزمه دم ومقتضاه انه يلزمه موجب كل جناية على الاحرام كما نهى محرم والحاصل ان لسوق الهدى تأثيرا في اثبات الاحرام ابتداء فكان له اثر في استدامة الاحرام ايضا بل أولى لان البقاء أسهل كذا في النهاية (قوله ويحرم بالحج يوم التروية وقبله أحب) لما ذكرناه في متمتع لا يسوق الهدى وانما ذكر يوم التروية لانه لا يفعل بعد ذلك تتعقب الاحرام

بهديه ما شاء ولا شيء عليه ولو اراد أن يذبح هديه ويحج لم يكن له ذلك وان نحره ثم رجع بعد الحلق الى أهله ثم حج لاشي عليه أي لانه غير متمتع ولو رجع الى غير أهله ثم حج من الآفاق يكون متمتعا وعليه هديان هدى التمتع وهدي الحلق قبل الوقت اه وفي شرحه عن المحيط فان ذبح الهدى فرجع الى أهله فلا يصح لانه لم يوجبه في حق الحج الا بمجرد النية فلا يلزمه الحج وان اراد أن ينحر هديه ويحج ولا يرجع ويحج من طاعة لم يكن له ذلك لانه مقسم على عزيمة التمتع فيمنعه الهدى من الإحلال

فان فعله ثم يرجع الى أهله ثم حج لاشئ عليه لانه غير متمتع ولو حل بمكة ففهره عليه ثم حج قبل ان يرجع الى أهله لانه لم يدم لثمتعه
وعليه دم آخر لانه حل قبل يوم النحر اه (قوله واستبعده) أى استبعد ما قاله فى النهاية وقوله وهو المراد عند اطلاق الشارح الخ
جمله معترضة أى اذا اطلق الشارح فى هذا الكتاب والمراد به الزبلى (قوله فى هذا الكتاب) أقول بل هو المراد متى أطلق شارح
الكتفى عبارات العلماء ملقا كما ان المراد بشارح الهداية متى أطلق هو الامام السفناقى صاحب النهاية (قوله يجب عليه
بدنة الحج وللعمرة شاة) أى اتفاقا وقوله وبعد الحاق قبل الطواف شاتان فيه خلاف وقيل بدنة وشاة وقال الوبرى بدنة للحج ولا
شئ عليه للعمرة واستصوبه فى الفتح كإسائى معلا فى الجنائيات بما طاهره بقاء الاحرام للعمرة قبل الحلق فقط لا مطلقا كما هو ظاهر
كلام الزبلى (قوله وأكثر عبارات ٣٩٢ الاحباب) أكثر مبتدأ خبره قوله كما قال الشارح (قوله وقد تناقض كلام شيخ

الاسلام الخ) قال فى النهر
يمكن انه فائس بانتهائه
بالوقوف الا فى حق النساء
وقد نقل فى الفتح عن
الغاية معزى الى الميسر
والبدائع والاستيعابى لو
جامع القارن أول مرة
بعدا لحلق قبل طواف
الزيارة كان عليه بدنة
للحج وشاة للعمرة لان
فاذا حلق يوم النحر حل
من احرامه ولا تمتع ولا
قران لمكى ومن حولها

القارن بفحل من احرام
بالحاق الا فى حق النساء
فهو محرم بهما فى حقن
أيضا وهذا يخالفهما
ذكره فى الكتاب وشروح
القدورى فانهم يوجبون
على الحاج شاة بعد الحلق
اه وهو ظاهر فى أن

(قوله فاذا حلق يوم النحر حل من احراميه) أى من احرامى الحج والعمرة وهو تصریح ببقاء احرام
العمرة بعد الوقوف بعرفة الى الحلق وأورد عليه فى النهاية بان القارن اذا قتل صيدا بعد
الوقوف بعرفة لا يلزمه قيمتان وأجاب بان احرام العمرة قد انتهت بالوقوف فى حق سائر الاحكام
وانما يبقى فى حق التحلل لا غير كاحكام الحج تنتهى بالحلق فى يوم النحر ولا يبقى الا فى حق النساء
خاصة واستبعده الشارح الزبلى وهو المراد عند اطلاق الشارح فى هذا الكتاب بان القارن اذا
جامع بعد الوقوف يجب عليه بدنة للحج وللعمرة شاة وبعد الحلق قبل الطواف شاتان اه لكن
صاحب النهاية لم يحزم به اتعاظه الى شيخ الاسلام فى مبسوطه وهو اختياره وأكثر عبارات
الاحباب كما قال الشارح وفى فتح القدير وهو الظاهر اذ قضاء الاعمال لا يمنع بقاء الاحرام والوجوب
انما هو باعتبار انه جنابة على الاحرام لا على الاعمال والفرع المنقول فى الجماع يدل على ما قلنا وقد
تناقض كلام شيخ الاسلام فانه اوجب فى جماع القارن بعد الوقوف شاتين فلا يخفى من أن يكون
احرام العمرة بعد الوقوف توجب الجنابة عليه شيئا أولا فان اوجب شاة لم يمتنع بالوجوب والافشول
العدم والحاصل ان المذهب بقاء احرام العمرة الى الحلق وبحل منه فى كل شئ حتى فى حق النساء اذا
كان متمتعاً بالهدى لان المنافع من التحلل سواء وقد زال بذبحه وفى القارن بحل منه فى كل
شئ الا فى النساء كاحرام الحج وهذا هو الفرق بين المتمتع الذى ساق الهندي وبين القارن والا فلا
فرق بينهما بعد الاحرام بالحج على الصحيح كما ذكرنا وفى المحيط قارن طاف لعمرة ثم حل فله دمان
ولا يحل من عمرته بالحلق ولو احرم بعمرة فطاف لها ثم اضاف الهاجمة ثم حلق بحل من عمرته ولا شئ
عليه لانه بمنزلة من احرم بالحجة بعد ما حلق من العمرة (قوله ولا تمتع ولا قران لمكى ومن حولها)
لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام بناء على عود اسم الإشارة الى التمتع لا الى
الهدى بقرينة وصلها باللام وهى تستعمل فيما لانفع له بخلاف الهدى فانه علينا فلو كان
مراد القيل ذلك على من لم يكن ولكونها اسم إشارة للبعيد والتمتع أبعد من الهدى ثم نفاهر
الكتب متونا وشروحا وفتاوى انه لا يصح منهم تمتع ولا قران لقولهم واذا عاد المتمتع الى أهله ولم

ايجاب الشاتين لا بخالفته اه قات لكن قول النهاية فيما مر وانما يبقى فى حق التحلل
لا غير يفيد انتهاء بالوقوف فى حق النساء ايضا وقد علمت ان ما فى النهاية معزى الى شيخ الاسلام (قوله فان اوجبت) أى الجنابة
لزم شمول الوجوب أى فى الجماع وغيره والاى وان لم توجب شيئا لم يمتنع بالوجوب فى الجماع وغيره اما الايجاب
فى الجماع وعدمه فى قتل الصيد فلا وجه له وسيأتى فى الجنائيات ان المذهب فى مسألة الصيد لزوم دمى وان لزوم دم ضعيف (قوله
ثم ظاهر الكتاب الخ) قال فى النهر وقد صرح اصحاب المذهب بان الاتفاقى للتمتع لو عاد الى بلدته بطل تمتعه اتفاقا بين الامام
وصاحبيه وان شرط التمتع مطلقا عدم الامساك الصحيح ولا وجود للشروط بدون شرطه ولا شك انهم قالوا بوجود الفساد مع الإثم ولم
يقولوا بوجود الباطل شرعا مع ارتكاب النهى ومقتضى كلام ائمة المذهب أولى بالاعتبار من بعض المناهج كذا فى الفقه المصنف
والاخبار منها الى العمرة ايضا وان لم يمتع لكن لا يخفى ان ما استدل به من كلام ائمة المذهب لا يقتضى عدم تحققها منه بل علم

كونه متمتعاً وهو الموافق لماسياً في إضافة الاحرام الى الاحرام ان المكي لو أدخل احرام الحج على العمرة بعد ما طاف لهما أولم يطف ولم يرفض شيئاً لجزأه لانه أتى بأفعاله كما لزمته غير انه منهي عنه وبهذا عرف انه يتصور الجمع بين العمرة والحج في حق المكي لكن لا على وجه التمتع والقران وهذا هو المترجم له في الباب الآتي اه وما ذكره المؤلف هنا من أن ظاهر الكتب عدم الصحة وكذا ما ذكره الكمال من أن مقتضى كلامهم ذلك وانه أولى بما ذكره بعض المشايخ يعني به صاحب التحفة كما يأتي رده في الشربلالية بما اتفقوا عليه متوناً وشروحاً في باب إضافة الاحرام الى الاحرام من أن المكي لو أدخل احرام الحج الى آخر ما روي ذكر انه لا خلاف في صحة قران المكي وتمتع به وان الكمال ناقض نفسه فيما يأتي وأطال في ذلك فراجعته متأملاً وورده أيضاً في شرح الباب بما حاصله ان مراد أئمة المذهب بقولهم بطل تمتعه أي المستنون فلا ينافي ما ذكره بعض المشايخ من الصحة وسبب ذلك المؤلف هذا التوفيق قريباً (قوله قال في غاية البيان ولهذا قلنا الخ) لم يبين وجه عدم صحة القران وبينه الزيلعي بقوله ولان ميقات أهل مكة في الحج الحرم وفي العمرة المحل فلا يتصور الجمع بينهما فلا يشترع في حقهم القران (قوله لوجود الامام الصحيح) هذا خاص فيمن لم يسق الهدى وحلق أما اذا ساق الهدى ولم يسق ولم يحلق للعمرة لم يكن ملماً بالهله المام بما يحق فعدوى صاحب البدائع عدم تصور وجود تمتعه خاص بصورة ويتصور بصورتين كما ذكرنا به عليه في ٣٩٣ الشربلالية وكان مبني ما ذكره تفسير

الامام الصحيح بما مر عن العناية وليس كذلك بل مبني المسئلة تفسيره بما قدمناه عن المعراج عن المحيط بان يرجع الى أهليه عن العمرة ولا يكون الرجوع الى العمرة مستحقاً عليه ولهذا قال وعن هذا قلنا لا تمتع لاهل مكة كما مروى مثله في النهاية واذا كان كذلك فالامام الصحيح موجود هنا ما قدمناه عن العناية ان المراد بالعود

يكن ساق الهدى بطل تمتعه قال في غاية البيان ولهذا قلنا لم يصح تمتع المكي لوجود الامام الصحيح ومقتضاه انه لو أحرم بعمرة في أشهر الحج وحل منها ثم أحرم بغيره فانه لا يلزمه دم لكن صرح في التحفة بانه يصح تمتعهم فقرأهم فانه نقل في غاية البيان عنها انهم لو تمتعوا جازوا وأساؤا ويحب عليهم دم الجسر وهي كذا ذكر الاستيعاب في ثم قال ولا يباع لهم الم كل من ذلك الدم ولا يجزئهم الصوم ان كانوا معسرين فتعين أن يكون المراد بالنفي في قولهم لا تمتع ولا قران لمكي نفي الحل لا نفي الصحة ولذا وجب دم جبر لو فعلوا وهو فرع الصحة واشترطوا عليهم عدم الامام فيما بينهم ما انما هو للتمتع المتمتع سبباً لأشواب المترتب عليه وجوب دم الشكر فالحاصل ان المكي اذا أحرم بعمرة في أشهر الحج فان كان من نيتة الحج من عامه فانه يكون أثماً لانه عين التمتع المنهي عنه لهم فان حج من عامه لزمه دم جنابة لادم شكر وان لم يكن من نيتة الحج من عامه ولم يحج فانه لا يكون أثماً بالا عتقار في أشهر الحج لأنهم وغيرهم سواء في رخصة الأعتقار في أشهر الحج وما في البدائع من أن الأعتقار في أشهر الحج للمكي معصية محمول على ما اذا حج من عامه واذا قرن فانه يكون أثماً أيضاً ويلزمه دم جنابة وفي الهداية بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث تصح لان عمرته وجهته بمقتضى ان قصار بمنزلة الآفاقي قال السارحون قيد بالقران لانه لو تمتع فانه لا يصح ويلزمه دم جنابة لوجود الامام الصحيح

٥٠ بحر - ثاني) هو ما يكون عن الوطن الى الحرم أو الى مكة وليس ههنا بوجوده لكونه في الحرم أو في مكة وعليه فعدم التصور في الثلاث مسلم تأمل (قوله وما في البدائع الخ) اعلم أن عدم جواز العمرة للمكي قال في الفتح انه فاش بين حنفية العصر من أهل مكة ونازعهم في ذلك بعض الآفاقيين من الحنفية من قريب ومعتد أهل مكة ما وقع في البدائع والذي ذكره غير واحد خلافه اه ملخصاً فقدمال صاحب الفتح الى الجواز لكن ذكر بعد ما حقق المقام انه ظهر له بعد نحو ثلاثين سنة ان الوجه منع العمرة للمكي في أشهر الحج سواء حج من عامه ذلك أو لا ثم بين وجهه وورده في النهر كما قدمناه آنفاً وكذا رده من لا على في شرح اللباب ونقل التصريح بالجواز عن شرح الطحاوي وأطال في ذلك فراجعته وميل المؤلف الى ذلك أيضاً فانه صرح بانه لا يكون أثماً في أول عبارة البدائع والمسئلة طويلة الذيل وقد أفردت بالتأليف وكثرت فيها الرسائل والتصانيف كما ذكره في حاشية المدنى وذكر حاصل الأقوال في ذلك فراجعها هذا وقد ذكر في اللباب ان المتمتع لا يعتمر قبل الحج قال شارحه هذا بناء على ان المكي ممنوع من العمرة المفردة أيضاً وقد سبق انه غير صحيح بل انه ممنوع من التمتع والقران وهذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لانها عبادة مستقلة أيضاً كالطواف اه وفي حاشية المدنى ان ما في اللباب مسلم في حق المتمتع السائق للهدى أما غير السائق فلا لانه خلاف معذهب أصحابنا جميعاً لان العمرة جائزة في جميع السنة بلا كراهة الا في خمسة أيام لا فرق في ذلك بين المكي والآفاقي كما صرح به في النهاية والمبسوط والبحر وأخى زاده والعلامة قلمهم وغيرهم اه (قوله وفي الهداية بخلاف المكي الخ) متصل بقوله

وليس لاهل مكة تمتع ولا قران كذا قاله الشراح (قوله ومقتضى الدليل انه لا فرق بينهما) اعترضه المستدعي في منسكه الكبير بان الاسلام الصحيح المبطل للحكم لا يتصور في حق القارن وأما الاسلام الفاسد مع بقاء الاحرام فهو لا يبطل التمتع المشروط فيه عدم الاسلام فلا يبطل القران بالاولى اه ملخصا وقوله المكي باثم الخ اقول فيه نظري وجهه قول الهداية السابق لأن عمرته وجهته ميقاتيان أي بخلاف ما اذا تمتع بعدما خرج الى الكوفة فإنه لا يصح لانه وان كان احرامه للعمره آفاقيا لكن احرامه للهجج مكي قهوجين فمن اهل المسجد الحرام وأما القارن فلا لماعلمت فلم تشمل الآية هذا المكي القارن لانه بخروج وجهه صار آفاقيا وانما تشمل من لم يخرج هذا ما ظهر لي فتدبره (قوله وايضا بهم دم الجنابة على المكي الخ) قد علمت ان المكي اذا خرج الى الميقات و تمتع لم يصح بمسئلة الآفاقى لان حجته مكينة وبصيرتها كما قدمه والدم الواجب عليه دم جنابة لما ارتكبه من النهي وهذا لم يوجد في الآفاقى أصلا لانه ليس ميكائما ان وجوب ٣٩٤ الدم على المكي مبني على صحة تمتعه كما هو والآفاقى اذا لم ياهله ثم حج لم يكن

متمتعاً بالدم يسق الهدى فقوله اذا تمتع غير ظاهر فالجواب الدم عليه ان كان لمخالفة النهي فلا وجه له لماعلمت انه ليس ميكائلا ليس متمتعاً أصلاً وان كان لمجرد المسامحة بآهله بعد عمرته فلا وجه له أيضاً مسائى في

فان عاد المتمتع الى بلده بعد العمرة ولم يسق الهدى بطل تمتعه وان ساق لا

الصفحة الثانية انه لو بعث الهدى ونجس ذبحه قبل يوم النحر وألم بآهله فلا شيء عليه مطلقا سواء حج من عامه أو لا وفي مسألتنا ان لم يسق الهدى فلا شيء عليه بالاولى (قوله والعمرة له في أشهر الحج

بينهما فقد فرقوا بين التمتع والقران فشرطوا في التمتع عدم الاسلام دون القران ومقتضى الدليل انه لا فرق بينهما في هذا الشرط وان المكي باثم اذا أحرم من الميقات بهما أو بالعمره في أشهر الحج ثم حج من عامه لان التمتع المذكور في الآية يعمهما كما قدمناه وايضا بهم دم الجنابة على المكي اذا خرج الى الميقات و تمتع مقتضى لوجوب الدم على الآفاقى اذا تمتع وقد ألم بينهما المسامحة ومحاول لم يصرحوا به وانما قالوا بطل تمتعه والمراد بمن حولها من كان داخل المواقيت فانهم بمنزلة أهيل مكة وان كان بينهم وبين مكة مسيرة سفر لا أنهم في حكم حاضري المسجد الحرام وفي النهاية وأما القران من المكي فيكره ويلزمه الرفض والعمره له في أشهر الحج لا تكره ولكن لا يدرك فضيلة التمتع لأن الإسلام قطع تمتعه اه ولم يبين المرفوض وبينه في المحيط فقال مكي أحرم بعمره وحجته رفض العمرة ومضى في الحجّة وعليه عمره ودم وان مضى في العمره لزمه دم مجمعه بينهما فإنه لا يجوز له الجمع فاذا جمع فقد احتسمل وزر افارتك محظورا فلزم دم كفارة ثم لا بد من رفض أحدهما خروجا عن العصية فرفض للعمرة أولى فان طاف لعمرته ثلاثة أشواط ثم أحرم بالحج رفض الحج عند أي حنيفة لانه امتناع وهو أسهل من الإبطال وعندهما يرفض العمره ولو طاف لهما أربعة أشواط ثم أحرم بالحج أعتهما وعليه دم لا ارتكبه النهي عنه اه وفيها أيضا وذكر الامام المحبوبي ان هذا المكي الذي خرج الى الكوفة وقرن انما يبيع قرانه اذا خرج من الميقات قبل دخول أشهر الحج فاما اذا دخل أشهر الحج وهو بمكة ثم قدم الكوفة ثم عادوا أحرم بها من الميقات لم يكن قارنا لانه لم يدخل أشهر الحج وهو بمكة صار ممنوعا من القران شرعا فلا يتغير ذلك بخروجه من الميقات وتعقبه في فتح القدير بان الظاهر الاطلاق لان كل من حل بمكان صار من أهله مطلقا (قوله فان عاد المتمتع الى بلده بعد العمرة ولم يسق الهدى بطل تمتعه وان ساق لا) أي لا يبطل بمعنى اذا حج من عامه لا يلزمه دم الشكر في الاول ويلزمه في الثاني ومجدرجه الله تعالى أن يبطل التمتع فيهما لانه إذا هما بسفرتين والتمتع من يؤديهما بسفرة واحدة وهما جعل الاستحقاق للعود كعدمه فانه بالهدى استدام احرام العمرة الى أن يصح بالحج

لا تكره الخ) هذا مخالف لما سبق في المحاصل (قوله وبينه في المحيط) وسياق بيانه أيضا في باب اضافة الاحرام الى الاحرام والذي مشي عليه المصنف هناك ان المرفوض الحج (قوله وعليه عمره ودم) أي دم للرفض وهو دم جبركتنا في الباب (قوله وتعقبه في فتح القدير بان الظاهر الاطلاق الخ) اقول نقل في الترتيب لالية كلام المحبوبي عن العناية ثم قال وقول المحبوبي هو الصحيح نقله الشيخ الشافعي عن الكرماني اه وعليه فاطلاق كلام الهداية فيما تقدم فمقد بما ذكره المحبوبي تأمل (قول المصنف وان لم يسق الهدى بطل تمتعه) قال في النهي فيه تجوز ظاهر ان بطلان الشيء فرع وجوده ولا وجود له مع فقد شرطه فلو قال لم يكن متمتعاً لكان أولى اه قلت ان سلم ذلك فهو نحو شائع بينهم مثله بطلان صلاته وفقد صومه واعتكافه وجهه تسمية له باعتبار شرعه فيه أو وجوده الصوري (قوله وظاهر كلامهم ان سوق الهدى عنهم من التحلل الخ) أي حيث قالوا فانه بالهدى استدام احرام العمرة الخ

(قوله قال الامام الاقطع)

هو من شراح القندوري
(قوله وعلم من هذا الخ)
قال في شرح اللباب والجملة
لمن دخل مكة بعمره قبل
أشهر الحج يريد التمتع أو
القران أن لا يطوف بل يصير
الى أن تدخل أشهر الحج ثم
يطوف فانه متى طاف
طوافا وقع عن العمرة
ولو طاف الكل أو أكثره
ثم دخلت أشهر الحج فاحرم
بعمره أخرى داخل
ومن طاف أقل أسواط
العمرة قبل أشهر الحج
وأعفاها ورجح كان متمتعا
وبعكسه لا

المسقات ثم حج من عامه لم
يكن متمتعا عند الكل
لانه صار حكمه حكم أهل
مكة بدليل انه صار ميقاته
مقاتهم قال الكرماني
الآن يخرج الى أهله أو
مقات نفسه على ما ذكره
الطحاوي ثم يرجع محرما
بالعمرة اه والظاهر
ان هذا الحكم بالنسبة الى
الاستفاقي الذي صار في
حكم المكي بخلاف المكي
الحقيقي فانه ولو نوى
الاستفاقي في الأشهر
يصير متمتعا مسنونا
لماسق من اشتراطه
الامام في التمتع هذا
والظاهر ان المتمتع بعد
فراغه من العمرة لا يكون
متمتعا من اتيان العمرة فانه

ويحل منه ما هو ظاهر كلامهم ان سوق الهدى يمنع من التحلل وانه التزام لا حرام الحج من عامه لكن
في فتح القدير انه لو بذله بعد العمرة أن لا يحج من عامه لا يؤخذ بذلك فانه لم يحرم بالحج بعد واذا ذبح
الهدى أو أمر بذبحه يقع تطوعا اه وذكر الشارح أيضا في دليل لمجد لسكون العود غير مستحق
عليه انه لو بعث هديه ليحج عنه ولم يحج كان له ذلك فقوله هما ان العود مستحق عليه بسوق الهدى
معناه اذا أراد المتعة لا مطلقا وفي المحيط فان ذبح الهدى ورجع الى أهله فله أن لا يحج لانه لم يوجد
منه في حق الحج الا مجرد النية وعجزها لا يلزمه الحج فاذا نوى أن لا يحج ارتفعت نية الحج فصار كأنه لم ينو
في الابتداء وان أراد أن يخرج هديه ويحل ولا يرجع الى أهله ويحج من عامه ذلك لم يكن له ذلك لانه
مقيم على عزم التمتع فممنعه الهدى من الاحلال فان فعله ثم رجع الى أهله ثم حج فلا شيء عليه لانه غير
متمتع ولو حل بمكة ونحر هديه ثم حج قبل أن يرجع الى أهله لم يدم لتمتعه لانه لم يلزمه بأهله فيما بين
الزسكين وعليه دم آخر لانه حل قبل يوم النحر اه فالحاصل انه اذا ساق الهدى لا يخلو ما أن يتركه
الى يوم النحر أولا فان تركه اليه فتمتعه صحيح ولا شيء عليه غيره سواء عاد الى أهله أولا وان تعجل ذبحه
فاما أن يرجع الى أهله أولا فان رجع الى أهله فلا شيء عليه مطلقا سواء حج من عامه أولا وان لم يرجع
اليهم فان لم يحج من عامه فلا شيء عليه وان حج منه لم يدمان دم المتعة ودم الحبل قبل أو انه ورجع في فتح
القدير مذهب الشافعي في ان عدم الامام بينهما ليس بشرط في التمتع فلا يبطل تمعه بعوده الى
أهله بزمان سابق الهدى أولا لان الآية انما منعت التمتع لمن كان حاضرا للمجدد المحرام لا لاجل
المسامح بأهلهم بينهما بل لتيسر العمرة لهم في كل وقت بخلاف الغير قيد بقوله بعد العمرة لانه
لو عاد بعد ما طاف لها الاقل لا يبطل تمته لان العود مستحق عليه لانه لم يأهله محرما بخلاف ما اذا
طاف الا كبر ودخل في قوله بعد العمرة المحقق فلا بد للبطان منه لانه من واجباتها وبه التحلل
فلو عاد بعد طوافها قبل المحقق ثم حج من عامه قبل أن يحلق في أهله فهو متمتع لان العود مستحق عليه
عند من جعل الحرم شرط جواز المحقق وهو أبو حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف ان لم يكن مستحقة فهو
مستحب كسائر البدائع وغيره (قوله ومن طاف أقل أسواط العمرة قبل أشهر الحج وأعفاها
كان متمتعا وبعكسه لا) اي لو طاف أكثر أسواطها قبلها وأعفاها لا يكون متمتعا لان لاكثر
حكم الكل قال الامام الاقطع فصارت ذلك أصلا في ان كل ما يتعلق بالاحرام من الافعال حكم أكثره
حكم جميعه في باب الجواز ومنع ورود الفساد عليه وأشار الى انه لا يشترط وجود احرامها في أشهر الحج
لان المتعريف انما هو الطواف وفي المحيط ولو طاف كله في رمضان جنب أو محضت ثم أعاده في شوال
لم يكن متمتعا لان طواف المحض لا يرفع بالاعادة فلم تقع العمرة والحج في أشهر الحج وكذلك
طواف الجنب على رواية الكرخي فكان الفرض هو الاول ولم يوجد في أشهر الحج وعلى قول غيره
يرفع الاول بالاعادة لكن تعلق بهذا الطواف في رمضان المنع عن العمرة لهذا السفر بدليل انه
لو أتم هذه العمرة ثم ابتداء احرام العمرة في أشهر الحج ثم اعتمر عمرة جديدة وحج من عامه لم يكن
متمتعا فلا يرفع هذا الطواف الاول بالاعادة بخلاف طواف الزيارة لانه لا يتعلق به منع عن شيء
حتى ينتقض بالاعادة اه وعلم من هذا ان الاعتمار في سنة قبل أشهر الحج مانع من التمتع في سنته
سواء أتى بعمره أخرى في أشهر الحج أولا وانما احتضت المتعة بافعال العمرة في أشهر الحج لان أشهر الحج
كان متمتعا للحج قبل الاسلام فادخل الله العمرة فيها اسقاطا للسفر الجديد عن الغريب فكان
اجتماعهما في وقت واحد في سفر واحد رخصة وتمتعوا في فتح القدير وهل يشترط في القران أيضا

زيادة عبادة وهو وان كان في حكم المكي الا ان المكي ليس ممنوعاً عن العمرة فقط على الصحيح وانما يكون ممنوعاً عن التمتع كما تقدم اهـ ما في الباب (قول المصنف وعشر ذى الحجة) قال في النهر دخل فيه يوم النحر وعن الثاني لا بد ليل فوات الحج بطول يومه ورد بانه بعد ان يوضع لاداء ركن عبادة وقت ليس وقتها ولا هو منه وقد وضع لطواف الزيارة على انه وقت للوقوف في الجملة بدليل ما قاله المروسي لو اشتبه يوم عرفه فوقفوا ثم ظهر انه يوم النحر اجزأهم لان ظهر انه الحادي عشر (قوله قلت اسم الجمع) الاضافة بيانية أي اسم هو الجمع والافهوج جمع حقيقة على وزن أفعول أحد الصيغ الاربعة لجمع القسلة هذا وقد اعترض القهستاني على هذا الجواب بانه مخرج للعشر لانه خارج عن الشهرين على انه قول مرجوح لا يليق بقصاحة القرآن واختار في الجواب ان الجمع المراد به ثلاثة لكن جعل بعض الشهر شهر اسما مجازاً وهذا الجواب نقله في النهر عن الكشاف ايضا لقوله أنزل بعض الشهر منزلة كله ورد في ٣٩٦ العناية ايضا بان فيه الباسا بخلاف قوله تعالى فقد صغت قلوبكما ثم قال وأقول

هو من باب ذكر الكل وارادة الجزء وقرينة المجاز سياق الكلام لانه قال الحج أشهر والحج نفسه ليس بأشهر فكان تقديره والله أعلم الحج أشهر والظرف لا يستلزم الاستغراق فكان البعض مراداً بعينه ما

وهي شوال وذو القعدة وعشر ذى الحجة وصح الاحرام به قبلها وكره

روى عن العبادلة وغيرهم اهـ (قوله وما في غاية البيان الحج) قال في النهر الذي في غاية البيان ما لفظه يجوز ان يراد من العام الخاص اذا دل الدليل وقدر نقله وعقلا اهـ والفرق بين العام بخصوص والعام

ان يفعل اكثر اشواط العمرة في أشهر الحج ذكر في المحيط انه لا يشترط وكأه مستند في ذلك الى ما قدمناه عن الحج - وقد مناجوا به في باب القرآن (قوله وهي شوال وذو القعدة وعشر ذى الحجة) أي أشهر الحج المرادة في قوله تعالى الحج أشهر معلومات وهو مروي عن العبادلة الثلاثة ورواه البخاري في صحيحه عن ابن عمر والمراد حينئذ من الجمع شهران وبعض الثالث وذكر في الكشاف فان قلت فكيف كان الشهران وبعض الثالث أشهراً قلت اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فلا سؤال فيه اذن وانما يكون موضعاً للسؤال لو قيل ثلاثة أشهر معلومات اهـ وما في غاية البيان من انه عام مخصوص فقه نظر لان أخض الخصوص في العام اذا كان عاماً ثلاثة لا يجوز التخصيص بعده فلا ولي ما ذكره في الكشاف وفائدة التوفيق في شهر الأشهر ان شيئاً من أفعال الحج لا يجوز الا فيها حتى اذا صام المتمتع أو القارن ثلاثة أيام قبل أشهر الحج لا يجوز وكذا السعي بين الصفا والمروة عقب طواف القدوم لا يجوز الا في أشهر الحج وانه لا يكره الاحرام بالحج فيه مع انه يكره الاحرام بالحج في غير أشهر الحج وانه لو أحرم بعمرة يوم النحر فأتى بأفعالها ثم أحرم من يومه ذلك بالحج وبقي محرماً الى قابل الحج كان متمتعاً في فتح القدير وهذا يكره على ما تقدم ويوجب أن يضع مكان قوله - ومع من عامه ذلك في تصوير التمتع وأحرم بالحج من عامه ذلك اهـ وسأني في باب اضافة الاحرام الى الاحرام انه لو أحرم بعمرة يوم النحر وجب عليه الرض والتحل لا رتكا به النهي فينبغي أن لا يكون متمتعاً لانه مكى وعمرته وجهته مكىة والتمتع من عمرته بمقايمة وجهته مكىة والقعدة بالكسر والفتح ولم يسمع في الحجة الا الكسر (قوله وصح الاحرام به قبلها وكره) أي صح الاحرام بالحج قبل أشهر الحج مع الكراهة بناء على انه شرط وليس بركن لعدم اتصال الافعال به فجاز تقديمه على الزمان كالقديم على المكان وكالطهارة للصلاة بخلاف تحريمها فانه لا يجوز تقديمه على الوقت وان كانت شرطاً عندنا لما أن الافعال متصلة بها لقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى لان الفاء للوصل والتعقيب بالارواح وانما كره للطول المفضي الى الودوع في محظوره أو على انه شرط

الذي أريد به خاص لا يفتي اهـ وما ذكره المؤلف مسبق اليه في العناية وفيها ولان الخصوص انما يكون شبه بانحراج بعض افراد العام لا بانحراج بعض كل فرد اهـ وهذا وارد (قوله وفائدة التوقيت بهذه الاشهر ان شيئاً من أفعال الحج لا يجوز الا فيها) أقول برده عليه طواف الزيارة فانه يجوز في يومين بعد عشر ذى الحجة بلا كراهة (قوله وانما كره الطول الحج) قال في النهر اختلف المتأخرون في المعنى الذي لا حله كره التقديم فكان ابن شجاع يقول لانه احرام وكان الفقيه أبو عبد الله يقول لانه لا يامن من موقعة المحظور فاذا أمن ذلك لا يكره كذا في الذخيرة وفيها لا يكره الاحرام بالحج يوم النحر ويكره قبل أشهر الحج أقول فيسهل اعادة ان المراد بالوقت وقت الحج ولولهام مضي الا ان الظاهر ما قاله الفقيه اذ لا معنى لكراهة فعل شرط قبل وقت مشروط الا كما قال ولذا لم يخرج أكثر الشراح على غيره واحرامه يوم النحر ينبغي ان يكون مكرهاً حيث لم يامن وان كان في أشهر الحج وما في الكتاب من غير ذلك واطلاقه بفيد التحريم وقد صرح في النهاية باسائه اهـ أي فظاهره عدم التحريم وقد شاع في كلامهم في كتاب الحج

شبه بالركن ولذا اعتق العبد بعد ما حرم لا يتمكن عن ان يخرج عن ذلك الاحرام للغرض
فالجمعة للشرط والكرهية للشبه واطلقوا الكراهية فهي تحريمية لانها المرادة عند اطلاقهم لها
(قوله ولو اعتمر كوفي فيها واقام بمكة أو بصره ورجع صحتعه) أراد بالكوفي الاقاضي الذي يشرع
له التمتع والقران كما ان المراد بالبصرة مكان لاهل التمتع والقران سواء كان البصرة أو غيرها أما
اذا اقام بمكة أو خارجها داخل المواقيت فلان عمرته آفاقية وجهته مكية فلذا كان متمتعا اتفاقا وما
اذا خرج الى مكان لاهله التمتع وليس وطنه فلان السفرة الاولى قائمة ما لم يعد الى وطنه وقد اجتمع
له نساكن فيها فوجب دم التمتع ثم اختلف الطحاوي والخصاص فنقل الطحاوي ان هذا قول الامام
وان قول صاحبيه بطلان التمتع لما ان نسكه هذا من مقياسين ولا بد فيه ان تكون حجته مكية ونقل
الخصاص انه متمتع اتفاقا قال نضر الاسلام انه الصواب وقوى الاول الشارح واطلق في اقلية مكة
أو بصره فشم ما اذا اتخذها دارا أولا كما صرح به الاستيعالي والكيساني في الهداية من
التقييد باتخاذها دارا اتفاقا وقيد بكونه اعمدة في أشهر الحج اذ لو اعتمر قبلها لا يكون متمتعا
اتفاقا وقيد بالكوفي لان المكي لا تمتع له اتفاقا وقيد بكونه رجع الى غير وطنه لانه لو رجع الى
وطنه بطل تمتعه اتفاقا اذ لم يكن سابقا لهدي وعبارة الجمع وخرج الى البصرة أولى من التعبير
بالاقامة بها لان الحكم عند الامام لا يختلف بين ان يقيم بها خمسة عشر يوما أولا والاوّل محل الخلاف
وفي الثاني ان يكون متمتعا اتفاقا كما في المصنف (قوله ولو افسدها فاقام بمكة وقضى وجلا الا ان
يعود الى أهله) أي لو افسد الكوفي عمرته فاقام بمكة وقضى العمرة من عامه لا يكون متمتعا اتفاقا
يرجع الى وطنه بعد الخروج عن احرام الفاسدة ثم يعود محرما من الميقات بعمره ثم يحج من عامه فانه
يكون متمتعا أما الاول فلان سفره انتهى بالفساد فلما قضاه صارت عمرته مكية ولا تمتع له اهل مكة
وأما الثاني فلان عمرته ميقاتية وجهته مدية فصارت متمتعا ولا يضره كون العمرة قضاء فاسدا
ان كانت قضاء وفي قوله الا ان يعود الى أهله دلالة على ان المراد بالاقامة بمكة الإقامة بمكان غير
وطنه سواء كان مكة أو غيرها ولا خلاف فيما اذا اقام بمكة أو ما اذا اقام بغيرها فهو مذهب الامام وقالوا
يكون متمتعا لانه انما سفره فهو كالعود الى وطنه وله ان يسفره الاول باق ما لم يعد الى وطنه وقد
انتهى بالفساد وهذه المسئلة أدب نقل الطحاوي وقيد في المبسوط بان يجاوز المواقيت في أشهر
الحج أما اذا جاوزها قبلها ثم اهل بعمرته كان متمتعا عند الامام أيضا لانه يجاوز الميقات صار
في حكم من لم يدخل مكة ان كان في أشهر الحج فلانه لما دخلت وهو داخل المواقيت حرم عليه التمتع
كما هو حرام على اهل مكة فلا تنقطع هذه الحرمة بخروجه من المواقيت بعد ذلك كما مكي (قوله
وأيهما افسده مضى فيه ولا دم عليه) يعني الكوفي اذا قدم بعمره ثم حج من عامه ذلك فاي التمسكين
افسده مضى فيه لانه لا يمكنه الخروج عن عهدة الاحرام الا بالافعال ولا يجب عليه دم التمتع لانه
لم ينتفع باداء نسكين صحيحين في سفر واحد وهو السبب في وجوبه وهذا هو المراد بنفي الدم في عبارته
والاخر افسد حجته لم يدم (قوله ولو تمتع وضحي لم يجزه عن المتعة) لانه أي بغير الواجب لان
الواجب دم التمتع وأما الاضحية فليست بواجبة عليه لانه مسافر أطلقه فشم الرجل والمرأة وانما
وضع محمد المسئلة في المرأة اطلاقا واقعة امرأة وامرأة لان هذا التماسه على المرأة لان الجاهل فيها
أغلب فاذا لم يجزه عن المتعة وان كان تحلل بناء على جهله لم يدمان دم التمتع ودم التحلل قبل اوله

السنة لكن صرح
الفهستاني بانها تحريمية
وقال كما أشير اليه في شرح
الطحاوي وقد تقدم قيل
باب الاحرام ذكر المؤلف
الاجماع على الكراهة
ونقلنا هناك خلاف أبي
يوسف فيها فراجعه وبه
يحصل التوفيق فتدبر
(قول المصنف ولو اعتمر
كوفي فيها) أي في أشهر
الحج (قوله قال نضر الاسلام
انه الصواب) قال في النهر
ولو اعتمر كوفي فيها واقام
بمكة أو بصره ورجع صحتعه
ولو افسدها فاقام بمكة
وقضى وجلا الا ان يعود
الى أهله وأيهما افسد
مضى فيه ولا دم عليه ولو
تمتع وضحي لم يجزه عن المتعة
وفي العسراج انه الاصح
لكن قال في الحقايق
كثير من مشايخنا قالوا
الصواب ما قاله الطحاوي
وقال الصغار كثير
ما جربناه فلم نجدنا غلط
وصحنا ما جربناه
الخصاص فوجدنا غلط
(قوله وعبارة الجمع الخ)
قال في النهر فيه نظرا له
اذا لم يبطل تمتعه بالاقامة
فبعدهما أولى والتقييد
بالخروج لا ينهم الحكم
فيما لو اقام بها من اولى

(قوله وقد استغن عن هذا الخ) أي حيث لم تجزها الاضحية عن المتعة وقد نقل في النهر التصريح بهذا المستغنى عن الدراية (قوله
 يتدفع الخ) ذكر في الترمذ لاية مشهورة قبل رؤيته لما ذكره المؤلف ثم قال لكنه قد يقال لما كان طواف الركن متعينا في
 أيام النحر وجوبا كان النظر لا يقع ٣٩٨ ما طافه عنه وتغوى به غيره وأما الاضحية فهي متعينة في ذلك الزمن كالبضعة فلا تقع

والا قدم التمتع وقد استغن عن هذا ان دم التمتع يحتاج الى النية وقد يقال انه ليس فوق طواف
 الركن ولا مثله وقد قدمنا انه لو نوى به التطوع أجزأه عن الركن فينبغي أن يكون الدم كذلك بل أولى
 (قوله ولو حاضت عند الاحرام أتت بغير الطواف) لقوله عليه السلام لعائشة حين حاضت بسرف
 افعل ما يفعله الحاج غير ان لا تطوف بالبيت حتى تطهري فافاد ان طوافها احرام وهو من وجهين
 دخولها المسجد وترك واجب الطهارة فان الطهارة واجبة في الطواف فلا يحل لها ان تطوف حتى
 تطهر فان طواف كانت عاصية مستحقة لعقاب الله ولزمها الاعادة فان لم تعد كان عليها بدنة وتم حجها
 (قوله ولو عند الصدر تركته كن أقام بمكة) يعني ولا شيء عليه الا انه واجب بسقطه

بالعذر والحيمض والنفاس عذر وكذا اذا أخرت طواف الزيارة الى

وقت طهرها فإنه لا يجب عليها شيء للعذر وقد قدمنا ذلك

كله في طواف الصدر وأطلق في سقوطه عن أقام

بمكة فشمع ما اذا أقام بعد ما حل النحر الاول

أولا وفيه اختلاف وقد قدمناه هناك

والله تعالى أعلم بالصواب

والله المرجع

والصائب

٢

وتم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث وأوله باب الجنائز

والله تعالى أعلم بالصواب

الاضحية مع تعينها عن غيرها اه واعترض
 بأنه ان أراد ان الاضحية متعينة في حق غير ذلك
 التمتع فسلم ولا كلام فيه وان أراد انها متعينة
 في حقه أيضا فلا يسلم اذ هي غير واجبة عليه
 لكونه مسافرا اما المتعة فهي متعينة عليه فساوت
 الطواف اه فالاولى ما أجاب به بعضهم ان

ولو حاضت عند الاحرام أتت بغير الطواف ولو
 عند الصدر تركته كن أقام بمكة

طواف الركن لما كان الوقت متعينا لا يسع
 غيره أجزأه نية التطوع بخلاف دم التمتع ولا
 يخفى ان هذا غير ما في لائمه لاية ولا يرد عليه
 الاعتراض المار خلافا لما زعمه المعارض (قوله
 وكذا اذا أخرت طواف الزيارة) أي اذا حاضت
 قبل أن تقدر على أكثر الطواف قال في الباب
 ولو حاضت في وقت تقدر

على أن تطوف أربعة أشواط فلم تطف لزمها دم للتأخير ولو حاضت في وقت تقدر على أقل من ذلك لم يلزمها شيء فقوله لا شيء على
 الحائض وكذا النفساء لتأخير الطواف مقبلا اذا حاضت في وقت لم تقدر على أكثر الطواف أو حاضت قبل أيام النحر ولم تطهر الا
 بعد مضي أيام النحر اه لما ذكره في الباب أيضا من انها لو طهرت في آخر أيام النحر ويمكنها طواف الزيارة كله أو أكثره قبل
 الغروب فلم تطف فليها دم للتأخير وان أمكنها أقله فلم تطف لا شيء عليها والله سبحانه وتعالى أعلم

فهرست الجزء الثاني من البصر الرائق شرح كنز الدقائق للعلامة ابن نجيم رحمه الله

صفحة	باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها	صفحة	باب صدقة المسواثم
٢	باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها	٢٢٩	باب صدقة المسواثم
٣٦	فصل كراهة استقبال القبلة بالفرج	٢٣١	باب صدقة البقر
٤٠	باب الوتر والنوافل	٢٣٢	فصل في الغنم
٧٥	باب إدراك الفريضة	٢٤٢	باب زكاة المسال
٨٤	باب قضاء الفوائت	٢٤٨	باب العاشر
٩٨	باب سجدة التسهو	٢٥١	باب الركاز
١٢١	باب صلاة المريض	٢٥٤	باب العشر
١٢٨	باب سجود التلاوة	٢٥٨	باب المصرف
١٣٨	باب صلاة المسافر	٢٧٠	باب صدقة الفطر
١٥٠	باب صلاة الجمعة	٢٧٢	كتاب الصوم
١٧٠	باب صلاة العيدين	٢٩١	باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده
١٨٠	باب صلاة الكسوف	٣٠٢	فصل في العوارض
١٨١	باب صلاة الاستسقاء	٣١٣	فصل من نذر صوم يوم النحر أفطر
١٨٢	باب صلاة الخوف	٣٢١	باب الاعتكاف
١٨٣	كتاب الجنائز	٣٣٠	كتاب الحج
١٩٢	فصل السلطان أحق بصلاة الحج	٣٤٤	باب الأحرام
٢١١	باب صلاة الشهيد	٣٧٩	فصل ومن لم يدخل مكة الحج
٢١٥	باب الصلاة في الكعبة	٣٨٣	باب القران
٢١٦	كتاب الزكاة	٣٨٩	باب التمتع

